



zur debatte

3/2020

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



7
Prof. Dr. Peter Koller sieht die Demokratie im Konnex mit Rechtsstaat und Sozialstaat



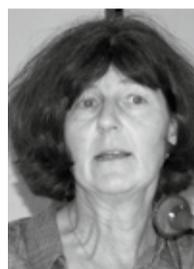
13
Ob die Demokratie immer noch ein globales Erfolgsmodell ist, überlegt Prof. Dr. Michael Reder



16
Die politische Lage in Frankreich ist das Thema von Prof. Dr. Henri Ménudier



22
Dr. Johannes Oeldemann reflektiert über Primat und Synodalität in der Kirche in ökumenischer Perspektive



29
Dr. Barbara Kink beschreibt die finanzielle Situation des bayerischen Landadels im 18. Jahrhundert



36
Drei evangelische bayerische Königinnen porträtiert Dr. Martha Schad



40
Perspektiven einer trinitarischen Soteriologie zeigt Dr. Markus Weißer auf, der den Kardinal-Wetter-Preis erhielt



43
Grundzüge islamischer Anthropologie entwirft Prof. Dr. Georges Tamer

Philosophische Tage 2019

Demokratie. Anspruch und Aufgabe



© Deutscher Bundestag / Thomas Köhler / photothek

Das Reichstagsgebäude in Berlin ist der Sitz des deutschen Parlaments.

Die starken Eingriffe in die Grundrechte seit diesem März sind in abgeschwächter Form immer noch in Kraft. Grundlegende demokratische Rechte, die für uns selbstverständlich sind, galten und gelten nicht mehr. Sicherlich gab und gibt es wichtige Gründe dafür: Die Pandemie musste eingedämmt werden. Doch all diese Grundrechtseinschränkungen und auch deren massive gesellschaftliche, psychologische und natürlich wirtschaftliche sowie politische Folgen zeigen, wie wichtig uns eine freie

Gesellschaft sein muss. Als wir die Philosophischen Tage mit dem Thema „Demokratie. Anspruch und Aufgabe“ konzipierten und vom 26. bis 28. September 2019 veranstalteten, wusste natürlich niemand, wie brennend aktuell die Fragestellungen wurden und immer noch sind. Wir freuen uns, Ihnen jetzt die fünf grundlegenden Referate der Expertinnen und Experten in unserer Zeitschrift zu präsentieren und Ihnen so die „Demokratie“ ans Herz zu legen.

Was macht die Demokratie aus? Fünf (überwiegend optimistische) Antworten

Ursula Münch

„Wir leben nicht in einer demokratischen Ordnung, um bestimmte Probleme zu lösen, sondern weil diese demokratische Ordnung am besten zum Ausdruck bringt, wie wir uns selbst verstehen: als freie Personen unter wechselseitiger Anerkennung der Freiheit aller anderen. Die demokratische Gleichheit ermöglicht Eingliederung ohne die Unterwerfung in Ungleichheit. Demokratie ist also Vergemeinschaftung ohne Selbstaufgabe.“ Diese Feststellung des Staatsrechtslehrers Christoph Möllers stammt aus dem Jahr 2008 – wurde also vor den diversen Krisen getroffen, die wir seither erlebt haben. Möllers' damaliger Hinweis, „unser Unbehagen an der Demokratie“ hänge nicht zuletzt an „unseren widersprüchlichen Erwartungen an demokratische Herrschaft und der Kränkung darüber, dass demokratische Herrschaft allen anderen so viel Raum gibt wie uns selbst“ trifft die Stimmung einer vom Populismus und dessen Ursachen herausgeforderten demokratischen Ordnung.

In den letzten Jahren wurden die politikwissenschaftlichen Versuche, die Demokratie angesichts globaler Herausforderungen sowie der gewachsenen Distanz zwischen Bürgern und Politikern immer wieder neu zu bestimmen, von negativen Konnotationen überlagert. Davon zeugen auch diverse Buchtitel, wie etwa *Die verstimmte Demokratie*, die *Unübersichtlichkeit der Demokratie* oder *Bedrohte Demokratie*. Eine Antwort auf die Frage, was die Demokratie ausmacht, lautet also zunächst: ihre Gefährdung bzw. zumindest die Wahrnehmung ihrer Gefährdung. Da



Prof. Dr. Ursula Münch, Direktorin der Akademie für Politische Bildung in Tutzing

diese Antwort definitiv zu kurz und außerdem nur bedingt zutreffend ist, geht es im Folgenden darum, die Aspekte hervorzuheben, die die Demokratie in der Gegenwart ausmachen. Dies führt zu fünf verschiedenen – definitiv nicht negativ konnotierten – Antworten.

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Da habe ich spontan zugesagt: Ob die Gemeinschaft Sant'Egidio ihr Sommerfest (Bericht auf Seite 48) vielleicht bei uns im Park durchführen könne? Natürlich nach allen Regeln der Hygiene, aber es sei wichtig: Denn die „Mensa“, zu der sonst jeden Samstag und Sonntag 170 Gäste kämen, habe auf Lunchpakete umstellen müssen, die man sich einzeln abholt. Seit März habe es für ihre Freunde deshalb keine Möglichkeit gegeben, Gemeinschaft zu erleben.

Die Freunde – das sind Menschen, die aus ganz unterschiedlichen Gründen in ihrem Leben in Schwierigkeiten geraten sind. Worte wie „Obdachlose“, „Arme“ oder „Bedürftige“ fallen hier nicht. Und es haben sich heute auch alle so fein gemacht, dass man gar nicht auf die Idee käme.

Das ist das Schöne: Dass die Klischees entlarvt werden. Dass der einzelne Mensch zählt und seine Geschichte. Die angesehene Musikerin, die nur aus Zufall jetzt im Auto auf einem Firmenparkplatz schläft. Der Akademiker, der durch die Spirale von Krankheit, Jobverlust und Trennung plötzlich in einer anderen Welt lebt. Und der Alkohol. Das alles ist nur einen Steinwurf weit vom eigenen Leben entfernt.

Wir bewirten hier Bischöfe, Minister, Manager und Professoren. Heute bewirten wir ganz normale Leute, die nicht jeden Tag eine warme Mahlzeit haben. Die sich seit langem einmal wieder richtig satt essen. Alle haben eine namentliche Einladung erhalten. Sie genießen es, wie schön alles geschmückt ist. Und dass man sie bedient. Und dass sie in diesem High-Society-Ambiente feiern dürfen. Und dass sie tanzen können. Bei Live-Musik nur für sie.

Es sind selbige Stunden für Menschen, die seit Monaten nicht nur doppelt gestraft, sondern auch doppelt vergessen sind: Es gehen weniger Spenden ein. Den Bettlern und Flaschensammlern bricht das Einkommen weg. Die Kleiderkammer mit der Dusche hat geschlossen. Solche Dinge erfahre ich an diesem Nachmittag.

Und dann höre ich Sätze wie: „So schön wie ein Traum.“ „Wer bin denn ich, dass Sie mich zuhause abholen?“ Und sogar: „Ich bin heute neu geboren.“

Diese Dankbarkeit geht in die falsche Richtung. Wir haben zu danken. Und zu denken. Meinen Sie nicht?

Mit herzlichen Grüßen

Ihr

PD Dr. Achim Budde,
Akademiedirektor



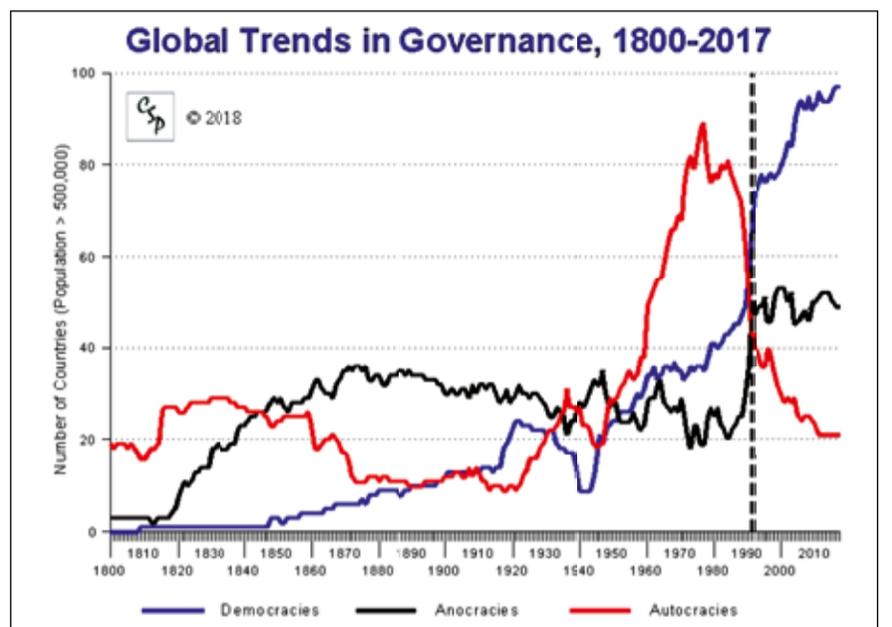
I. Die Vielfalt der Erscheinungsformen der Demokratie (und der Demokratietheorien)

Wird die Einstiegsfrage wörtlich genommen, so kann eine erste Antwort lauten, dass die Demokratie als globales Phänomen ihre geradezu erstaunliche Vielfalt an Erscheinungsformen ausmacht. Oder um Manfred G. Schmidt zu zitieren: Es gibt „nicht nur eine Demokratie, sondern viele verschiedene Demokratien (...) [und es gibt] nicht nur eine Demokratietheorie, sondern viele verschiedene Demokratietheorien“. Tatsächlich kommen international vergleichende Untersuchungen übereinstimmend zu dem Ergebnis, dass es sich gegenwärtig bei der Mehrzahl aller Staaten weltweit um Demokratien handelt. Das so genannte Polity-IV-Projekt weist in seiner jüngsten Ausgabe von 2017 beispielsweise 99 von 163 untersuchten Staaten als Demokratien aus (siehe Abb. 1). Nichtsdestotrotz sollte dieses Ergebnis nicht darüber hinwegtäuschen, dass und wie sich Demokratien hinsichtlich ihres institutionellen Gefüges, ihrer politischen Praxis und ihres rechtsstaatlichen Gehalts deutlich voneinander unterscheiden.

Diese charakteristische Vielfalt spiegelt sich nicht nur in empirischer, sondern auch in theoretischer Hinsicht wider und variiert zwischen den Polen einer „minimalistischen“ und einer „maximalistischen“ Demokratiekonzeption. Minimalisten wie Joseph Schumpeter rücken den Wettbewerb der Politiker um Wählerstimmen in den Mittelpunkt ihrer Analyse. Sie betrachten rechtsstaatliche Elemente zwar als wichtige Voraussetzungen der Demokratie, aber nicht als unverzichtbar. Ein solches minimalistisches Konzept mit seinem beschränkten Fokus eignet sich nicht für die Analyse „reifer“ Demokratien. Schließlich besitzt die Demokratie neben der institutionellen und kompetitiven auch eine normative Seite: Die Konkurrenz um Stimmen wie auch die Ämterrotation sind rückgebunden an eine Verfassungsordnung, deren Grundlage Grund- und Menschenrechte darstellen. Eine liberale Demokratie ist also nicht nur eine Methode oder ein Abstimmungsmechanismus, in dem die Mehrheit ihre Vorstellungen unbeschränkt durchsetzen kann. Vielmehr ist jede Mehrheit daran gebunden, die Rechte aller und eben gerade auch der Minderheiten zu respektieren. Alles andere stünde im eklatanten Widerspruch zur freiheitlichen Grundidee.

Maximalistische Demokratiemodelle lehnen eine Beschränkung auf die prozedurale Input-Dimension ohnehin ab. Sie betrachten zusätzlich auch die Ergebnisse der politischen Entscheidungsprozesse, beziehen also die Output-Dimension in ihre Demokratiedefinition mit ein. Zu dieser Output-Dimension gehört die Frage, ob es einer Demokratie in ausreichendem Maße gelingt, bestimmte Güter grundsätzlich allen Bürgerinnen und Bürgern zur Verfügung zu stellen. Dazu gehören so genannte Kollektivgüter wie innere und äußere Sicherheit, gesundheitspolitische Leistungen, sozialstaatliche Garantien, aber auch die Vermeidung extremer Ungleichheiten bei der Verteilung von Einkommen, Primärgütern und Lebenschancen.

Auch wenn von den wenigsten Demokratietheoretikern bestritten wird, dass die „Performanz“ eines politischen Systems etwas über den Rückhalt und damit über die Legitimation einer demokratischen Ordnung durch die Bürgerschaft aussagen kann, bestreiten liberale Demokratietheorien jedoch, dass derartige Outputs dem Kernbereich der Demokratie zuzurechnen sind. Im Unterschied zum Kerngehalt der wechsel-



Quelle: www.systemicpeace.org

Abb. 1: Demokratiemessung durch den „Polity-Index“: Im Jahr 2017 waren zwar 99 von 163 untersuchten Staaten Demokratien, aber immerhin 43 Länder

seitigen Anerkennung der Freiheit sind sie nämlich kein Spezifikum der Demokratie. Schließlich kann Output-Legitimität auch von autokratischen Systemen erbracht werden. Sowohl minimalistische als auch maximalistische Demokratiekonzepte sind Extreme, denen ein Konzept „mittlerer Reichweite“ gegenüberzustellen ist, das Konzept der „eingebetteten Demokratie“.

II. Die doppelte Einbettung der Demokratie

Das Demokratieprinzip bezieht sich nicht „nur“ auf die institutionelle Ordnung, und zur Demokratie gehört weit mehr dazu als das Abhalten demokratischer Wahlen oder die Anerkennung der parlamentarischen Opposition. Dieser Sachverhalt kommt in der politikwissenschaftlichen Kategorie der „eingebetteten“ Demokratie – der *embedded democracy*, das unter anderem von Wolfgang Merkel entwickelt wurde (siehe Abb. 2, Seite 3), anschaulich zum Ausdruck. Sein Analysekonzept der *embedded democracy* liefert die zweite Antwort auf die Frage, was die Demokratie ausmacht: Rechtsstaatliche Demokratien sind doppelt eingebettet: Zum einen in „Ringe ermöglichender Bedingungen der Demokratie“: Dazu gehören die ökonomischen Voraussetzungen einer stabilen demokratischen Ordnung, ein Mindestmaß an sozialer Gerechtigkeit sowie ein freiwilliges und lebendiges gesellschaftliches Engagement. Ihre externe Einbettung schützt die Demokratie gegen externe wie interne Schocks, wie wir sie derzeit auf der ganzen Welt im Zuge der Corona-Pandemie erleben. Diese Einbettung der Demokratie schützt damit auch vor Destabilisierung.

Zum anderen ist eine Demokratie „intern“ eingebettet – und zwar durch so genannte Teilregime, die jeweils funktional verschränkt sind und auf diese Weise ihren Bestand auch gegenseitig sichern. Wolfgang Merkel unterscheidet fünf Teilregime: Ein demokratisches Wahlregime, das Regime politischer Partizipationsrechte, die bürgerlichen Freiheitsrechte, die institutionelle Sicherung der Gewaltenteilung und der horizontalen Verantwortlichkeit sowie die Garantie, dass die so genannte effektive Regierungsgewalt der demokratisch gewählten Repräsentanten de jure und de facto gesichert ist.

Ein Nachteil dieser Interdependenz sollte jedoch nicht übersehen werden:

galten als nur eingeschränkte Demokratien (Anokratien) und 20 waren sogar lupenreine Autokratien.

Krisenhafte Veränderungen in einem Teilregime können womöglich auch die anderen Teilregime infizieren. Wird eines oder mehrere der Teilregime der *embedded democracy* so beschädigt, dass die Gesamtlogik der Demokratie verändert wird, kann womöglich nicht mehr von einer intakten rechtsstaatlichen Demokratie gesprochen werden.

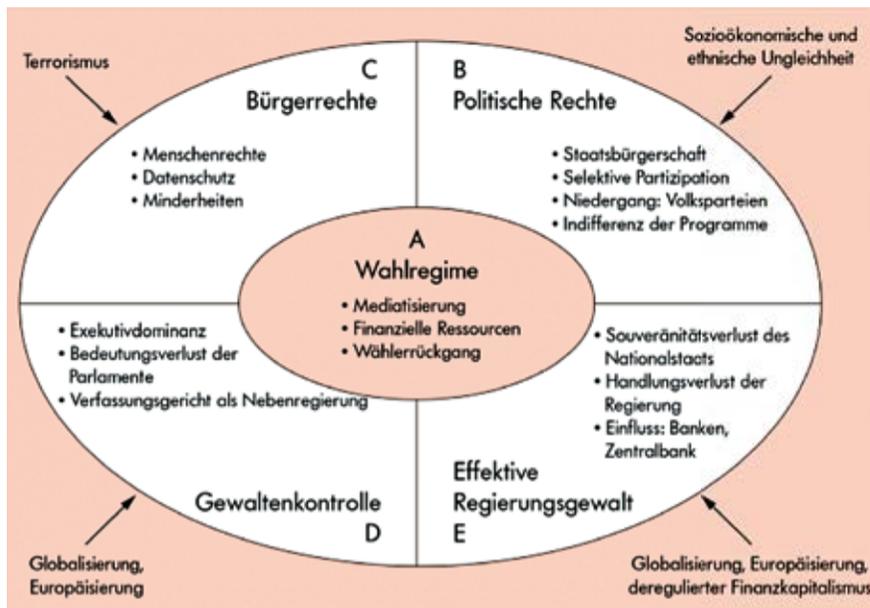
III. Die Attraktivität der Demokratie weltweit

Die große Zahl von Demokratien weltweit, so der Hinweis von Samuel P. Huntington, weist darauf hin, dass diese das Resultat mehrerer Demokratisierungswellen darstellen, von denen die vierte und bisher letzte zu Beginn der 1990er Jahre die ehemals sozialistischen Staaten Mittel- und Osteuropas erfasste: ein, darauf verweist Manfred G. Schmidt, „spektakulärer Erfolg“ für die Idee und die Praxis der Demokratie. Die Frage, was die Demokratie ausmacht, lässt sich also auch ganz banal mit dem Hinweis beantworten: ihre weltweite Attraktivität.

Dass der Sachverhalt aber doch nicht ganz so einfach ist, zeigt der Blick in die Zeit nach dem Zusammenbruch des Ostblocks. Gemäß der Grundregel, dass Demokratien untereinander nicht Krieg führen, lag es damals aus Sicht vor allem der USA nahe, demokratische Reformprozesse in verschiedenen Staaten nicht nur wohlwollend zu unterstützen, sondern auf der Grundlage der damaligen Übermacht der USA und der damit verbundenen Unipolarität des internationalen Systems gezielt voranzutreiben.

Auf diese Weise, so die damalige – inzwischen naiv anmutende – Vorstellung, sei es möglich, sowohl das westliche Demokratiemodell als auch eine marktwirtschaftliche Ordnung zu universalisieren. Auf diese Weise schwang sich „Der Westen“ zum Kämpfer für „das Gute“ auf. Er tat dies allerdings oft genug mit zweifelhaften Methoden: Schließlich musste man sich vor Ort häufig mit Partnern zusammentun, die manches Mal nur das kleinere von zwei Übeln darstellten. Die meisten Konflikte wurden zum einen nur scheinbar gelöst und ließen zum anderen die Zahl der Gegner der Politik des Westens stetig wachsen – von den erzeugten regionalen Instabilitäten ganz zu schweigen.

Für manche Staaten mündete die Hoffnung des Westens, die internationale Politik nach 1990 zu „verwestlichen“



Quelle: Merkel, Wolfgang: Krise der Demokratie? Anmerkungen zu einem schwierigen Begriff, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 40-42/2016, S. 9

Abb. 2: Die eingebettete Demokratie.

und einen weltweiten Siegeszug der liberalen Demokratie zu feiern, also sogar in einen Alptraum: Die Demokratisierungswelle trug sie nicht nach oben, sondern mündete in einen Strudel der Gewalt und der Unfreiheit. Trotz vieler negativer Folgen der damaligen Annahme lässt sich damit feststellen, dass die Prinzipien liberaldemokratischer Herrschaft in fast allen Kulturkreisen nach wie vor Strahlkraft besitzen.

Und das liegt nicht allein an der Hoffnung auf Wohlstand. Vielmehr richten sich viele Hoffnungen gerade auf die institutionellen Grundsätze der liberalen Demokratie – allen voran auf das Ziel, staatliches Handeln solle sich nicht auf die Interessen weniger Mächtiger beziehen, sondern sich den Bedürfnissen breiter Schichten und dem Wunsch der Bevölkerung nach Machtkontrolle und den Gewährleistungen des Rechtsstaates ausrichten. Angesichts dieser Sehnsucht der Menschen nach einem Leben frei von Willkür basieren autoritäre Regime immer auf Zensur und (digital gestützter) Repression. Nur durch diese Mechanismen gelingt es ihnen, offene Debatten oder die politische Forderung nach Machtkontrolle zu unterbinden.

IV. Die Integrationskraft der Demokratie

Angesichts der Erfolgsgeschichte der bundesdeutschen Demokratie liegt es nahe, die Leitfrage zu modifizieren und zu fragen, worauf der Erfolg speziell der bundesdeutschen Demokratie beruht. Eine von mehreren möglichen Antworten muss lauten: ihre Integrationskraft. Diese Integrationskraft musste die junge Bundesrepublik, deren Bürger durchaus demokratiskeptisch eingestellt waren, in vielerlei Hinsicht – nicht zuletzt bei der Integration der zahlreichen Vertriebenen – unter Beweis stellen. Dass sie gelang, hat zweifelsohne auch damit zu tun, dass der Aufbau der bundesdeutschen Demokratie unter günstigen materiellen und weltpolitischen Bedingungen stand. Das Wirtschaftswunder und die Anziehungskraft des Westens, die die einen als Anziehungskraft im Konsum und die anderen als die der Popkultur erlebten, unterstützten die Demokratie in ihrer Integrationskraft enorm.

Vor durchaus ähnlich großen Herausforderungen stand die deutsche Demokratie dann in den Jahren ab 1990. Zwar war die staatliche Einheit Deutsch-

lands mit dem Transfer der Institutionenordnung auf das Gebiet der ehemaligen DDR im rechtlichen Sinne rasch wiederhergestellt. Aber auch in diesem Fall bestand die eigentliche Herausforderung darin, die Bevölkerung der Beitrittsländer mit ihren unterschiedlichen Sozialisationserfahrungen und Einstellungen und ihren völlig anderen Erwartungen an staatliches Handeln in das gesamtdeutsche Gemeinwesen zu integrieren.

In welchem Maße dies gelungen ist und woran es gegebenenfalls gelegen hat, dass es nicht völlig gelang, darüber kann und muss man streiten: Die Umfragen des Sachsen- oder auch das Thüringen-Barometers (Abb. 3) belegen, dass sich ein großer Teil der in der DDR Sozialisierten – durchaus aber auch Angehörige der nachfolgenden Generationen – derzeit mehr denn je als „Bürger zweiter Klasse“ fühlen. Viele Ostdeutsche zeigen sich zudem der Demokratie gegenüber kritischer eingestellt als die Bevölkerung in Westdeutschland – und zwar gegenüber der Demokratie als Herrschaftsform im Allgemeinen, und vor allem gegenüber ihrer tatsächlichen Ausgestaltung in der Bundesrepublik.

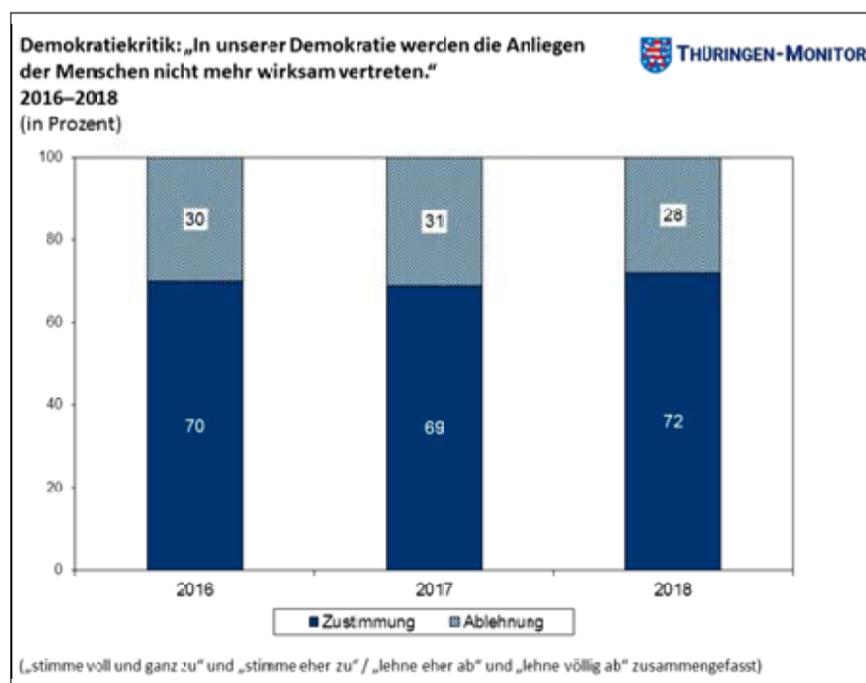


Abb. 3: Demokratiekritik.

Ein möglicher Grund für diese Demokratieskepsis könnte darin begründet liegen, dass diejenigen, die den Sturz des einen Systems miterlebt haben, einen nüchterneren Blick auf unsere politische Ordnung und deren Stabilität haben als die im stabilitätsfixierten Westen Sozialisierten.

Wie lässt sich dieser Befund deuten? Zunächst gilt mit Blick auf die Gegenwart das Gleiche wie für die Zeit nach 1945: Die bundesdeutsche Demokratie entwickelte sich auch aufgrund ihrer Integrationsfähigkeit zum Erfolg. Diese ist und war nicht nur den materiellen Rahmenbedingungen geschuldet, sondern auch den demokratischen Institutionen und Prozessen. Viele Punkte, die im Folgenden genannt werden, stimmen nicht zufällig mit denen der eingebetteten Demokratie überein.

Als „günstige Rahmenbedingungen“ sind vor allem zu nennen: Die zentripetalen, also zur Mitte ausgerichteten, Wirkungen des Wahl- und Parteiensystems, allen voran die (frühere) Bindungskraft der Volksparteien. Zudem hat unsere Parteiendemokratie immer wieder bewiesen, wie anpassungsfähig sie ist: Die Fünfprozenthürde dient zwar vor allem der Handlungsfähigkeit des Parlaments und weniger der Entfaltung kleiner Parteien. Gleichzeitig zeigen die Gründung der Grünen, die Neuformierung der Linkspartei sowie die Erfolge der AfD, dass unsere Parteiendemokratie auf erkannte Lücken in der Programmatik der etablierten Parteien und auf Defizite in der Repräsentation bestimmter politischer Einstellungen zu reagieren in der Lage ist.

Außerdem gewährleistet unsere föderative Ordnung in verschiedener Hinsicht Offenheit: Die föderative Kompetenzverteilung ermöglicht inzwischen gewisse Asymmetrien, also Abweichungen mit Blick auf die Wahrnehmung von Staatsaufgaben. Damit wird sowohl einer Überforderung als auch der Unterforderung einzelner deutscher Länder vorgebeugt. Der deutsche Föderalismus erleichtert es der Opposition im Bund, ihre Alternativprogramme zumindest auf der Landesebene zu realisieren. Ohne diese Möglichkeit wäre es in der Nachkriegszeit womöglich zu einer Radikalisierung der Sozialdemokratie gekommen.

Dass die Integrationskraft der Demokratie des Grundgesetzes und damit unseres politischen Systems demnach als hoch einzuschätzen ist, liegt ebenso darin begründet, dass die Bundesrepub-

Themen „zur Debatte“

Editorial	2
Philosophische Tage 2019	
Demokratie.	
Anspruch und Aufgabe	
Was macht die Demokratie aus? Fünf (überwiegend optimistische) Antworten	
Ursula Münch	1
Eine kleine Geschichte der Demokratie	
Christoph Horn	4
Demokratie im Konnex mit Rechtsstaat und Sozialstaat	
Peter Koller	7
Gefährdungen der Demokratie heute	
Frank Decker	10
Demokratie als globales Erfolgsmodell?	
Michael Reder	13
Europa nach der Wahl	
Zur politischen Lage in Frankreich und Italien	
Noch eine Chance für Macron	
Henri Ménéudier	16
Das Erstarren der Rechtspopulisten	
Francesco Miano	19
Primat und Synodalität	
Reflexionen über das Verhältnis von Autorität in der Kirche in ökumenischer Perspektive	
	22
Bayerischer Adel	
Lebensgestalter vom Mittelalter bis zur Moderne	
Das Münchner Patriziat im Wandel vom Bürgertum zum Adel	
Michael Stephan	23
Bayerns Adel und der Münchner Hof im Spiegel der Literatur	
Klaus Wolf	26
Blaues Blut und rote Zahlen? Finanzielle Spielräume des bayerischen Landadels im 18. Jahrhundert	
Barbara Kink	29
Bayerns Adel vor der Revolution 1848/49	
Wolfgang Wüst	32
Bayerns Königinnen. Drei evangelische Prinzessinnen werden Königinnen im katholischen Bayern	
Martha Schad	36
Kardinal-Wetter-Preis 2019 in Regensburg	
Laudatio auf den Preisträger	
Erwin Dirscherl	39
Der Heilige Horizont des Herzens. Perspektiven einer trinitarischen Soteriologie	
Markus Weißer	40
Reihe Islam (III)	
„Der Mensch ist wahrlich ein Verlierer!“	
Grundzüge islamischer Anthropologie	
Georges Tamer	43
Haus & Team & Freunde:	47
Impressum	14

Eine kleine Geschichte der Demokratie

Christoph Horn

Auf die moderne Konzeption von Demokratie haben im Lauf der Begriffs- und Ideengeschichte ganz unterschiedliche Faktoren eingewirkt. Um zu verstehen, was Demokratie begrifflich gesehen ausmacht, sollten wir uns darum genauer mit der langen historischen Entwicklung des Demokratieverständnisses befassen. Ein rascher Blick auf die griechische Antike genügt da mit Sicherheit nicht. Man muss sich klarmachen, dass es neben Gemeinsamkeiten des griechischen und des modernen Demokratieverständnisses auch erhebliche Differenzen gibt. Und so ist es wichtig zu sehen, dass man sich, um die moderne Auffassung von Demokratie richtig zu erfassen, auch die Merkmale des Römischen Republikanismus vor Augen führen muss. Danach kommen zwei weitere wesentliche Impulsegeber für unsere Auffassung von liberaler Demokratie zur Sprache: die spätantik-mittelalterlichen Zwei-Reiche-Lehren und die frühneuzeitliche Tradition des utopischen Denkens. Und schließlich wende ich mich noch der typisch neuzeitlichen Verbindung von Demokratie und Menschenrechten zu.

Unsere moderne Bevorzugung der Demokratie richtet sich auf eine politische Organisationsform, die sich deutlich von derjenigen aus dem griechischen Ursprungskontext unterscheidet. Die Griechen verstanden unter einer Demokratie eine ziemlich kleine politische Einheit. Sie umfasste wenige tausend Bürger und sah eine unmittelbare Form der Staatsverwaltung durch das Volk vor. Historisch vertraut sind wir mit dieser Staatsform besonders durch jene Form, in der sie in Athen nach den Reformen des Kleisthenes (508/7 v. Chr.) in Erscheinung trat und zu Lebzeiten des Perikles (ca. 500–429 v. Chr.) ihre Blüte erreichte.

Wesentliche Teile der politischen Macht in der Athenischen Demokratie lagen in den Händen einer häufig zusammmentretenden Volksversammlung (*ekklësia*), in der jeder freie männliche Erwachsene mitberaten, mitstimmen und für jedes Amt kandidieren durfte. Dazu wurden aufwändige Sitzungen abgehalten, die mit komplizierten Prozeduren der Meinungsbildung, Entscheidungsfindung und Ämtervergabe verbunden waren. Es handelte sich um eine personell, finanziell und zeitlich aufwändige Form direkter Demokratie, die jedoch gleichzeitig elitär orientiert und menschenrechtlich problematisch war, da sie Sklaven und Frauen grundsätzlich ausschloss. Ein schwaches repräsentatives Element besaß die Athenische Demokratie in ihrer Ratsversammlung (*boulê*), in welcher 500 Abgeordnete Diskussionsvorlagen für die *ekklësia* erarbeiteten. Das Gerichtswesen lag wiederum in den Händen von Bürgern, die durch ein Losverfahren zu Richtern in Volksgerichten (*dikastêria*) bestellt wurden.

I. Herodot und Thukydides

Andererseits bestehen auch wichtige Hinsichten, in denen moderne Demokratien mit jener Staatsform übereinstimmen, die im Athen des 5. und 4. Jahrhunderts herrschte. Dies zeigt sich an zwei zeitgenössischen Dokumenten, in denen positive Einschätzungen von Prinzipien und Wirkungen auftauchen, die man bis heute für die Demokratie geltend macht.



Prof. Dr. Christoph Horn, Professor für Praktische Philosophie und Philosophie der Antike an der Universität Bonn

[a] In Herodots *Historien* finden wir eine der ältesten überlieferten Belegstellen für den Begriff Demokratie (VI 43). Auch ist es Herodot, der uns die älteste Verfassungsdiskussion der Theoriegeschichte überliefert (III 80-82). Er lässt einen Verteidiger der Demokratie folgende Punkte anführen: „Die Herrschaft des Volkes besitzt zunächst einmal die schönste Bezeichnung von allen [Verfassungsformen]: nämlich die der rechtlichen Gleichheit (*isonomiê*). Zweitens weist sie keinen [von den Fehlern] auf, die der Monarch begeht. Sie vergibt Regierungsaufträge durch das Los, sie zieht die Regierung zur Verantwortung, und sie bringt alle Beschlüsse vor die Volksversammlung“ (III 80).

Zudem lastet der von Herodot dargestellte Verteidiger der Isonomie oder Demokratie an der Monarchie an, dass sich Alleinherrscher in ihr mit Notwendigkeit zu Tyrannen entwickeln, welche sich an Leib und Leben sowie an den Gütern ihrer Bürger vergeifern. Somit enthält sein Lob der Demokratie folgende Punkte: Demokratische Staaten stellen rechtliche Egalität unter den Bürgern her, sie vergeben Regierungsämter ohne Ansehen der Person und mit befristeter Amtszeit, sie verbinden politische Funktionen mit dem Prinzip der Rechenschaftsgabe, sie stellen alle wesentlichen Fragen öffentlich zur Diskussion und zur Entscheidung, und sie vermeiden egozentrische Willkürakte, wie sie für Monarchien typisch sind. Dieser bemerkenswerte Text entstammt der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts v. Chr.

[b] Einige Jahrzehnte später verfasste Thukydides sein Geschichtswerk (*Historiae*) über den Peloponnesischen Krieg (431–404 v. Chr.), in welchem er Perikles im Rahmen der berühmten Gefallenrede folgende Feststellungen über die demokratische Verfassung Athens in den Mund legt: „Die Staatsverfassung, die wir haben, richtet sich nicht nach den Gesetzen anderer, viel eher sind wir selbst für manchen ein Vorbild, als dass wir andere nachahmten. Mit Namen heißt sie, weil die Staatsverwaltung nicht auf wenige, sondern auf die Mehrheit ausgerichtet ist, Demokratie. Es

lik eher eine Konsens- denn eine Mehrheitsdemokratie darstellt: Die Integrationskraft einer derartigen „nichtmajoritären“ Demokratie ist beachtlich. Ihre Prozesse tragen dazu bei, dass meinungsverschiedene Gruppen dennoch koexistieren können. Eine klassische Mehrheitsdemokratie, in der deutlich weniger gewaltenhemmende Mechanismen eingebaut sind und deren Wahlsystem klare parlamentarische Mehrheiten begünstigt, „bezahlt“ die damit meist verbundene größere Handlungsfähigkeit mit der Geringachtung der jeweiligen politischen Minorität.

Wie die Integration der DDR in das vereinigte Deutschland zu beurteilen ist, wird im dreißigsten Jahr des Mauerfalls bzw. der Vereinigung intensiver denn je debattiert: Aus staatsrechtlicher und verfassungspolitischer Sicht zeigt sich die neuerliche Anpassungsfähigkeit unserer Verfassungsordnung. Vielleicht, so könnte man mutmaßen, ist das Grundgesetz sogar zu anpassungsfähig: Schließlich hat es den Westdeutschen die Illusion ermöglicht, dass sich nur die Neubürger anpassen müssten und die alte Bundesrepublik einfach so weitermachen könnte wie bisher. Aus ökonomischer Sicht ist die Integration der fünf neuen Länder nur bedingt gelungen. Die ostdeutsche Wirtschaft leidet bis heute darunter, dass hier in erster Linie Zweigstellen, Montage-Einrichtungen westdeutscher und ausländischer Unternehmen und Konzerne ansässig sind. Unter den 500 größten deutschen Unternehmen haben weniger als zehn ihren Firmensitz in Ostdeutschland, und die wenigen mittelständischen Unternehmen sind kaum expansionsfähig. Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass der Wortschatz des Marxismus-Leninismus gerade in Ostdeutschland durchaus wieder Anklang und Anwendung findet.

Spätestens seit der Bankenkrise stößt die Kritik an der mit dem sogenannten Neo-Liberalismus einhergehenden Entsolidarisierung oder an der Macht- und Eigentumskonzentration wieder auf breite Zustimmung in der Bevölkerung. Derlei kritische Stimmen sind sowohl aus dem linken als auch dem rechten politischen Spektrum zu vernehmen, und wir alle können beobachten, dass die Globalisierungsgegner den Ausbruch einer Pandemie zum Anlass für ihre grundlegende Kritik vor den Auswirkungen der weltweiten Arbeitsteilung nehmen. Dass die globalisierungsbedingten Wohlstandsgewinne Chinas und Indiens vor allem auf Kosten der alten Industriestaaten stattfinden, bestätigen auch etablierte Wirtschaftsforschungsinstitute: Ostdeutschland erlebt die negativen Folgen dieser Veränderungen ausgeprägter als der Westen.

Angesichts der zum Teil fundamentalen Kritik an den ökonomischen wie politischen Verhältnissen, sowie den während der Vereinigung gemachten Erfahrungen fällt es den politisch Verantwortlichen ebenso wie der Politischen Bildung gelegentlich schwer, den Bürgern eine für unser deutsches Staatswesen zentrale Einsicht zu vermitteln: Demokratie verspricht viel, aber sie kann kein gutes Leben versprechen. Selbstbestimmung kann gelingen oder scheitern. Das gehört mit zur Offenheit der liberalen Demokratie.

V. Die der Demokratie innewohnende Billigung von Vielheit und Vielfalt

Die Hinweise auf die integrative Wirkung gerade auch der bundesdeutschen Demokratie sollen nicht den Eindruck erwecken, diese sei mit der Herstellung von Einheit gleichzusetzen. Ganz im Gegenteil, Demokratien besitzen per se keine „innere Einheit“ (Christoph Möllers), und es wäre verkehrt, sie zum Ziel zu erklären. Zur Demokratie gehört die

Einsicht, dass sie zwar immer wieder Integrationsleistungen vollbringen muss, aber diese Integration kein letztes Ziel haben kann. Liberale Gesellschaften sind „Möglichkeiten suchende und Chancen eröffnende Gesellschaften“ (Wolfgang Kersting); einen vorgezeichneten geschichtlichen Weg kennen sie nicht. Vielmehr ist gerade ihre Offenheit für Veränderungen und für die Aufnahme unterschiedlicher Gruppen von Bürgern, also die Inputoffenheit und Responsivität, ein immenser Vorteil der freiheitlichen Demokratie.

Eine derartige auf „letzte Ziele“ verzichtende Staatsform ist anspruchsvoll und für ihre Bürger anstrengend. Gerade in Zeiten massiver technischer und globaler Veränderungen und Bedrohungen sowie von Bedrohungen durch eine Pandemie können die immanenten Anforderungen einer liberalen Gesellschaft, die den Staat eben nicht für alles haftbar macht, die Empfänglichkeit für populistische Botschaften schüren. Die Offenheit und Wandlungsfähigkeit der Demokratie kann auch überfordern.

Ingolfur Blühdorn konstatiert ein widersprüchliches Verhalten der Bürgerschaft: Zum einen wollen viele nicht in die Pflicht als Staatsbürger genommen werden. Sie wenden sich dem Privaten und dem eigenen Fortkommen zu. Politische Partizipation wird an „Serviceprovider“ wie Nichtregierungs-Organisationen oder zivilgesellschaftliche Gruppen abgegeben. Zum anderen zeigen sich viele Bürger in ihren Ansprüchen und Erwartungen bezüglich ihrer Selbstbestimmung und Freiheit zunehmend kompromisslos. Der Anspruch auf Selbstbestimmung steigt ebenso wie die Forderung nach Mitgestaltung; letzterer korrespondiert aber nicht durchgängig mit der Bereitschaft, dann auch die Ergebnisse der Mitwirkung anderer hinzunehmen.

Angesichts dieser zum Teil paradoxen Erwartungen verwundert es nicht, dass es gerade den Volksparteien, deren Charakteristikum ja eigentlich darin besteht, unterschiedliche Milieus anzusprechen, schwerfällt, diese Komplexität und Pluralität von Einstellungen und Positionen zu verarbeiten. Die Flüchtlings- oder Klimapolitik nimmt für viele Bürger (zumindest vor der Coronakrise) einen dominierenden Stellenwert ein. Dabei gerät man leicht in einen Konflikt: Die eigene Positionierung in diesen zentralen Fragen ist nämlich nicht immer mit der Position jener Partei vereinbar, der man sich in anderen Fragen nahe fühlt. Das führt zu einer gewissen Zerrissenheit, die dann die Bereitschaft schmälert, politische Verantwortung an Kandidaten zu delegieren oder sogar einer Partei beizutreten. Blühdorn spricht in diesem Zusammenhang von der „paradoxe(n) Gleichzeitigkeit von Erosion und Radikalisierung demokratischer Wertvorstellungen“.

Trifft diese Beobachtung zu, dann stehen Demokratien und das, was die Demokratie ausmacht, vor einer großen Herausforderung: Schließlich haben funktionierende Demokratien stets etwas von einer selffulfilling prophecy (Christoph Möllers). Sobald die Coronakrise überwunden ist, wird offensichtlich werden, dass die Bewährungsprobe für unsere Demokratie nicht nur darin bestand, die Pandemie zu bewältigen. Vielmehr wird sich dann auch zeigen, ob die Bürgerinnen und Bürger ebenfalls etwas aus der Krise gelernt haben: Dass wir ein widerstands- und handlungsfähiges politisches System haben, das nicht nur in der Krise besser funktioniert, wenn ihm Vertrauen entgegengebracht wird und das dieses Vertrauen zudem verdient. □

haben aber nach den Gesetzen in den persönlichen Angelegenheiten alle das gleiche Recht, nach der Würdigkeit aber genießt jeder – wie er eben auf irgendeinem Gebiet in Ansehen steht – in den Angelegenheiten des Staates den Vorzug weniger aufgrund eines regelmäßigen Wechsels [in der Bekleidung der Ämter], sondern aufgrund seiner Tüchtigkeit. Ebenso wenig wird jemand aus Armut, wenn er trotzdem für die Stadt etwas leisten könnte, durch seine unscheinbare Stellung daran gehindert. Frei leben wir als Bürger im Staat und frei vom gegenseitigen Misstrauen des Alltags, ohne gleich dem Nachbarn zu zürnen, wenn er sich einmal ein Vergnügen macht, und ohne unseren Unmut zu zeigen, der zwar keine Strafe ist, aber doch durch die Miene kränkt. Wie ungezwungen wir aber auch unsere persönlichen Dinge regeln, so hüten wir uns doch im öffentlichen Leben, allein aus Furcht, vor Rechtsbruch – in Gehorsam gegen Amtsträger und Gesetze, hier vor allem gegen solche, die zum Nutzen der Unterdrückten erlassen sind, und die ungeschriebenen, deren Übertretung nach allgemeinem Urteil Schande bringt“ (II 37.1-3; Übers. Vretska/Rinner).

Auch Perikles' Rede ist ein bemerkenswertes Dokument. Aus seinen Worten sprechen zunächst Stolz und Selbstbewusstsein über die progressive Sonderstellung Athens, das seinen eigenen, von anderen vielfach imitierten Weg geht. Sodann hebt Perikles die Orientierung dieser Staatsform an der Mehrheit hervor, womit sowohl das Mehrheitsprinzip (als Entscheidungsregel) als auch der Gemeinnutzen (als Staatsziel) gemeint sein können. Davon unberührt ist nach Perikles das Leistungsprinzip, das nicht-egalitär und bereichsspezifisch gilt.

Entkoppelt sind in der von Perikles gerühmten Athenischen Demokratie das rechtlich-politische Gleichheitsprinzip und der bereichsspezifische Konnex von Leistung und Verdienst; ebenfalls voneinander losgelöst sind das Besitzprinzip und die Grundsätze der Ämtervergabe. Überdies wird herausgestrichen, dass in Athen Liberalität und Toleranz herrschen, und zwar im Sinn von Bürgertugenden: Die Bürger nehmen im Verhältnis zueinander Haltungen der Nachsicht und des Wohlwollens ein; erforderlich sind diese Haltungen vor dem Hintergrund ihrer unterschiedlichen Präferenzen und Lebensstile. Sodann wird der politische Gehorsam akzentuiert, d. h. die Loyalität der Bürger gegenüber den Spielregeln und den demokratisch zustande gekommenen Einzelentscheidungen. Und schließlich betont Perikles den Respekt der Athener gegenüber den ‚ungeschriebenen Gesetzen‘ (*agraphoi nomoi*), seien damit nun gewohnheitsrechtlich-konventionelle oder allgemein menschliche moralische Standards gemeint.

II. Platon und Aristoteles

Von der vereinfachten Vorstellung ausgehend, dass die Demokratie die ungebildete, charakterlich instabile Bevölkerung in einen despotischen Regentenstatus befördert, haben demgegenüber Platon und Aristoteles die Demokratie kritisch beurteilt. Platons Demokratie-Kritik in der *Politeia* wirkt ausgesprochen karikaturhaft; er vermutet, es komme aufgrund der demokratiertypischen Abschaffung jeglichen Zwangs zu einer ungezügelten, anarchischen Freiheit (555b–562a). Die von ihm favorisierte herausgehobene Rolle des Philosophen im Staat fasst Platon in das Bild des Steuermannes, der das Staatsschiff mit seiner nautischen Kompetenz vollkommen lenken könnte (488b–489a). In seinem *Politikos* erhält die Demokratie

immerhin einen Mittelrang bei der vergleichenden Bewertung der Staatsverfassungen.

Aristoteles legt in seiner *Politik* der Demokratie zur Last, sie sei zu sehr an Volksabstimmungen und zu wenig an der Gesetzesbefolgung ausgerichtet (IV 7). In diesem von Platon und Aristoteles gemeinsam vorgebrachten Einwand scheint ein berechtigter Kern zu liegen. Was beide Philosophen dieser Staatsform vorwerfen, ist, dass sie sich bei politischen Entscheidungen mehr auf Rhetorik als auf Expertenwissen stützt, zu populistischen Kurzschlüssen neigt und bei ihren Amtsträgern zu wenig Wert auf gute Charaktereigenschaften legt. Man kann diesen Kritikpunkt als die Zurückweisung eines politischen Voluntarismus bezeichnen. Es wirkt gut nachvollziehbar, dass sich willkürlich getroffene Einzelfallentscheidungen verglichen mit einer politischen Prinzipienorientierung, die in Institutionen und Prozeduren ihren Niederschlag findet, häufig nachteilig auswirken.

Ein Konzept, das dem Kontext der römischen Verfassungstheorie entstammt, erlangte in der Neuzeit eine vergleichbar hohe Bedeutung wie der griechische Demokratiebegriff (und ging dann häufig Verbindungen mit diesem ein): die Idee der Republik. Man verband damit zum einen den Gedanken einer allgemeinen Bürgerbeteiligung (der Staat ist nach republikanischer Auffassung eine ‚öffentliche Angelegenheit‘), zum anderen eine strikte Prinzipienorientierung und Regeleinhaltung: Die römischen Spitzenbeamten (*magistratus*), insbesondere die Konsuln, waren unter strenge Regulative der Gesetzesbefolgung und der Machtbegrenzung gestellt; charakteristisch hierfür sind etwa der Grundsatz des jährlichen Amtswechsels (Annuität) oder der wechselseitigen Amtsaufsicht (Kollegialität).

Das Konsulat wurde ebenso wie die anderen Ämter nach Grundsätzen der Würde und Eignung und aufgrund einer Wahl vergeben. Bereits in der Antike waren es überdies zwei weitere Merkmale, in denen man die Ursache für den erstaunlichen Aufstieg Roms zur Weltmacht erblickte: die römische Mischverfassung und das integrative Traditionsbewusstsein. Es war der griechische Historiker Polybios, der als erster die Besonderheit der Römischen Republik darin sah, dass sie die besten Elemente aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie in sich vereinige, weswegen sie allen Bevölkerungsgruppen gerecht werde und einen hohen Stabilitätsgrad erreiche (*Historien* VI).

Die Konsuln repräsentieren das monarchische Prinzip, der Senat steht für das aristokratische Element und die Volksversammlung für den Aspekt der Demokratie. In *De re publica* I hat Cicero diese Darstellung des altrömischen Staates als einer Mischverfassung (*permixta conformatio rei publicae*) aufgegriffen und dieser Staatsform bescheinigt, sie erreiche ein einzigartiges Maß an Fairness (*aequalitas*) und Stabilität (*firmitudo*). Hinzu kommt, dass römische Historiker und Staatstheoretiker die politische Größe immer wieder damit in Verbindung brachten, dass die Bürger ein hohes Maß an Loyalität und Identifikation mit dem Staat besaßen, weil sie sich mit der freiheitlichen und partizipatorischen Tradition der Vorfahren (*mos maiorum*) identifizierten.

III. Rousseau und Kant

In der frühneuzeitlichen Theoriebildung spielte die Nachwirkung des römischen Republikanismus sogar eine wichtigere Rolle als das Vorbild der athenischen Demokratie, wie man an den Beispielen Rousseau, Kant und Madison



Foto: akg-images

Der Historiker Thukydides – diese Büste steht im Archäologischen Museum von Neapel – wirkte im späten 5. Jahrhundert vor Christus in Athen. In seinem Werk über den Peloponnesischen Krieg legt er dem athenischen Staatsmann

Perikles folgende zentrale Aussage in den Mund: „Mit Namen heißt sie, weil die Staatsverwaltung nicht auf wenige, sondern auf die Mehrheit ausgerichtet ist, Demokratie.“

belegen kann. Das Ideal einer Republik ist bei Rousseau direkt mit zwei wesentlichen positiven Neuprägungen verknüpft: dem Begriff der Volkssouveränität und dem der *volonté générale*. In *Du contrat social* (1762; II 4 und IV 2) postuliert Rousseau eine republikanische Staatsordnung, die die Freiheit, mit der alle Menschen bei ihrer Geburt ausgestattet seien, auch unter staatlichen Bedingungen zu bewahren vermag; darin soll sich eine Republik von den zeitgenössischen Monarchien unterscheiden, die einseitige Herrschafts- und Unterdrückungsordnungen darstellen. Für die Staatsetablierung nimmt Rousseau wie Hobbes an, alle Vertragsschließenden müssten beim Übergang vom Natur- in den Staatszustand ihre Freiheiten abtreten, meint aber, sie erhielten sie dadurch zurück, dass in einem bestmöglichen Staat das Volk der Souverän, d. h. der ungeteilte Machthaber, sei.

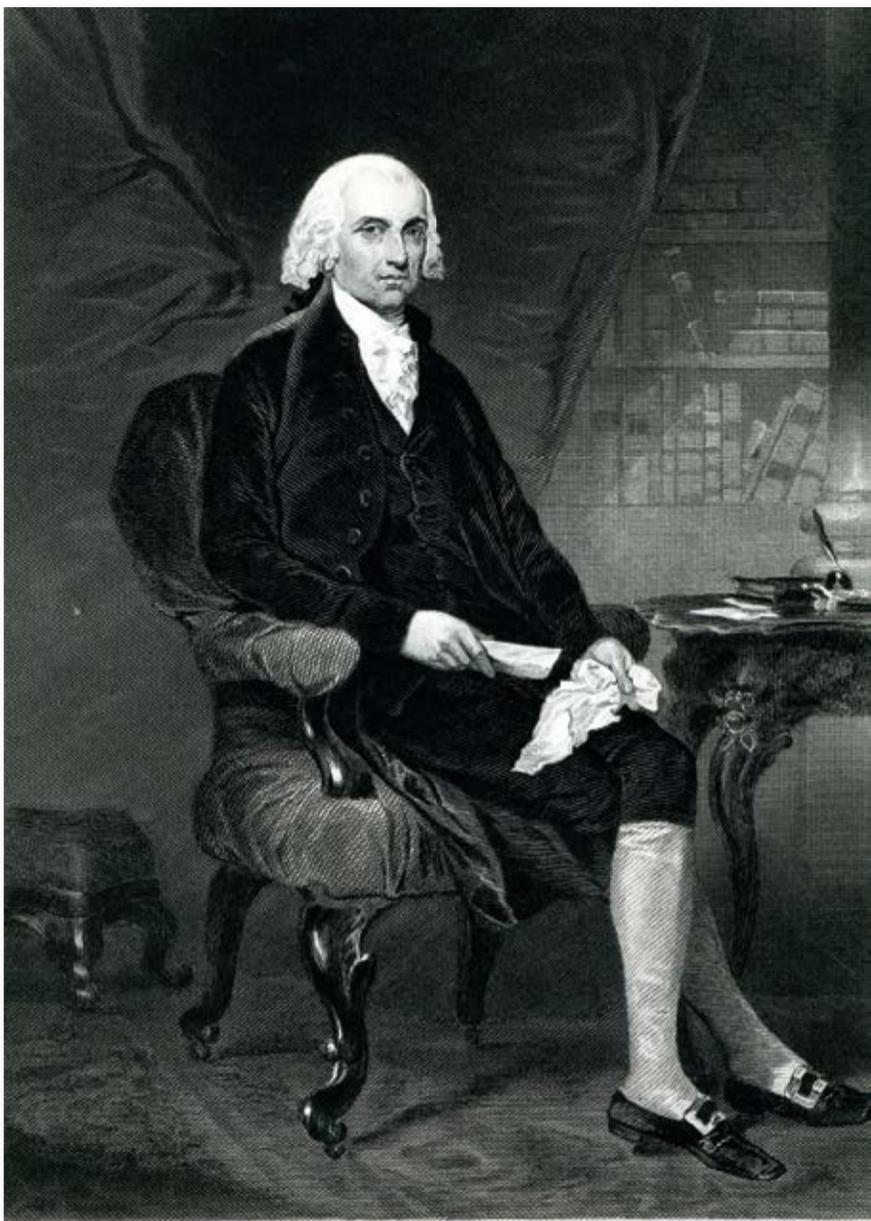
Politische Machtausübung und Gesetzesherrschaft sollen nämlich dann die Freiheit nicht beschränken, wenn sie im Interesse des Ganzen praktiziert werden. Legitime Herrschaft gilt für ihn als Ausdruck des Gemeinwillens (*volonté générale*); unter diesem versteht Rousseau nicht die Summe oder ein Amalgam von Individual- und Partikularinteressen (das wäre eine *volonté de tous*), sondern die Orientierung am gemeinsamen Guten.

Auch Kants normatives Staatsideal heißt Republik; während er die Demokratie dafür tadelt, dass sie zwingend zu

einem Despotismus führe. In der Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) unterscheidet Kant zwischen zwei Blickwinkeln, unter denen man Staatsformen thematisieren kann: zwischen der Form der Beherrschung (*forma imperii*) und der Form der Regierung (*forma regiminis*). Die erste Perspektive ergibt sich aus der Frage, wie viele Personen herrschen; je nach Anzahl der an der Macht Beteiligten kann man von Autokratie, Aristokratie oder Demokratie sprechen.

Die zweite Perspektive hängt mit der Frage zusammen, ob ein Staat seine Machtvollkommenheit republikanisch oder despotisch gebraucht; republikanische Verfassungen trennen Exekutive und Legislative, stellen also die ausführende Gewalt unter den allgemeinen Willen (Ak. VIII 352 f.). Kant selbst favorisiert eine Herrschaft möglichst weniger Personen, die aber im Sinn eines Republikanismus unter Regeln des Gemeinwohls gestellt ist.

Selbst eine der Gründungsfiguren der Vereinigten Staaten, James Madison, verwendet in den *Federalist Papers* (1787–88) den Demokratiebegriff mit Zurückhaltung und kennzeichnet die USA stattdessen als eine Republik. Versteht man jedoch unter Demokratie eine Staats- oder Herrschaftsform, die sich auf das Prinzip des Gemeinwillens oder der Volkssouveränität stützt, so lässt sich der Republikanismus bei Rousseau, Kant und Madison durchaus auf die Demokratietheorie übertragen.



James Madison

Foto: akg-images

James Madison (von 1809 bis 1814 der 4. Präsident der USA) war einer der wichtigsten Autoren der amerikanischen Verfassung. In einem der zentralen Vorbereitungsdokumente, den

Federalist Papers (1787–88), verwendet er – wir sehen ihn auf einem zeitgenössischen Stich – den Demokratiebegriff mit Zurückhaltung und kennzeichnet die USA stattdessen als eine Republik.

IV. Augustinus und Luther

Aus der langen Theoriegeschichte der Staatsideen und Verfassungsformen seien noch zwei weitere wesentliche Stationen erwähnt: die christlichen Zwei-Reiche-Konzeptionen und die Tradition des Utopismus. Beide haben historisch betrachtet einen bemerkenswerten Beitrag zur Entstehung der liberalen Demokratie geleistet.

Die Vorstellung, der Mensch gehöre als Bürger zwei grundverschiedenen Reichen an, einem irdischen und einem himmlischen oder einem weltlichen und einem geistlichen Reich, ist eine Idee, die bereits in den antiken Naturrechtsideen und im Platonismus eine gewisse Rolle spielt. Eine beherrschende Stellung erlangte sie in der christlichen Staatsphilosophie, wo man sie hauptsächlich aus zwei neutestamentlichen Textpassagen ableitete, die zueinander in einem gespannten Verhältnis stehen: Zum einen schreiben die Evangelien Jesus die Aussage zu, man solle dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist (Mt 22,21; Mk 12,17; Lk 20,25). Und zum anderen konstatiert

Paulus, man müsse als Christ der staatlichen Ordnung Gehorsam entgegenbringen, da sie von Gott eingesetzt sei und in Gottes Dienst stehe (*Römer* 13,1-7).

Man fragt sich mit Blick auf diese beiden Texte, ob eher eine Separation oder eher eine Einheit der religiösen und der politischen Sphäre zu denken ist. Wie immer man die Qualität dieser Interpretation beurteilen mag: Im lateinischen Westen bildete sich in der christlichen politischen Theorie eine Richtung heraus, die man nach dem Kirchenvater Augustinus (354-430 n. Chr.) als *politischen Augustinismus* bezeichnet und die unterschiedliche Spielarten einer Zwei-Reiche- oder Zwei-Schwerter-Lehre enthält. Augustinus selbst vertrat in seiner Schrift *De civitate dei* eine stark philosophisch orientierte Version dieser Vorstellung: Danach gehört jeder Mensch aufgrund seiner moralischen Orientierung genau einem der beiden Reiche an, der *civitas caelestis* (der himmlischen Stadt) oder der *terrena civitas* (der irdischen Stadt).

Hiermit ist keine institutionelle Mitgliedschaft gemeint, sondern eine

moralische Gruppenzugehörigkeit, die Konsequenzen für die Erwählung oder Verwerfung des Menschen durch Gott besitzen soll. Die Zwei-Reiche-Lehre erhält auf diese Weise eine spiritualisierte und moralisierte Form. Nach Augustinus lässt sich weder die himmlische Stadt mit der (moralisch teilweise fragwürdigen) Kirche gleichsetzen noch die irdische Stadt mit der politischen Herrschaftsordnung (der ja nicht nur die moralisch unvollkommenen, sondern alle Bürger unterliegen). Kirche und Politik bestehen jeweils aus Angehörigen der zwei Reiche; sie bilden einen Mischkörper aus beiden Gruppen (*corpus permixtum*). Die besondere Pointe dieses Ansatzes liegt darin, dass die Politik religiöse Forderungen und Gebote nicht sinnvoll gewährleisten kann. Religion und Staat müssen prinzipiell voneinander getrennt werden.

In Spätantike und Mittelalter besaß die genaue Auslegung dieser Konzeption deswegen eine besondere Brisanz, weil sie für die Kompetenzzuweisung von geistlicher und weltlicher Autorität, von Kirche und Staat sowie des Papstes und des Kaisers maßgeblich war. Innerhalb der mittelalterlichen Wirkungsgeschichte lassen sich zahlreiche Varianten des politischen Augustinismus unterscheiden, und zwar besonders im Zusammenhang mit dem Investiturstreit in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Separation oder Einheit von Religion und Politik bilden seit dieser Zeit ein Dauerthema der westlichen Staatstheorie.

Eine brisante Rolle spielt die Zwei-Reiche-Lehre beispielsweise in der politischen Theologie Martin Luthers (1483–1546). In seiner Schrift *Von weltlicher Obrigkeit* (1523) ist Gott der Herr zweier Reiche, deren Regentschaft zum einen Christus und zum anderen der Kaiser innehaben; Luther tat sich aufgrund seiner Konzeption schwer, legitime politische Forderungen von illegitimen zu unterscheiden, wie der Fall der Bauernkriege zeigt. Für die europäische Moderne ist die Zwei-Reiche-Konzeption insofern von erheblicher Bedeutung, als sich in ihr die Trennung von Kirche und Staat, von Religion und Gesellschaft abzeichnet.

V. Thomas Morus und andere Utopien

In der älteren Theoriegeschichte zum Problem staatlicher Verfassungen bilden ferner Utopien und Idealstaatsentwürfe ein wichtiges Teilthema. Der sachliche Grund dafür liegt auf der Hand: Sobald normative Zielvorstellungen diskutiert werden, stellt sich die weitergehende Frage, wie ein normatives Optimum des menschlichen Zusammenlebens auszu-sehen hätte. Seit dem epochalen Werk *Utopia* (1516) von Thomas Morus (1478–1535) hat sich für solche Idealstaatsentwürfe der Begriff der Utopie eingebürgert. Bei Morus' Entwurf handelt es sich um die Utopie einer idealen Inselgesellschaft, die in kritischer und satirischer Absicht den Zuständen des zeitgenössischen England gegenübergestellt wird.

Morus spielt dabei mit der im Englischen bestehenden Homophonie von ‚utopia‘ (=nicht-existenter Ort) und ‚euphoria‘ (=vorzüglicher Ort). In Morus' Utopie spielen zum einen konservative Vorstellungen von einer optimalen agrarischen Wirtschaftsform eine Rolle, zum anderen aber auch die progressive Idee einer Auflösung des Privateigentums und einer kostenlosen staatlichen Verteilung aller Güter und Produkte. Beginnend mit Morus' Buch zieht sich durch die Geschichte utopischen Denkens eine Linie, die aus den Motiven des radikalen Egalitarismus, des Anarchismus und des Güterkommunismus besteht.

Offenbar kann man Utopien aus zwei sehr unterschiedlichen Perspektiven formulieren: Einerseits lässt sich das Überlegen ganz von Realitätsbedingungen loslösen; Vorstellungen von einem best-möglichen sozialen Zustand mögen in diesen Fällen etwa auf religiösen Prämissen beruhen oder sich auf frei erfundene technische Fortschrittshoffnungen stützen. Sie stellen dann bloße Gegenbilder zur aktuellen sozialen Wirklichkeit dar, die immerhin einigen heuristischen Wert haben können.

Zum anderen kann man an den Realitätsbedingungen festhalten und dennoch fragen: Wie müsste ein Staat beschaffen sein, damit er unseren maximalen Hoffnungen, unseren weitestgespannten Erwartungen mit Blick auf Gerechtigkeit, Wohlstand oder das Glück aller Individuen (oder was wir uns sonst wünschen mögen) entsprechen könnte? Auf eine politische Umsetzung bezogen sind dagegen solche Utopien, die sich in ein greifbares Verhältnis zu den aktuellen politischen Zuständen setzen und durch nicht zu weitreichende Änderungen der gegenwärtigen Situation zu erreichen wären; dazu zählen etwa im vorrevolutionären Frankreich des 18. Jahrhunderts die regimekritischen Utopien von Fénelon oder des Abbé de Saint Pierre. In der Mehrzahl der Entwürfe handelt es sich um Ideen zu einer starken Form von Republikanismus oder Demokratie.

In der Geschichte utopischer Staatsentwürfe kann man ferner zwischen Raumutopien und Zeitutopien unterscheiden: also solchen, die an anderen Schauplätzen (evtl. in exotischen Ländern) spielen, und solchen, die ihre Kontrastwirkung aus der Verlegung der Perspektive in eine andere Epoche beziehen. Dabei sind rückwärtsgewandte von zukunfts-gewandten Utopien voneinander abzugrenzen. Weiter ist zu berücksichtigen, dass man den Utopie-Begriff keineswegs immer positiv aufzufassen braucht. Im 20. Jahrhundert tritt in grundlegender Opposition zur gesellschaftskritischen oder normativen Utopie die bedrohliche oder negative Dystopie auf den Plan, wie man sie aus den albraumartigen Zukunftsvisionen in Aldous Huxleys *Brave New World* und aus George Orwells *Nineteen Eighty-Four* kennt. Hinzu kommt, dass man den Utopie-Begriff nicht selten gering-schätzig und pejorativ verwendet.

Innerhalb der Theorietradition des Sozialismus war es Friedrich Engels, der in seiner Schrift *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1882) dem Ausdruck utopisch die negative Einfärbung des Naiven, Blauäugigen oder Illusorischen verliehen hat. Damit versucht er die wissenschaftliche Zugangsart gegenüber der literarischen Darstellungsform der älteren Sozialutopien aufzuwerten. Es war daher ein bewusster Gegenakzent, den Ernst Bloch (1885–1977) mit der Verteidigung der Kategorie des Utopischen setzte. Blochs Werk *Das Prinzip Hoffnung* (1959) verfolgt die Tradition des utopischen Denkens durch die gesamte philosophische, religiöse, literarische und politische Geistesgeschichte; dabei fasst Bloch das Utopische als das permanent vorhandene positive Potential für einen sozialen Wandel auf.

Von Platon stammt die früheste Idealstaatsutopie und in Verbindung damit die älteste eingehende Schilderung fehlentwickelter Verfassungen, die erste ‚Pathologie der Staatsformen‘ (*Politeia* VIII 545c-IX 580b). Doch vielleicht muss er selbst als geistiger Urheber der problematischsten aller Staatsformen gelten: als Erfinder des Totalitarismus. Zumindest hat Karl Popper in seinem einflussreichen Werk *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (1945) eine Reihe von Elementen, die als Merkmale des

Totalitarismus gelten können, in der Platonischen *Politeia* ausfindig machen wollen: Kollektivismus und Militarismus, Eugenik und Rassismus, politische Propaganda und Historizismus (d. h. die Auffassung, es gebe einen objektiven, prognostizierbaren Geschichtsverlauf). Ob Platons Staatsentwurf tatsächlich totalitär ist, ist ein bis heute kontrovers diskutiertes Problem.

VI. Die Idee der Menschenrechte

Abschließend ist es wichtig zu sehen, dass es einen Faktor unseres modernen Demokratieverständnisses in Antike und Mittelalter tatsächlich gar nicht gibt, nämlich die *Idee der Menschenrechte*. Weder existierte im Altertum (oder im Mittelalter) ein präzises Äquivalent für den Ausdruck Menschenrechte, noch gibt es einschlägige theoretische Reflexionen bei einem der Philosophen, noch finden wir irgendeine politisch-soziale Bewegung, die sich der

Menschenrechtskataloge liegen uns aus dem Altertum weder im Sinn von individuellen Schutz- oder Abwehrrechten gegen den Staat vor noch gar im Sinn von Teilnahmerechten oder Sozialrechten.

Idee der Menschenrechte verschrieben hätte. Dazu fehlt es u. a. an der universalistischen Perspektive, aber auch an der Idee der Menschenwürde. So wurde etwa ein Abolitionismus, also die Forderung nach grundsätzlicher Abschaffung der Sklaverei, in der Antike weder philosophisch noch politisch je vertreten, nicht einmal von aufständischen Sklaven selbst. Menschenrechtskataloge liegen uns aus dem Altertum weder im Sinn von individuellen Schutz- oder Abwehrrechten gegen den Staat vor noch gar im Sinn von Teilnahmerechten oder Sozialrechten.

Hingegen spielt die Forderung nach Sicherstellung grundlegender Menschenrechte eine erhebliche Rolle, die in politischen Bewegungen des 18. Jahrhunderts, besonders der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und

der Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution, ihren Höhepunkt erreicht.

So schreibt Thomas Jefferson in der *Unabhängigkeitserklärung der USA* (4. Juli 1776): „Folgende Wahrheiten erachten wir als selbstverständlich: dass alle Menschen gleich geschaffen sind; dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind; dass dazu Leben, Freiheit und das Streben nach Glück gehören; dass zur Sicherung dieser Rechte Regierungen unter den Menschen eingerichtet werden, die ihre rechtmäßige Macht aus der Zustimmung der Regierten herleiten; dass, wenn irgendeine Regierungsform sich für diese Zwecke als schädlich erweist, es das Recht des Volkes ist, sie zu ändern oder abzuschaffen und eine neue Regierung einzusetzen und sie auf solchen Grundsätzen aufzubauen und ihre Gewalten in der Form zu organisieren, wie es zur Gewährleistung ihrer Sicherheit und ihres Glücks geboten zu sein scheint. Gewiss gebietet die Vorsicht, dass seit langem bestehende Regierungen nicht um unbedeutende und flüchtige Ursachen willen geändert werden sollten, und demgemäß hat noch jede Erfahrung gezeigt, dass die Menschen eher geneigt sind zu dulden, solange die Übel noch erträglich sind, als sich unter Abschaffung der Formen, die sie gewöhnt sind, Recht zu verschaffen. Aber wenn eine lange Reihe von Missbräuchen und Übergriffen, die stets das gleiche Ziel verfolgen, die Absicht erkennen lässt, sie absolutem Despotismus zu unterwerfen, so ist es ihr Recht, ist es ihre Pflicht, eine solche Regierung zu beseitigen und sich um neue Bürgen für ihre zukünftige Sicherheit umzutun.“

Mehrheitlich fasste man im 18. Jahrhundert die Forderung nach einer Gewährleistung von Menschenrechten als Forderung des *Republikanismus* auf. Diesen Punkt in dem Demokratiebegriff zu integrieren, ist ein Phänomen des 20. Jahrhunderts. Wir würden heute mit Sicherheit dem Aspekt der Rechtsstaatlichkeit und der Grundrechtsorientierung ein ebenso großes Gewicht in der systematischen Formulierung des Demokratiebegriffs beimessen wie der politischen Partizipation des Volkes. In Zeiten der Gefährdung der Demokratie durch unterschiedliche Formen des Populismus scheint dies besonders hervorhebenswert zu sein. □

Demokratie im Konnex mit Rechtsstaat und Sozialstaat

Peter Koller

Die Demokratie (in ihrem modernen Verständnis) hängt mit dem Rechtsstaat einerseits und dem Sozialstaat andererseits sowohl theoretisch als auch praktisch aufs Engste zusammen. Nicht nur sind die Konzepte von Rechtsstaat, Demokratie und Sozialstaat begrifflich miteinander verwoben, sondern sie haben sich auch historisch nacheinander auf der Grundlage der Ideen von Freiheit, Gleichheit und Solidarität entfaltet, verbreitet und weithin durchgesetzt. Insofern bilden Rechtsstaat, Demokratie und Sozialstaat – in eben dieser Reihenfolge – eine verkettete Triade politischer Forderungen und Institutionen. Im Folgenden soll versucht werden, Rechtsstaat, Demokratie und Sozialstaat hinsichtlich ihrer begrifflichen Bedeutung, geschichtlichen Entwicklung und philosophischen Begründung kurz zu beleuchten.

I. Begriffe

Methodische Vorbemerkung

Die Fragestellung lautet hier, was unter Rechtsstaat, Demokratie und Sozialstaat gemeinhin verstanden wird und worin ihre wesentlichen Kennzeichen bestehen. Die Beantwortung dieser Frage stößt allerdings auf das Problem, dass alle diese Begriffe – wie überhaupt die meisten zentralen Begriffe der politischen Sprache – politisch in hohem Maße umstritten, nämlich sowohl notorisch vage wie auch ideologisch aufgeladen sind. Dieser Umstand könnte die Vermutung nähren, diese Begriffe seien nichts weiter als bloße Leerformeln ohne feste Bedeutung. Dieser Vermutung lässt sich jedoch begegnen, indem man – einem Vorschlag von John Rawls folgend – zwischen dem Begriff (concept) einer Sache und einer Vorstellung (conception) derselben unterscheidet.

Während der *Begriff* (oder das *Konzept*) einer Sache – hier von Rechtsstaat, Demokratie, Sozialstaat – die Schnittmenge der Bedeutungselemente umfasst, die den verschiedenen Redeweisen und Auffassungen von dieser Sache gemeinsam sind und insofern allgemein als selbstverständlich angenommen werden, inkludiert eine *Vorstellung* (oder *Konzeption*) der betreffenden Sache auch diverse über deren Begriff hinausgehende Komponenten, über die meist abweichende, ja oft einander widersprechende Auffassungen bestehen. Auf der Grundlage dieser Unterscheidung, die allerdings historisch variabel ist, sollen zunächst jene Elemente von Rechtsstaat, Demokratie und Sozialstaat benannt werden, über die heute unter informierten und kompetenten und die darum ihre gegenwärtig weithin geteilten Begriffe konstituieren.

Rechtsstaat

Der Rechtsstaat, den man in Anlehnung an seinen englischen Namen treffender als „Herrschaft des Rechts“ ansprechen kann, ist eine politische Ordnung, deren rechtliche Verfassung die Ausübung staatlicher Herrschaft und privater Macht im Wesentlichen durch vier rechtliche Rahmenbedingungen reguliert: Gleichheit des Rechts, Gesetzesbindung, Gewaltenteilung, Grundrechte.

Die *Gleichheit des Rechts* oder *rechtliche Gleichheit*, inkludiert nach ihrem



Prof. Dr. Dr. Peter Koller, emeritierter Professor für Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie an der Universität Graz

heute weithin geteilten Verständnis mehrere Erfordernisse, die sich erst im Lauf der Zeit nach und nach entfaltet haben: zuallererst *Gleichheit vor dem Gesetz*, der zufolge für alle Bürger als gleichen Rechtspersonen dieselben allgemeinen Gesetze gelten, die auf sie gleiche Anwendung finden müssen (Rechtsanwendungsgleichheit); ferner *Gleichheit im Recht*, nach der auch die Gesetze ihrerseits keine sachlich unbegründete Ungleichbehandlung von Bürgern vorschreiben dürfen, was generell abstrakte Gesetze, das Verbot von Diskriminierungen und die Verhältnismäßigkeit gesetzlicher Unterschiede impliziert (Rechtsetzungsgleichheit); und schließlich in einem gewissen Grad auch *Gleichheit durch das Recht*, aufgrund der das Recht selber als Instrument zur Verringerung bestimmter beharrlicher faktischer Ungleichheiten dienen soll, die, wie die Ungleichheit der Geschlechter oder rassische Diskriminierungen, als unerträglich betrachtet werden.

Die *Gesetzesbindung* oder *Legalität* staatlichen Handelns verlangt, dass alle staatlichen Aktivitäten gegenüber den Bürgern auf generell-abstrakten Gesetzen beruhen müssen. Damit soll jeder nicht durch solche Normen begründete Eingriff staatlicher Amtsträger in die Rechte und Freiheiten der Bürger, ja überhaupt jede willkürliche Ausübung staatlicher Macht unterbunden werden.

Die *Gewaltenteilung* bzw. *Gewaltenteilung* verlangt eine die Konzentration politischer Macht verhindernde Verteilung staatlicher Herrschaftskompetenzen, vor allem zwischen Legislative, Exekutive und Judikative. Während eine strikte Trennung von Gesetzgebung und Regierung in einer parlamentarischen Demokratie kaum möglich ist, setzt ein wohlgeordneter Rechtsstaat eine effektiv garantierte *Unabhängigkeit der Justiz* voraus, die ihrerseits eine Reihe von rechtlichen Vorkehrungen erfordert, nämlich einerseits Justizrechte (wie die Unabhängigkeit und Unabsetzbarkeit der Richter, um sie gegen politische



Praktiziert wird Demokratie idealtypisch in Parlamenten: Thomas Gehring (Bündnis 90/Die Grünen), Vizepräsident des Bayerischen Landtags, lud die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der

Philosophischen Tage ins Maximilianeum ein. Im Innenhof des Landtagsgebäudes hieß er die Besucher willkommen.

Einflussnahmen möglichst zu immunisieren) und andererseits Rechtswegegarantien (Recht auf faires Verfahren, auf rechtliches Gehör und dergleichen).

Die *Grundrechte* verkörpern *kodifizierte Menschen- und Bürgerrechte*, die allen Bürgern eines Staates und zum Teil auch allen im Staatsgebiet sich aufhaltenden Fremden jedenfalls gegenüber staatlichen Institutionen, unter Umständen sogar gegenüber Privatpersonen zukommen und ihnen diesen gegenüber gewisse einklagbare Ansprüche verleihen. Gewöhnlich werden in Anbetracht ihrer sukzessiven Entfaltung vier Arten (Generationen) dieser Rechte unterschieden: (a) *bürgerliche Rechte*: auf rechtliche Gleichheit, persönliche Sicherheit (Leben, körperliche Integrität) und individuelle Freiheit (Bewegung, Religion, Meinung, Berufswahl, Eigentum, Vertragsverkehr etc.); (b) *politische Rechte*: auf Freiheit der politischen Betätigung (Vereinigung, Versammlung), der Beteiligung und Mitsprache (gleiches Wahlrecht usw.); (c) *soziale und wirtschaftliche Rechte*: auf Arbeit, angemessene Entlohnung und Arbeitsbedingungen, berufliche Koalitionsbildung, soziale Sicherung, Bildung usw.; sowie (d) *kulturelle Rechte*: auf Teilnahme am kulturellen Leben (Gebrauch der Muttersprache, Pflege kultureller Tradition).

Während die Erfordernisse der rechtlichen Gleichheit, der Gesetzesbindung und der Gewaltenteilung staatlicherseits mit relativ sparsamen organisatorischen Mitteln gewährleistet werden können, erfordert der Schutz der Grundrechte aller Personen erhebliche organisatorische Maßnahmen und Kosten. Das gilt in einem gewissen Ausmaß schon für die bürgerlichen Persönlichkeits- und Freiheitsrechte, die zwar traditionell bloß als negative Abwehrrechte konzipiert werden, aber vom Staat durch einen entsprechenden Apparat von legislativen, administrativen, exekutiven und gerichtlichen Institutionen gewährleistet werden müssen. Das gilt ebenso für die politischen Rechte, umso mehr aber für die sozialen Rechte, die zum Teil die Erbringung aufwändiger und kostspieliger Leistungen durch den Staat verlangen.

Demokratie

Zur Erläuterung der wesentlichen Strukturelemente der Demokratie kann die berühmte Formulierung von Abraham Lincoln in seiner Rede in Gettysburg 1863 dienen: „Democracy is government of the people, by the people and for the people“. Dabei soll es hier nicht darum gehen, wie Lincoln diese Formel verstanden haben mag, sondern nur darum, deren dreifache Bezugnahme auf das Volk – of, by und for – näher zu bestimmen.

Government of the people kann wohl nur *Regierung* bzw. *Herrschaft des Volkes* im Sinne von *über das Volk* bedeuten, wenn es nicht dasselbe wie „durch das Volk“ bedeuten soll. „Volk“ meint hier also die Gesamtheit der Personen, die der Regierung unterworfen sind, die *Herrschaftsadressaten*. Diese Gesamtheit kann sinnvoller Weise nicht als ein ganzes Kollektiv, sondern nur als eine Menge von Einzelpersonen verstanden werden, deren Umfang im Detail durch die staatliche Rechtsordnung bestimmt wird. Im Allgemeinen gehören dazu nicht nur die Staatsbürger, sondern alle sich im Staatsgebiet aufhaltenden – natürlichen und juristischen – Personen, oft auch die im Ausland lebenden Staatsbürger und mitunter sogar gänzlich Fremde.

Government by the people, also *Herrschaft durch das Volk*, bildet sicher das zentrale Element der Lincolnschen Formel, da es das Volk – entsprechend dem üblichen Verständnis – als Träger oder Autor staatlicher Herrschaft, mithin als

Souverän der staatlichen Ordnung anspricht. Doch wie „Volk“ hier genau zu verstehen ist, ist weder klar noch unumstritten: Ist es ein organisches Ganzes, ein irgendwie vernetztes Gefüge einer Mehrzahl sozialer Gruppierungen oder nichts weiter als ein loses Aggregat von Einzelpersonen? Ferner stellt sich die Frage, wie das Volk, wie immer es verstanden wird, die staatliche Herrschaft ausüben kann und soll: auf *direkte* Weise (etwa mittels Volksversammlung) oder *indirekt* durch eine gewählte Volksvertretung. Im zweiten Fall haben wir es mit einer *repräsentativen*, in der Regel *parlamentarischen* Demokratie zu tun, zu der es in großen Flächenstaaten wohl keine sinnvolle Alternative gibt, auch wenn sie durch direktdemokratische Entscheidungsverfahren ergänzt werden kann.

Jede Form der Demokratie braucht freilich geeignete *Entscheidungsmethoden*, unter denen das *Mehrheitsprinzip* zwar eine besonders prominente Rolle spielt, aber nicht ganz ungefährlich ist, da es unter gewissen Umständen in eine Tyrannei der Mehrheit münden kann, der es durch entsprechende Vorkehrungen des *Minderheitenschutzes* (z. B. dem Mehrheitsprinzip entzogene Grundrechte, Rechte der politischen Opposition, wiederkehrende Wahlen) zu begegnen gilt. Die parlamentarische Demokratie erfordert überdies taugliche Verfahren der *Wahl der Volksvertretung*, die sowohl das Stimmrecht der Bürger als auch die Auswahl der Volksvertreter betreffen. Was das Stimmrecht angeht, so hat sich nach langen sozialen Kämpfen die Ansicht durchgesetzt, dass eine entwickelte Demokratie das *allgemeine und gleiche Wahlrecht* aller Bürger/innen einschließlich der Frauen braucht, während in Bezug auf die Auswahl der Volksvertreter nach wie vor eine Vielfalt von Systemen miteinander rivalisiert, die sich zwischen einem Mehrheitswahlsystem und einem Verhältniswahlsystem bewegen.

Government for the people stellt auf das Ziel der Demokratie ab, indem diese als *Herrschaft für das Volk* verstanden wird. Hier bleibt nicht nur wiederum offen, was das „Volk“ eigentlich ist (eine organische Ganzheit, eine Pluralität sozialer Gruppierungen oder ein Aggregat von Individuen), sondern es erhebt sich auch die Frage, von welchen Werten oder Grundsätzen sich die staatliche Herrschaft leiten lassen sollte, um *für* das Volk zu sein. Ganz allgemein kann man sicher sagen, dass staatliche Herrschaft so gut wie möglich das Wohl des Volkes, das *allgemeine Beste* fördern oder mehren sollte. Und es ist wohl auch plausibel, das Wohl des Volkes durch eine Reihe von grundsätzlichen Werten oder Zwecken auszubuchstabieren, wozu jedenfalls folgende gehören: *Frieden, Gerechtigkeit, Sicherheit, Wohlfahrt*. Aber da alle diese Werte ihrerseits höchst unbestimmt und umstritten sind, muss es stets der öffentlichen Meinungsbildung überlassen bleiben, darüber einen halbwegs tragfähigen Konsens zu erzielen.

Sozialstaat

Was den Sozialstaat (oder Wohlfahrtsstaat) ausmacht, das lässt sich am besten durch seine Aufgaben und die für deren Erfüllung erforderlichen Komponenten seines institutionellen Systems erklären.

Die zentralen *Aufgaben* des Sozialstaats ergeben sich schon aus den erwähnten Grundrechten einer rechtsstaatlichen Ordnung, so vor allem aus den sozialen und wirtschaftlichen Grundrechten der Gesellschaftsmitglieder. Diese Aufgaben sind insbesondere die folgenden: die Gewährleistung *sozialer Sicherheit* durch ein angemessenes Existenzminimum, der *Schutz*

lohnabhängiger Erwerbsarbeit vor ausbeuterischen und unwürdigen Arbeitsverhältnissen, die weitestmögliche Realisierung des Rechts auf Arbeit durch eine auf *Vollbeschäftigung* zielende Arbeitsmarktpolitik, die Sorge für eine allen Nachkommen gleichermaßen zugängliche *allgemeine Schul- und Berufsbildung*, und die Bereitstellung einer *öffentlichen Gesundheitsversorgung*, die jede Person nach Bedarf unabhängig von ihrer Zahlungsfähigkeit in Anspruch nehmen kann.

Diese Aufgaben erlegen dem Staat weitreichende Leistungspflichten auf, die er im Kontext einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung nur durch vielfältige, zum Teil sehr kostspielige und aufwändige Verfahren der Regulierung, Korrektur und Ergänzung der Eigen-dynamik einer solchen Ordnung erfüllen kann. Ein entwickelter Sozialstaat braucht deshalb eine entsprechend ausdifferenzierte Organisation, die jedenfalls die folgenden Komponenten einschließt: (1) ein *soziales Sicherheitssystem*, (2) ein *kollektives Arbeitsrecht*, (3) eine *aktive Arbeitsmarkt- und Wirtschaftspolitik*, (4) ein *öffentliches Bildungssystem* und (5) ein *soziales Gesundheitswesen*. Angesichts aller dieser Aufgaben des Sozialstaats, denen sich noch mehrere weitere hinzufügen ließen, ist es nicht schwer zu verstehen, dass es Hand in Hand mit der Entwicklung dieser Staatsform im 20. Jahrhundert zu einer beträchtlichen Ausweitung sowohl der staatlichen Bürokratie als auch der Staatsquote (des Anteils des staatlichen Budgets am Sozialprodukt) gekommen ist. Diese Quote liegt gegenwärtig in den meisten entwickelten Verfassungsstaaten zwischen 40 und 60 Prozent.

II. Geschichte

Einleitende Bemerkungen

Rechtsstaat, Demokratie und Sozialstaat sind, historisch betrachtet, relativ junge Formen staatlicher Herrschaft. Um zu verstehen, warum und wie sie entstanden sind und sich entfaltet haben, gilt es, die maßgeblichen Faktoren des sozialen Wandels allgemein und der Entwicklung sozialer Ordnungen im Besonderen ins Auge zu fassen. Diese Faktoren sind vor allem die folgenden: zum einen die wesentlichen Triebkräfte des sozialen Handelns von Individuen und Gruppen, wozu sowohl *allgemeine Ideen*, d. h. öffentlich vertretene ethische Vorstellungen oder -postulate (wie Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit, Teilhabe, Gemeinwohl), als auch *partikuläre* Interessen, also die eigennützigen Ziele von Menschen (etwa Macht, Reichtum, Reputation, Wohlergehen) gehören, zum anderen die faktischen Rahmenbedingungen sozialen Handelns, die nicht nur die *sozialen Normen und Institutionen* der Gesellschaftsordnung, sondern vor allem auch die jeweils bestehenden *ökonomischen und politischen Machtverhältnisse* einschließen.

Diese Faktoren wirken in vielfältigen Konfigurationen zusammen, von denen manche den jeweiligen gesellschaftlichen Status quo stabilisieren, andere aber auf eine Veränderung dieses Zustands drängen. Letzteres ist etwa dann der Fall, wenn unter gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen, die große, durch die bestehende politische bzw. rechtliche Ordnung gestützte gesellschaftliche Ungleichheiten inkludieren, die Menge der Menschen immer weiter wächst, die diese Verhältnisse – sei es, weil sie sie ungerecht finden oder selber unter ihnen leiden – heftig ablehnen und mit zunehmendem Erfolg eine soziale Bewegung formieren, der es gelingt, jene Verhältnisse im Namen passender Ideen der Gerechtigkeit oder des Gemeinwohls

breitenwirksam anzuprangern und einen Prozess politischer Reformen auszulösen. Und solche Bewegungen waren auch maßgebliche Triebkräfte der Entwicklung von Rechtsstaat, Demokratie und Sozialstaat.

Rechtsstaat

Die Ausgangslage der allmählichen Entwicklung des Rechtsstaats war die in der frühen Neuzeit (16. – 19. Jahrhundert) zunehmende Spannungslage zwischen der politisch-rechtlichen Ordnung des *absolutistischen Staates* samt den noch in Resten fortbestehenden *ständischen Ungleichheiten* des Feudalsystems auf der einen Seite und der mit der sich ausdehnenden Markt- und Geldwirtschaft wachsenden ökonomischen Potenz des *besitzenden Bürgertums*. Während der selbstherrlich regierenden Herrscher des absolutistischen Staates dank der Entwicklung von Kriegsführung und Militärtechnik ihr Gewaltmonopol über die sich bildenden Flächenstaaten ausbauen konnten und sich zur Festigung ihrer Macht zunehmend willkürlicher und repressiver Mittel bedienten, strebte das zahlenmäßig anwachsende und selbstbewusster werdende Bürgertum, beflügelt von den *Ideen von Humanismus und Aufklärung*, nach rechtlicher Gleichheit, bürgerlicher Freiheit (vor allem der Person, des Gewissens, des Eigentums und des Wirtschaftsverkehrs), Gesetzesbindung von Gerichtsbarkeit und Verwaltung sowie auch schon für ein gewisses, freilich ausschließlich den Vermögenden vorbehaltenes Recht auf politische Mitsprache.

In dem Maße, in dem sich der Interessenkonflikt zwischen landsfürstlichem Absolutismus und dem besitzenden Bürgertum verschärfte, formierten sich in weiten Teilen der westlichen Welt *bürgerliche Bewegungen*, welche die – von den Lehren des Gesellschaftsvertrags und des ökonomischen Liberalismus untermauerten – Forderungen nach Gleichheit und Freiheit (hauptsächlich der besitzenden Bürger) gegen den Widerstand der Landesfürsten und zum Teil auch des Adels nach und nach durchzusetzen vermochten, sei es im Wege gewaltsamer Revolutionen oder politischer Reformen. Das Ergebnis waren semi-konstitutionelle staatliche Ordnungen, von Ferdinand Lassalle treffend „Nachtwächterstaaten“ genannt, die zwar von der Aristokratie und der Bourgeoisie dominiert wurden und deren Interessen förderten, aber doch bis zu einem gewissen Grade *rechtsstaatlichen* Charakter hatten, weil sie rechtliche Gleichheit und elementare Freiheitsrechte garantierten, staatliche Herrschaft durch Gewaltenteilung und Gesetzesbindung beschränkten und den Bürgern ein gewisses, wenn auch anfangs nur sehr bescheidenes Maß politischer Mitsprache gewährten.

Demokratie

Die Errungenschaften des bürgerlichen Nachtwächterstaates kamen jedoch hauptsächlich dem wohlhabenden Bürgertum zugute, während sie den unteren sozialen Schichten – den kleinen Bauern und Gewerbetreibenden sowie der rapide wachsenden Klasse besitzloser Arbeiter – wenig brachten, ja oft sogar zum Nachteil ausschlugen. Diesen Schichten wurden weiterhin die politische Mitsprache wie auch die für sie besonders wichtigen Freiheiten (wie Meinungs-, Versammlung- und Vereinigungsfreiheit) verwehrt. In Reaktion auf diese von breiten Bevölkerungsteilen als ungerecht empfundene Benachteiligung formierte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts eine wachsende *demokratische Bewegung*, die uneingeschränkte Grundfreiheiten und *politische Mitsprache* für alle Bürger forderte, zuerst aller-

dings nur für die männlichen, bis die langsam erstarkende *Frauenrechtsbewegung* ihrem Verlangen nach Gleichberechtigung nach und nach Gehör verschaffen konnte. Auch die demokratische Bewegung konnte sich auf diverse *Lehren des Vernunftrechts und der Aufklärung* berufen, wie jene von Jean-Jacques Rousseau oder Thomas Paine, denen zufolge alle Bürger Anspruch auf gleiche Teilhabe an der Gesetzgebung haben, weil sie nur so ihre natürliche Freiheit mit der Unterwerfung unter allgemein verbindliche Zwangsgesetze in Einklang bringen und sich gegen den Missbrauch der staatlichen Gewalt sichern können.

Nachdem es in vielen Ländern gelungen war, zunächst eine schrittweise Ausdehnung des Wahlrechts auf breitere Teile der Bevölkerung zu erreichen, ging es schließlich um das *allgemeine und gleiche Wahlrecht*, das um die Jahrhundertwende vielerorts für die Männer eingeführt und später auf die Frauen ausgedehnt wurde. Damit waren die Grundlagen der modernen *konstitutionellen Demokratie* gelegt, in der dann infolge des gesteigerten politischen Gewichts der unteren Gesellschaftsschichten, vor allem der Arbeiterschaft, nicht nur diverse weitere Möglichkeiten demokratischer Mitsprache und Kontrolle geschaffen, sondern vielfältige soziale Reformen zur Verbesserung der sozialen Lage der benachteiligten Gruppen durchgeführt wurden.

Sozialstaat

Mit dem Kampf um demokratische Beteiligung verschränkt war ein anderer sozialer Konflikt, der sich mit der rasanten Entwicklung des Kapitalismus im Gefolge der industriellen Revolution immer mehr verschärfte: die wachsende *Polarisierung der Gesellschaft* durch deren Spaltung in eine relativ kleine Zahl von Besitzenden auf der einen Seite und eine ständig anwachsende Masse von besitzlosen Lohnarbeitern auf der anderen Seite. Die miserable soziale Lage der Lohnabhängigen, die mit ihrer Arbeit, falls sie eine fanden, trotz überlanger Arbeitszeiten und schlimmer Arbeitsbedingungen kaum ihren Lebensunterhalt bestreiten konnten und im Fall von Arbeitslosigkeit und Krankheit vollends in Elend versanken, provozierte nicht nur auf Seiten der Arbeiter wachsenden Widerstand, sondern auch die Kritik von Teilen der besser gestellten Bürger. Infolgedessen wurde in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften ab der Mitte des 19. Jahrhunderts die *Soziale Frage* zum beherrschenden Thema der öffentlichen Debatte, und allmählich bürgerte sich die Rede von *sozialer Gerechtigkeit* ein, um der Forderung nach einer grundlegenden Reform der bestehenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung Nachdruck zu verleihen.

In dem Maße, in dem mit dem kapitalistischen Marktssystem auch die Masse der Lohnarbeiter anwuchs, wuchsen auch deren Bemühungen, sich zu organisieren, um gemeinsam für eine Verbesserung ihrer Lebens- und Arbeitsbedingungen zu kämpfen. Trotz des Koalitions- und Streikverbots und drückender polizeilicher Repression schlossen sich immer mehr Arbeiter zu Vereinen, Gewerkschaften und schließlich auch zu politischen Parteien zusammen. Nach und nach bildete sich eine neue soziale Bewegung, die *Arbeiterbewegung*, die vor allem folgende Forderungen erhob: uneingeschränkte Gewährleistung der bürgerlichen Rechte und Freiheiten, vor allem der Koalitionsbildung und der politischen Betätigung, allgemeines und gleiches Wahlrecht, Verbot der Kinderarbeit, Beschränkung der Arbeitszeit, Streikrecht und kollektive Arbeitsverträge, Existenzsicherung

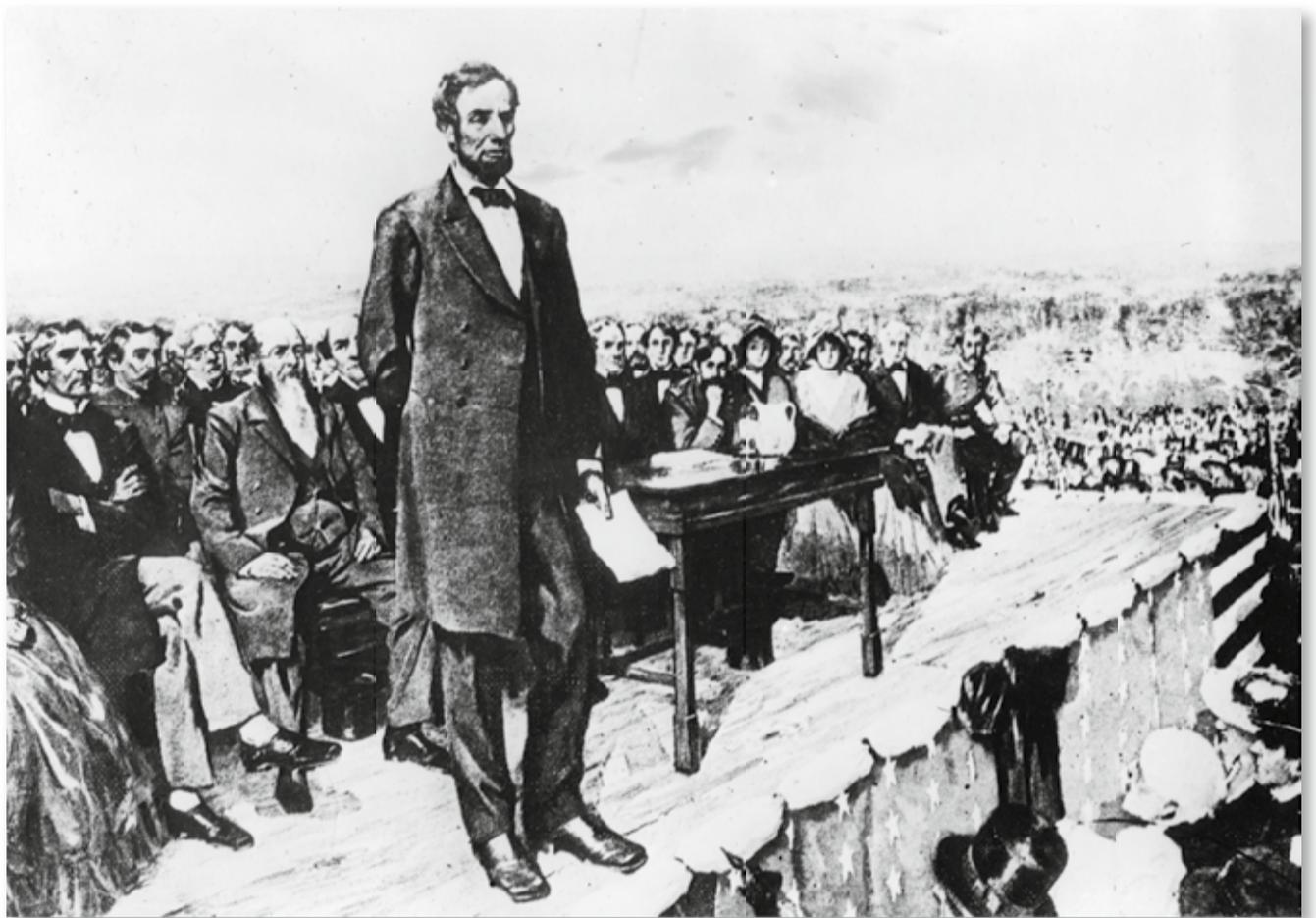


Foto: akg-images

Abraham Lincoln nannte bei seiner Siegesrede in Gettysburg 1863 – hier auf einer Zeichnung, die weite Verbreitung fand und findet – drei zentrale Ziele der

Demokratie: „Democracy is government of the people, by the people and for the people.“

kranker und alter Menschen, sowie als Fernziele überhaupt die Beseitigung der Klassenunterschiede und eine gerechte Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums.

Auch diese Forderungen fanden theoretische Unterstützung durch vielfältige Doktrinen, die von radikalen Ideen einer *sozialistischen Revolution* bis zu gemäßigten Projekten einer *Reform des kapitalistischen Systems* durch dessen politische Regulierung reichen. Alle diese Doktrinen haben trotz ihrer Differenzen etwas gemeinsam, wodurch sie sich von den früheren Theorien unterscheiden: eine *kommunitäre Gesellschaftsauffassung*, die den gemeinschaftlichen Charakter der modernen Gesellschaft und die sich daraus ergebenden Erfordernisse der Solidarität und der Verteilungsgerechtigkeit unterstreicht. Geleitet von diesen Doktrinen ist es der mit der industriellen Entwicklung erstarkenden Arbeiterbewegung im Lauf der Zeit gelungen, *Gewerkschaften* und *Massenparteien* zu bilden, die in den entwickelten Gesellschaften einen bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts dauernden Prozess der sozialen Reform bewirken konnten, der schließlich zu den heute existierenden Formen des *Sozialstaats* führte.

III. Philosophie

Allgemeine Voraussetzungen

Nach dem Versuch, das begriffliche Verständnis und das geschichtliche Werden von Rechtsstaat, Demokratie und Sozialstaat zu skizzieren, soll nun noch kurz die philosophische Frage nach der *ethischen Begründung* dieser Institutionen angesprochen werden. Dabei geht es einerseits um die prinzipiellen Gründe, die für sie im Allgemeinen sprechen, andererseits aber auch um diverse spezifische Probleme, die sie im Lichte dieser Gründe im Detail aufwerfen.

Dass Rechtsstaat, Demokratie und Sozialstaat ethischer Begründung bedürfen, versteht sich von selbst, da sie als staatliche Herrschaftsformen auf die Herstellung einer sozialen Ordnung zielen, deren Regeln für alle beteiligten Personen strikte Verbindlichkeit besitzen und damit den Anspruch auf kategorische Geltung erheben, wie sie sonst den anerkannten Normen von Moral und Gerechtigkeit zugeschrieben wird. Infolgedessen benötigen die betrachteten Institutionen jedenfalls eine entsprechende *moralische Rechtfertigung*, die bei unparteiischer und informierter Erwägung allgemeine Zustimmung finden sollte. Neben den Grundsätzen von Moral und Gerechtigkeit gibt es jedoch noch andere Maßstäbe, denen soziale Institutionen ebenfalls entsprechen sollten, nämlich die Grundsätze des *Gemeinwohls* im Sinne des allgemeinen Gedeihens der eigenen Gesellschaft einerseits und die Kriterien der *sozialen Effizienz*, nämlich der Zweckmäßigkeit im Lichte der De-facto-Präferenzen der beteiligten Personen. Im Folgenden wird jedoch nur auf die *moralische Legitimation* von Rechtsstaat, Demokratie und Sozialstaat abgestellt.

Ferner soll eingangs noch darauf hingewiesen werden, dass die Begründung sozialer Ordnungen, Institutionen oder Normen auf verschiedenen Ebenen der theoretischen Fundierung erfolgen kann, denen entsprechend man zwischen Tiefenbegründungen und Begründungen mittlerer Reichweite unterscheiden kann. Eine *Tiefenbegründung* braucht eine umfassende normativ-politische Theorie, die alle maßgeblichen ethischen Grundsätze ebenso abdeckt wie die wichtigsten Formen sozialer Ordnung inklusive Staat und Recht, wie wir sie z. B. bei Locke, Smith, Kant, Rawls, Dworkin oder Habermas finden. Demgegenüber begnügt sich eine *Begründung mittlerer Reichweite* damit, die in Betracht stehenden sozialen Ord-

nungen, Institutionen oder Forderungen unter Berufung auf bestimmte weithin geteilte Ideen, Prinzipien oder Werte zu rechtfertigen. Hier können schon aus Platzgründen nur die Grundzüge einer solchen Begründung sowie einige der damit verbundenen Streitfragen kurz skizziert werden.

Die Standardbegründung

Der Ausgangspunkt der üblichen Begründung von Rechtsstaat, Demokratie und Sozialstaat ist die *Idee der gleichen Freiheit*, nämlich die normative Annahme, dass alle Menschen aufgrund ihres

Trotz des Koalitions- und Streikverbots und drückender polizeilicher Repression schlossen sich immer mehr Arbeiter zu Vereinen, Gewerkschaften und schließlich auch zu politischen Parteien zusammen.

gleichen Wertes und ihrer potenziellen Autonomie einander gleiche Achtung schulden und darum im Rahmen ihres sozialen Zusammenlebens Anspruch auf gleiche individuelle Freiheit haben, insoweit diese für alle möglich ist. Diese Idee führt in einem ersten Schritt zum Prinzip der *bürgerlichen Freiheit*, nach dem eine Gesellschaft jedem ihrer – hinreichend entscheidungs- und handlungsfähigen – Mitglieder die größtmögliche Freiheit zu selbstbestimmter Lebensgestaltung im weitestgehenden Umfang garantieren sollte, in dem sie im Rahmen einer friedlichen, gerechten und zweckmäßigen sozialen Ordnung mit der gleichen Freiheit jeder anderen Person vereinbar ist. Dieses Prinzip führt – in Verbindung mit einigen mehr

oder minder trivialen Tatsachenannahmen – auf direktem Weg zu den vom klassischen Liberalismus postulierten *bürgerlichen Grundfreiheiten* (der körperlichen Integrität, Religion, Meinungsäußerung, des Eigentums u. dgl.), und, da diese Rechte ihrerseits einen sie gewährleistenden rechtlichen Rahmen benötigen, auch zu anderen wesentlichen Elementen des *Rechtsstaats*, wie jenen der Gesetzesbindung und der Gewaltenteilung.

Aber die Idee gleicher Freiheit führt in weiterer Folge auch zur *Demokratie*. Da die private Freiheit jeder Person notwendig dort auf ihre Grenzen stößt, wo sie mit der gleichen Freiheit anderer Personen in Widerstreit gerät, inkludiert jedes politische Gemeinwesen notwendig auch ein Feld allgemeiner bzw. öffentlicher Angelegenheiten, welche die Gesamtheit oder eine Vielzahl der Mitglieder eines Gemeinwesens betreffen und darum nicht dem Gutdünken der Einzelpersonen überlassen bleiben können, sondern eine allgemein verbindliche Regelung durch entsprechende Kollektiventscheidungen erfordern.

Da es aber doch möglich ist, jeder Person die gleiche Freiheit der Einflussnahme auf die Regelung solcher Angelegenheiten zu sichern, indem ihr die gleichberechtigte Teilnahme an der kollektiven Meinungs- und Willensbildung über sie betreffende Regelungen ermöglicht wird, verlangt gleiche Freiheit eine *demokratische Staatsform*, in der das Volk sich selbst die Gesetze gibt, denen es unterworfen ist. Ferner legt die Idee gleicher Freiheit unter gewissen Voraussetzungen das *Mehrheitsprinzip* als Verfahrensregel der demokratischen Entscheidungsbildung nahe, da dieses Prinzip dem Willen einer Mehrheit statt einer Minderheit, also jedenfalls einer überwiegenden Zahl der beteiligten Personen Geltung verschafft.

Das ist jedoch in Anbetracht des Umstands, dass das Mehrheitsprinzip bloß ordinale Präferenzen berücksichtigt, nur akzeptabel, wenn die zur Debatte stehenden individuellen Interessen annähernd gleiches Gewicht haben, also sich

Aber die Idee gleicher Freiheit führt in weiterer Folge auch zur Demokratie.

in ihrer Intensität nicht allzu sehr unterscheiden. Liegen große Intensitätsunterschiede vor, verlangt gleiche Freiheit vielmehr einen entsprechenden *Schutz der Minderheit* durch individuelle Grundrechte, politische Oppositionsrechte und gerichtliche Rechtswege.

Ein angemessenes Verständnis von Freiheit, das diese nicht bloß negativ als Abwesenheit von äußeren Zwängen, sondern auch positiv als Befähigung zum aktiven Handeln versteht, ebnet schließlich auch den Weg zur Begründung des *Sozialstaats*. Gleiche Freiheit verlangt dann nicht nur bürgerliche Freiheitsrechte und politische Beteiligungsrechte, sondern auch den Schutz vor Ausbeutung und Armut, kurz: Freiheit von Not. Wird ein politisches Gemeinwesen nicht bloß als eine lose Menge unabhängiger Personen, die mittels vertraglicher Transaktionen miteinander Geschäfte machen, sondern als eine Gemeinschaft betrachtet, deren Mitglieder gleichen Anspruch auf die Nutzung der natürlichen Ressourcen und des kulturellen Erbes, auf Teilhabe an den Vorteilen arbeitsteiliger Kooperation und auf solidarische Unterstützung in Notlagen haben, dann erhebt sich überdies der Ruf nach *sozialer Gerechtigkeit*, die vor allem auch in den Forderungen der sozialen Chancengleichheit und der *ökonomischen*

Verteilungsgerechtigkeit Niederschlag findet.

Streitfragen und spezielle Probleme

Obwohl die erwähnten Argumente der Standardbegründung im Grundsätzlichen weitgehende Akzeptanz zu finden scheinen, gibt es über sie im Detail erhebliche *Meinungsdifferenzen*, so vor allem zwischen Rechten (Konservativen und Wirtschaftsliberalen) auf der einen Seite und Linken (Linksliberalen und Sozialdemokraten) auf der anderen. Hier sei nur auf einige dieser Streitpunkte hingewiesen: (a) *Freiheit* wird von Rechten überwiegend *negativ* als Freiheit *von* gesetzlichen Handlungsbeschränkungen gedeutet, während sie von Linken eher in *positivem* Sinn als Freiheit *zu* begehrten Handlungsmöglichkeiten verstanden wird; (b) *Gleichheit* wird im rechten Lager gewöhnlich als *formale* rechtliche und politische Gleichheit konzipiert, während Linke darüber hinaus auch auf eine mehr oder minder weitgehende *materielle* Gleichheit zu pochen pflegen; (c) *Demokratie* wird von Rechten meist bloß als ein *Mittel zum Zweck* betrachtet, nämlich als Remedium gegen die Konzentration und Versteinerung politischer Macht, die bekanntlich korrumpiert, wogegen Linke der demokratischen Beteiligung auch einen erheblichen *Eigenwert* zusprechen; (d) *Verteilungsgerechtigkeit* ist für Rechte, vor allem für Wirtschaftsliberale, in der Regel *kein Anliegen*, weil sie ihrer Ansicht nach für marktwirtschaftliche Gesellschaften keine oder nur eine sehr beschränkte Geltung besitzt, während Linke gerade angesichts der Gebrechen des kapitalistischen Marktsystems einen entsprechenden *sozialen Ausgleich* für unbedingt erforderlich halten.

Abgesehen von diesen Streitthemen werfen die Konzepte von Rechtsstaat, Demokratie und Sozialstaat eine Reihe von *Problemen ihrer Konkretisierung und Spezifizierung* auf. Davon seien abschließend nur solche erwähnt, die sich insbesondere bei der Umsetzung einer demokratischen Ordnung stellen.

Ein zentrales Problem ist die *Abgrenzung von privater Freiheit und öffentlichen Belangen*, also die Bestimmung der Grenzen individueller Freiheit, innerhalb welcher jede Person allein nach eigenem Gutdünken schalten und walten darf, und der Sphäre öffentlicher Angelegenheiten, die kollektiver Meinungs- und Willensbildung, mithin demokratischer oder demokratisch legitimer Entscheidung bedürfen. Ein weiteres Problemfeld ist die *Abstimmung des personellen Geltungsbereichs demokratischer Entscheidungen mit der Ausdehnung der durch sie zu regelnden öffentlichen Belange*, um eine größtmögliche Kongruenz zwischen dem Kreis der jeweils mitentscheidungsberechtigten Personen und den Auswirkungen ihrer Entscheidungen zu erreichen. Zahlreiche Schwierigkeiten bereiten ferner die vielfältigen *Gestaltungsmöglichkeiten der demokratischen Entscheidungsverfahren*, wie beispielsweise die Wahl der Abstimmungsregeln solcher Verfahren, die Begrenzung der Mehrheitsregel durch Grundrechte, die Verfassung der Wahlordnungen repräsentativer Demokratien im Spannungsfeld zwischen Mehrheits- und Verhältniswahlsystemen und nicht zuletzt auch die Geometrie der Wahlkreise.

Alle diese – und noch viele andere Probleme – sind ihrerseits Gegenstand vielfältiger Meinungsdifferenzen, deren allgemein akzeptable Schlichtung eine einigermaßen vernünftige, das heißt sachlich informierte und ethisch aufgeklärte öffentliche Meinungsbildung erfordert, die sich ihrerseits am ehesten in einer Gesellschaft mit einer rechtsstaatlichen, demokratischen und sozialstaatlichen Ordnung entfalten kann. □

Gefährdungen der Demokratie heute

Frank Decker

I. Demokratie als Lebensform

Demokratie ist nicht nur eine Staats-, sondern zugleich eine Lebensform, ein allgemeines Gestaltungsmuster sozialer Beziehungen. Damit ist nicht gesagt oder verlangt, dass diese Beziehungen denselben demokratischen Regeln unterworfen werden wie die staatliche Ordnung – bleiben sie hier anderen Prinzipien wie dem Markt oder der Hierarchie nachgeordnet, bewährt sich gerade darin ihre freiheitssichernde Funktion. Dennoch sind der Geist und die Prinzipien der staatlichen Ordnung, wie sie sich in der Verfassung und im Regierungssystem widerspiegeln, mit den Ordnungsvorstellungen einer Gesellschaft eng verwoben. Eine autoritäre Gesellschaft könnte einen demokratischen Staat weder stützen noch dauerhaft legitimieren.

Demokratie in diesem Sinne gründet in einem von emanzipatorischen Werten getragenen Menschenbild. Ihr liegt der Glaube zugrunde, dass der Mensch aufgrund und mit Hilfe seiner Vernunft sein eigenes Leben und das Leben der Gemeinschaft rational gestalten kann. Dieser Glaube verdichtet sich im Ideal des selbstbestimmten und in seiner Selbstbestimmung gleichberechtigten Bürgers, das die Aufklärung geprägt hat. Die daraus abgeleiteten Freiheits- und Teilhaberechte machen den Kern der neuzeitlichen Demokratie aus.

Erst wenn man die ideellen Grundlagen der Demokratie in die Betrachtung einbezieht, wird erklärbar, warum die als konsolidiert geltenden, funktionsfähigen demokratischen Systeme auf der Welt bis heute in der Minderzahl sind. In der Politikwissenschaft haben sich die politische Kulturforschung und in ihrem Gefolge die Transformationsforschung diesen Zusammenhängen intensiv gewidmet. Der Begriff politische Kultur soll signalisieren, dass die in der Gesellschaft verbreiteten Werte und Ordnungsvorstellungen stets kulturell vermittelt sind; sie wurzeln in Erfahrungen, die historisch über große Zeiträume aufgebaut wurden und daher auch nur allmählich verändert werden können.

Die Erforschung der kulturellen Grundlagen der Demokratie ist älter als das Konzept der politischen Kultur. In seinem Werk über die *Demokratie in Amerika* hatte Tocqueville schon in den 1830er Jahren gezeigt, welche Bedeutung die – von ihm als „Sitten“ bezeichneten – Werthaltungen für die Herausbildung demokratischer Verhältnisse gewinnen. Richtig ins Bewusstsein rücken sollten diese Voraussetzungen freilich erst ab Mitte des 20. Jahrhunderts. Damals waren die Beobachter überrascht, dass es nicht gelingen wollte, das in Europa und Nordamerika entstandene Demokratiemodell in die sich von der Kolonialherrschaft befreienden Länder Afrikas oder Asiens zu „verpflanzen“. Der vom Fortschrittsoptimismus der Modernisierungstheorie inspirierte Glaube an die Übertragbarkeit demokratischer Strukturen mutet im Nachhinein naiv an. Obwohl es seither mehrere Demokratisierungswellen gegeben hat, bleibt die kulturelle Basis der Demokratie im globalen Maßstab schmal. Diese schmale Basis ist gemeint, wenn wir von den etablierten verfassungsstaatlichen Demokratien als „westlichen“ Demokratien sprechen.



Prof. Dr. Frank Decker, Professor für Politische Wissenschaft und Soziologie an der Universität Bonn

II. Ökonomische und kulturelle Quellen der Demokratie(un)zufriedenheit

Auch hier befindet sich die Demokratie jedoch seit geraumer Zeit unter Druck. Aus der heutigen Rückschau können eigentlich nur die 1950er und sechziger Jahre als Ära der „demokratischen Stabilität“ gelten, ehe ab den siebziger Jahren erste Krisenzeichen aufleuchteten. Ablesbar waren sie an der wachsenden Unzufriedenheit der Bürger mit dem Funktionieren der Demokratie, die sich in der Folge auch im veränderten Wahlverhalten niederschlug. Während die großen Volksparteien an Unterstützung verloren, nahm die Zahl der Nicht- und Protestwähler zu. Letzteres führte zur Entstehung neuer populistischer Herausforderer-Parteien, die sich vor allem im rechten Spektrum einen festen Platz eroberten. Seit den neunziger Jahren hat sich die Vertrauenskrise nochmals verschärft.

Wachsende Unzufriedenheit mit der Demokratie und fehlendes Vertrauen in deren Institutionen dürfen nicht mit einer verminderten Qualität der Demokratie gleichgesetzt werden. Deshalb sollte man sich hüten, die Nachkriegsjahrzehnte als „goldenes Zeitalter“ der Demokratie nostalgisch zu verklären. Zum einen kann die Unzufriedenheit auch einer kritischen Grundhaltung entspringen, die mit der Demokratie nicht nur vereinbar, sondern ihr ausgesprochen zuträglich ist. Deren Qualität wäre dann vor allem daran zu messen, ob die Bürger ihr als Staats- und Lebensform grundsätzlich zustimmen.

Zum anderen muss man nach den Gründen der Unzufriedenheit fragen. In den fünfziger und sechziger Jahren war die Zufriedenheit hoch, weil es einen starken ökonomischen und kulturellen Zusammenhalt in der Gesellschaft gab, der es ermöglichte, das politische Gleichheitsversprechen der Demokratie zu wahren. Dies galt freilich nicht für alle Bereiche: Frauen waren zum Beispiel von der gesellschaftlichen und politischen Gleichstellung noch weit entfernt, sexuelle Minderheiten wurden diskriminiert und sogar strafrechtlich verfolgt. Hier konnten bedeutendere Fortschritte



Foto: Andor Bujdoso/Alamy Stock Foto

Die Demokratie braucht auch eine gewisse ökonomische Gleichheit. Ist sie nachhaltig gestört, leidet das Zusammenwirken. Während neue gut bezahlte Dienstleistungsberufe vielen Menschen Sicherheit und Wohlstand bescheren ...

erst ab den siebziger Jahren erzielt werden.

Die „Ungleichzeitigkeit“ ist bei der Analyse des gesellschaftlichen Zusammenhalts mitzubedenken. Dieser speist sich im Wesentlichen aus zwei Quellen, die damit zugleich die (partei)politischen Grundkonflikte in den Gesellschaften markieren. Eine Quelle ist der ökonomische Wohlstand. Je stärker dieser anwächst und je gleichmäßiger er innerhalb der Gesellschaft verteilt ist, umso größer dürfte die Zufriedenheit mit der Demokratie ausfallen. Eine Schlüsselbedeutung gewinnen dabei die Daseinsvorsorge und der Sozialstaat.

Einen hundertprozentigen Zusammenhang gibt es allerdings nicht: Manche Demokratien halten große Einkommens- und Vermögensunterschiede aus, andere kommen auch mit hoher Inflation und Arbeitslosigkeit oder Phasen rückläufigen Wachstums zurecht. Dennoch gibt es eine klare empirische Evidenz, dass die Zunahme der ökonomischen Ungleichheit eine maßgebliche Ursache für die seit den siebziger Jahren festzustellende Vertrauenskrise ist. Warum sollten die Verlierer der wirtschaftlichen Entwicklung, also diejenigen, die abgestiegen sind oder sich vom Abstieg bedroht fühlen, Institutionen und Akteuren vertrauen, die sie für die eigene Misere verantwortlich machen?

Die andere Quelle des Zusammenhalts ist die kulturelle. Als Verbundenheitsgefühl der Bürger stellt sie die wichtigste Determinante des sozialen Vertrauens dar. Dieses basiert auf gemeinsam geteilten Normen, weshalb es in der Forschung häufig als „generalisiertes Vertrauen“ bezeichnet wird. Generalisiertes Vertrauen unterscheidet sich von partikularem Vertrauen, das nur den Mitgliedern einer bestimmten Gruppe entgegengebracht wird – seien es Familien, Freunde, religiöse Glaubensgemeinschaften oder Angehörige eines kriminellen Clans.

Soweit sie nicht gemeinwohlschädliche Ziele verfolgen wie die letztgenannten, sind solche Vertrauensbeziehungen in einer Demokratie ebenso gang und gäbe wie legitim. Zum Problem werden sie erst, wenn neben ihnen kein generalisiertes Vertrauen besteht. Wo die Menschen nur den Angehörigen ihrer Gruppen vertrauen, gedeihen Klientelismus, Korruption und religiöser Fanatismus. Demokratien sollten sich also bemühen, ein möglichst hohes Maß

an generalisiertem Vertrauen zu erzeugen und aufrechtzuerhalten. Als Bedingungen dafür braucht es einen Rechtsstaat, der allen die gleiche Sicherheit garantiert, einen Wohlfahrtsstaat, der soziale Absicherung unabhängig von Familien- oder Gruppenzugehörigkeiten ermöglicht, und die Gewähr, dass öffentliche Einrichtungen nicht von Gruppeninteressen in Beschlag genommen werden.

Generalisiertes Vertrauen kann also durch staatliche Politik beeinflusst werden. Wobei der Herstellung rechtlicher Gleichheit sowie eines bestimmten Maßes an ökonomischer Gleichheit die Hauptrolle zukommt. Eine andere Frage ist, ob die Möglichkeit einer solchen Politik nicht ihrerseits an kulturelle Bedingungen geknüpft ist, die sich der Beeinflussbarkeit unter Umständen entziehen. In der Demokratieforschung wird dies besonders mit Blick auf zwei Aspekte diskutiert: die ethnisch-kulturelle Homogenität einer Gesellschaft und das Vorhandensein von Sozialkapital.

III. Nationale Identität in der Einwanderungsgesellschaft

Empirisch eindeutig belegen lässt sich, dass eine möglichst große Homogenität der Bevölkerung in ethnisch-kultureller Hinsicht der demokratischen Stabilität zugute kommt. Historisch reflektiert wird dieser Zusammenhang im Konzept der Nation. Staats- und Nationswerdung bilden im neuzeitlichen Modernisierungsprozess eine Symbiose. Der Nationalismus war dabei zugleich die wichtigste Triebfeder der Demokratisierung, postulierte er doch die Überwindung jener dynastischen Prinzipien, die auch Nicht-Angehörige der Nation dem Willen des Herrschers unterwerfen.

Fragt man nach den Ursachen der Konflikte, die den nationalen Zusammenhalt der heutigen Demokratien bedrohen, werden zwei verschiedene Typen von Konflikten häufig vermischt. Der eine Typ sind Konflikte, die durch das Vorhandensein von einer oder mehreren Nationen innerhalb eines Staatsverbandes charakterisiert sind. Diese verstehen sich als historische Gemeinschaft, die eine bestimmte Sprache oder Kultur teilen, verfügen über relativ festgefügte institutionelle Strukturen und konzentrieren sich in der Regel auf ein bestimmtes Territorium. Der andere Typ



Foto: David Tadevosian / Alamy Stock Foto

... leiden andere Gruppen – wie Industriefacharbeiter auf unserem Bild – unter wirtschaftlichen Sorgen und Abstiegsängsten.

des kulturellen Pluralismus ist durch Migration bedingt, wobei man nach den Quellen wiederum grob zwischen Arbeits- und Flüchtlingsmigration unterscheiden muss. Hier entscheidet ein Staat, eine größere Zahl von Personen und Familien aus anderen Kulturkreisen im eigenen Land aufzunehmen und ihnen zu gestatten, einen Teil ihrer Partikularität beizubehalten.

Von den erstgenannten Nationalitätenkonflikten sind nur eine begrenzte Zahl von Ländern betroffen – dies allerdings in zunehmendem Maße. Beispiele sind die secessionistischen Bestrebungen in Belgien, Kanada, Großbritannien oder Spanien, die sich seit den siebziger Jahren deutlich verschärft haben. Bei den zuwanderungsbedingten Konflikten

Generalisiertes Vertrauen kann durch staatliche Politik beeinflusst werden.

ist wiederum zum einen zwischen klassischen Einwanderungsländern und den historisch gewachsenen europäischen Nationen zu unterscheiden, wobei letztere sich nochmals in die Länder mit oder ohne koloniale Vergangenheit sowie die wirtschaftsstärkeren nordeuropäischen oder wirtschaftsschwächeren südeuropäischen Länder unterteilen lassen. All diese Länder sind, wenn auch in unterschiedlicher Weise und Intensität, von der Migration aus kulturfremden Räumen betroffen. Darin unterscheiden sie sich von einer besonderen dritten Gruppe – den nach 1989 neu oder wieder entstandenen Demokratien Mittelosteuropas – die von starker Abwanderung geplagt sind und sich dennoch (oder gerade deshalb) gegen jegliche kulturfremde Zuwanderung stemmen. Auch Ostdeutschland fällt als postkommunistische Teilgesellschaft der Bundesrepublik in diese Gruppe.

Wie sich die Zuwanderung auf den gesellschaftlichen Zusammenhalt und die staatsbürgerliche Solidarität auswirkt, ist Gegenstand der Debatte um die richtige Integrationspolitik. Normativ geht es dabei um die Frage, welche Art der Identifikation mit dem Aufnahmeland den Zuwanderern abverlangt werden kann. Soll sie strikt politisch sein, im Sinne der Anerkennung der in der Verfassung eines Staates aufgeführ-

ten Regeln und Prinzipien? „Oder erfordert sie eine umfassendere Identifikation mit der Nation, der der Einwanderer beigetreten ist, wozu die Achtung und Anerkennung nationaler Symbole, das Sprechen der Landessprache, die Akzeptanz einer Variante der ‚nationalen Erzählung‘ sowie die Anerkennung der herausragenden Stellung gehören wird, die einige kulturelle Eigenarten im nationalen Bewusstsein einnehmen, darunter möglicherweise auch eine bestimmte Religion?“ (David Miller)

Für Einwanderer, die ihre kulturellen Wurzeln in nichtliberalen Gesellschaften haben, kann insbesondere die letztgenannte, umfassendere Anforderung eine harte Zumutung darstellen. Umgekehrt stellt sich aus der Sicht der aufnehmenden Gesellschaft die Frage, welche Folgen es für sie hat, wenn die Integration der Einwanderer misslingt. Maßgeblich für deren Erfolg dürfte einerseits die Zahl der Migranten sein, andererseits das Tempo, mit dem sich die Migranten den Normen der Mehrheitsgesellschaft anpassen. Eine Schlüsselrolle spielt dabei das generalisierte Vertrauen. Internationale Vergleichsstudien zeigen, dass dieses in den nichtliberalen Gesellschaften ein nahezu durchweg niedrigeres Niveau aufweist als in den etablierten Demokratien der Aufnahme-länder. Bei einer zu hohen Zahl von Zuwanderern droht deshalb nicht nur das Vertrauen zwischen den Zuwanderern und Einheimischen Schaden zu nehmen, sondern auch das Vertrauen innerhalb der jeweiligen Gruppen. Wie stark diese Negativwirkungen sind und von welchen Kontextfaktoren sie abhängen, ist in der Forschung aber noch weithin ungeklärt.

IV. Von der Individualisierung zur „Gesellschaft der Singularitäten“

Damit ist auf die zweite Determinante des Zusammenhalts verwiesen, das Sozialkapital. Dessen Neuentdeckung ist vor allem auf die Arbeiten des amerikanischen Politologen Robert Putnam zurückzuführen. Putnam definiert das Sozialkapital als Produkt informeller Nachbarschaftsbeziehungen und solidarischer Netzwerke in einer Gemeinde, das nicht nur dem Einzelnen zum Vorteil gereiche, sondern zugleich der Verbesserung der Lebensbedingungen der gesamten Gemeinschaft und damit der allgemeinen Wohlfahrt diene.

Der Grund dafür sei, dass die Netzwerke zur Entstehung von „Normen einer verallgemeinerbaren Gegenseitigkeit“ beitragen. Man tut etwas für die anderen, auch wenn man dafür keine unmittelbare Gegenleistung erhält, weil man weiß, dass die anderen dieses Verhalten irgendwann erwidern werden. Vertrauen wird damit zum „Gleitmittel“ des gesellschaftlichen Lebens. „Wenn wirtschaftliches und politisches Handeln in dichte Netzwerke sozialer Interaktion eingebettet sind, verringern sich Anreize für Opportunismus und Fehlverhalten“, so Putnam. Der Begriff „Kapital“ verweist darauf, dass solche Netzwerke nicht einfach da sind – wie physisches und Humankapital müssen sie vielmehr aufgebaut und gepflegt werden. In sie zu investieren liegt dabei nicht nur im Interesse der Gemeinschaft selbst, sondern ist auch eine Aufgabe des Staates.

Die Theoretiker des Sozialkapitals haben plausibel zeigen können, warum das Engagement in bürgerschaftlichen Vereinigungen sich positiv auf das soziale und politische Vertrauen auswirkt. Sie tun sich aber schwer, das genaue Verhältnis von Ursache und Wirkung zu bestimmen. Ist Vertrauen eine Folge des Engagements? Oder setzt das Engagement ein gewisses Maß an Vertrauen bereits voraus? Handelt es sich um eine reziproke Beziehung, stellt sich die Frage, welche Einflussrichtung überwiegt. Die Befunde der bisherigen Studien geben darauf keine klaren Antworten. Dies könnte auf konzeptionelle Schwächen zurückzuführen sein, wenn die Autoren zum Beispiel zwischen den verschiedenen Formen des Sozialkapitals nicht genügend unterscheiden. Oder es liegt an der Unzulänglichkeit der verfügbaren Daten und eingesetzten Methoden.

Vergleichende Längsschnittuntersuchungen belegen keinen allgemeinen Rückgang des Sozialkapitals, sondern einen Formenwandel. Die – in Putnams Terminologie – „brückenbildenden“ Vereinigungen, die individuelles Wohlbefinden mit kollektiven Zwecken verbinden, gehen zurück. Die neueren Formen sind weniger solidarisch – sie kennzeichnen „eine Art Privatisierung des Sozialkapitals.“ Festzustellen ist auch, dass sich das Sozialkapital ungleicher verteilt. Vor allem die weniger wohlhabenden Teile der Bevölkerung halten sich vom Engagement fern oder sind von ihm ferngehalten. Die Gründe dafür werden einerseits in der wachsenden wirtschaftlichen Ungleichheit gesehen; zum anderen liegen sie in der ungleichen Verteilung des kulturellen Kapitals, also Bildung und Ausbildung, die in der heutigen Wissensgesellschaft größere Bedeutung für die soziale Schichtung gewinnen als das ökonomische Kapital.

Soziologen beschreiben den seit den fünfziger Jahren beobachteten Prozess der Auflösung vormals identitätsstiftender Milieus mit dem Begriff der Individualisierung. Fiel der Beginn dieser Entwicklung in die Hochzeit der klassischen Industriegesellschaft, so hat sich die mit ihr einhergehende Pluralisierung und Fragmentierung der Gesellschaft im Übergang vom Industrie- zum Wissenszeitalter nochmals beschleunigt. Der Sozialhistoriker Lutz Raphael spricht von einer in den siebziger Jahren einsetzenden, etwa drei Jahrzehnte währenden Umbruchphase, an die sich mit dem Boom der New Economy, dem Siegeszug des Internets und der rasch voranschreitenden Globalisierung eine weitere Phase gesellschaftlicher Umwälzungen unmittelbar angeschlossen habe. Für beide Phasen ist kennzeichnend, dass sie eine wachsende Zahl von Menschen hinterließen, die sich als Verlierer der Modernisierungsprozesse wühlten oder es tatsächlich waren.

Wie Ökonomie, Kultur und Politik in diesen Prozessen zusammenspielen, hat der Soziologie Andreas Reckwitz in seinem Buch über die Gesellschaft der Singularitäten prägnant analysiert. Ökonomisch tue sich in der Spätmoderne eine doppelte soziale Schere auf – zum

Die Behauptung einer zunehmenden Dominanz identitätspolitischer Fragen scheint mit Blick auf das Verschwinden des einstmals prägenden Klassenkonflikts gut begründet.

einen zwischen den Hochqualifizierten des expandierenden Kultur- und Wissenssektors und den Geringqualifizierten, die einfache Dienstleistungen erbringen oder sich außerhalb des Arbeitsmarkts befinden, zum anderen zwischen den Erfolgreichen und weniger Erfolgreichen innerhalb des Wissenssektors. Kulturell fröne die neue, akademische Mittelklasse einem Lebensstil, der – von der Gesundheit über das Wohnumfeld bis zu Bildung, Erziehung und Freizeitgestaltung – hohen ästhetischen und moralischen Maßstäben folge, während die neue Unterklasse eine Entwertung der Arbeit erfahre, die sie auch in ihrer Lebensführung entwerte. Und politisch sei der Staat immer weniger in der Lage oder willens, in diese nach eigenen Gesetzen verlaufenden Prozesse steuernd einzugreifen.

Reckwitz interpretiert den Wandel als „Ausformungen einer Krise des Allgemeinen“ und wirft die Frage auf, wie eine zumindest provisorische Rekonstitution des Allgemeinen in der heutigen Gesellschaft möglich sein könnte. Um deren Zusammenhalt zu erneuern, gelte es beides zu regulieren: die Wirtschaft „mit Blick auf Fragen sozialer Ungleichheit sowie des Arbeitsmarktes und das Kulturelle mit Blick auf die Sicherung allgemeiner kultureller Güter und Normen.“ Dazu müsse der Staat die passive Rolle, die er in der Vergangenheit gegenüber der Gesellschaft eingenommen habe, ablegen und wieder aktiver werden.

V. Neue Konfliktlinien in den Parteiensystemen

Welche Konfliktlinie für das Funktionieren und die Stabilität der Demokratie relevanter ist – die ökonomische oder die kulturelle –, darüber sind sich die Demokratieforscher uneins. Die Theoretiker des postmaterialistischen Wertwandels und der größere Teil der Populismusforschung gehen davon aus, dass wertbezogene Fragen gegenüber den Verteilungsfragen an Bedeutung gewonnen hätten, wobei der Rechtspopulismus häufig als Reaktion auf die linksliberale Identitätspolitik interpretiert wird. Hier könnte zugleich eine Erklärung für die zunehmende Polarisierung der Parteiensysteme und das Auftreten demokratiegefährdender Tendenzen liegen: Identitätspolitische Fragen sind als „Wahrheitsfragen“ hochgradig moralisch aufgeladen und von daher weniger für die Kompromissbildung geeignet als Verteilungsfragen.

In den USA lässt sich dieser Rigorismus etwa bei den militanten Abtreibungsgegnern beobachten, in Europa bei den „Skeptikern“ der Zuwanderung und – neuerdings – bei den Verfechtern eines strengen Klimaschutzes. Wer in der Abtreibung einen Verstoß gegen das göttliche Recht sieht oder wer glaubt, dass ein Land sich durch die Zuwanderung aus fremden Kulturkreisen selbst

„abschafft“, wird denen, die Abtreibungen zulassen und die Zuwanderung ermöglichen, wenig Toleranz entgegenbringen. Der politische Gegner gerät dann leicht zum Feind, dem man die moralische Integrität und damit zugleich die demokratische Legitimität grundsätzlich abspricht. Ein solcher Feind gehört nicht nur bekämpft, sondern muss ausgeschaltet werden. Dafür sind – wenn es sein muss – auch illegitime oder illegale Mittel recht.

Solange die Herausforderer in der Oppositionsrolle verharren und ihre Unterstützung eine bestimmte kritische Schwelle nicht erreicht, mögen die demokratiefeindlichen Gesinnungen keine ernsthafte Bedrohung darstellen. Gelangen die Populisten jedoch selber an die Macht, besteht die Gefahr, dass sie ihren autoritären Neigungen nachgeben und die Außerkräftsetzung der demokratischen Regeln tatsächlich betreiben. Dass solche Befürchtungen keineswegs aus der Luft gegriffen sind, zeigen die Entwicklungen in Ungarn und Polen.

Die Behauptung einer zunehmenden Dominanz identitätspolitischer Fragen scheint mit Blick auf das Verschwinden des einstmals prägenden Klassenkonflikts gut begründet. Sie übersieht aber, dass (auch) die Verteilungskonflikte im Zuge des nachlassenden wirtschaftlichen Wachstums seit den siebziger Jahren größer geworden sind. Der Unterschied liegt darin, dass sich die Auseinandersetzung in eine Reihe von Unterkonflikten „verflüchtigt“ hat. Es gibt nicht mehr den einen großen, sondern eine Vielzahl von ökonomischen Konflikten – zwischen Steuerzahlern und Leistungsempfängern, sicheren und prekären Arbeitsverhältnissen, wirtschaftsstarken und -schwachen Regionen, der jungen und der älteren Generationen –, bei denen die Interessen der verschiedenen Gruppen immer weniger übereinstimmen. Auch der Umwelt- und Klimaschutz ist trotz seiner Wertebasiertheit primär der sozioökonomischen Konfliktachse zuzuordnen, erfordert er doch – je nach Bereich unterschiedlich weitreichende – staatliche Eingriffe in das Marktgeschehen.

Hinzu kommt, dass sich eine genaue Trennlinie zwischen ökonomischen und kulturellen Konflikten häufig gar nicht ziehen lässt, da beide eng verwoben sind. Am deutlichsten zeigt sich das beim Thema Migration. Wertebezogene

Konflikte über die kulturelle Zugehörigkeit der Zuwanderer verquicken sich hier mit verteilungsbezogenen Auseinandersetzungen um Löhne und staatliche Leistungen, die vor allem das untere Drittel oder Viertel der Bevölkerung, aber auch die um ihren Abstieg fürchtenden Mittelschichten betreffen. Dies gilt zumal, als der Wohlfahrtsstaat durch den globalen Wettbewerb – dessen Verlierer er eigentlich schützen soll – heute selbst unter Druck gerät.

Wie die ökonomischen und kulturellen Konflikte genau zusammenwirken, bleibt unter den Interpreten des Rechtspopulismus umstritten. Die von manchen vertretene These, die identitätspolitischen Themen dienten lediglich dazu, die ökonomischen Probleme „aufzuladen“ oder von ihnen abzulenken, dürfte zu kurz greifen. Zum einen setzt sich auch die kulturelle Konfliktlinie aus unterschiedlichen Streitfragen und Unterkonflikten zusammen. Davon besitzen verteilungspolitisch nicht alle die gleiche Relevanz wie die Zuwanderung. Die rechtliche Gleichstellung von Homosexuellen nimmt zum Beispiel niemanden etwas weg. Zum anderen behalten die wertbezogenen Konflikte jenseits der verteilungspolitischen Aspekte eine eigenständige Bedeutung – und zwar umso mehr, je größer die kulturellen Unterschiede zwischen den Zuwanderern und der Aufnahmegesellschaft sind.

Hauptverlierer des Parteiensystemwandels sind die einstmals systemtragenden Volksparteien. Weil sie auf beiden Konfliktachsen „mittige“ und zum Teil voneinander wenig unterscheidbare Positionen vertreten, leiden sie unter der Polarisierung, während die ideologisch radikaleren Vertreter profitieren. Die Sorge vor einer „Stärkung der Ränder“, die bisweilen alarmistische Analogien zur Zwischenkriegszeit und dem Scheitern der Weimarer Republik hervorbringt, darf aber den Blick auf die tieferen Wurzeln der Polarisierung nicht verstellen. Diese liegen in der Zersplitterung und Segmentierung der heutigen Gesellschaft, der von Reckwitz so bezeichneten „Krise des Allgemeinen“. Gerade hier könnte und müsste sich die „brückenbauende“ Funktion der Volksparteien neu bewähren, um Gemeinschaftlichkeit und Gemeinsinn in die Demokratie zurückzuholen. □



Das Herzstück eines Parlaments ist der Plenarsaal: Vizepräsident Thomas Gehring und einige Gäste von der Katholischen Akademie.

Demokratie als globales Erfolgsmodell?

Michael Reder

Die gegenwärtigen nationalistischen Entwicklungen in einigen westlichen Gesellschaften fordern die Demokratien enorm heraus. Nach dem Fall der Mauer galt vielen die liberale Demokratie als das globale Erfolgsmodell schlecht hin. Seit einigen Jahren mehren sich angesichts der populistischen Verzerrungen die Stimmen, die diese These anfragen. Sind Demokratien wirklich vor grundlegenden Krisen gefeit und gelten sie weiter als das beste Modell politischer Ordnung weltweit?

Vor dem Hintergrund dieser kritischen Einwürfe gilt es zuerst zwei Aspekte festzuhalten: Der Politologe Wolfgang Merkel weist in aktuellen Debatten immer wieder darauf hin, dass der Krisenbefund seit 2.000 Jahren zur Demokratie dazugehört. Seit Plato und Aristoteles wird auch über grundlegende Probleme der Demokratie diskutiert, die nicht selten in einen Krisenbefund münden. Wenn man sich diese Debatten anschaut, dann zeigt sich, dass diese Krisen um so gravierender erscheinen, je *dicker* das Konzept von Demokratie ist. Wenn man zu Demokratien nicht nur freie Wahlen zählt, sondern auch einen weiter gefassten Grundrechtsschutz, Narrative von Gerechtigkeit oder vielfältige Formen der Partizipation, erscheinen die Probleme größer als wenn man nur ein *dünnes* Konzept verwendet. In dieser zweiten Hinsicht kann man nach wie vor festhalten, dass Demokratien zu der beliebtesten Staatsform weltweit zählen.

Zweitens hat sich der Kontext der Demokratie in den vergangenen Jahren massiv verändert. Waren im 20. Jahrhundert Demokratien vor allem innenpolitisch ausgerichtet, sind sie heute besonders herausgefordert, sich in globalen Prozessen und Strukturen zu bewegen. Die gegenwärtig drängenden Themen sind globaler Natur. Die vielfältigen Krisen der letzten 20 Jahre – von der Finanzkrise über globalen Terrorismus bis hin zur Klimakrise – sind Spiegel hiervon. Die brisanten Themen der Gegenwart sind nicht mehr rein innerstaatlich, sondern haben immer auch – und oftmals sogar primär – einen globalen Aspekt.

Die politischen Antworten auf diese globalen Entwicklungen sind hoch umstritten. Sie provozieren teils eine Rhetorik, die weit jenseits der demokratischen Kultur liegt, beispielsweise wenn von „Flüchtlingslawinen“ die Rede ist oder Angst vor *den* kriminellen Muslimen geschürt wird. Die Frage, die sich augenscheinlich stellt, ist, wie Demokratien auf diese globalen Krisen antworten sollten, und ob sie dafür überhaupt gerüstet sind. Überfordern also globale Krisen Demokratien, und sind sie deswegen nicht mehr das globale Erfolgsmodell schlechthin?

Die These dieses Beitrages lautet: Die scheinbare Überforderung der Demokratie hängt an einer defizitären Interpretation des Politischen. Die Brille, mit der heute meist auf politische Ereignisse geblickt wird, stammt aus einer anderen Zeit, und sie ist nur bedingt geeignet, die Welt, wie sie heute ist, zu verstehen. Für die Entwicklung einer neuen Interpretationsfolie kann die Philosophie Hilfestellungen geben, um die Tiefenstrukturen und Dynamiken einer global vernetzten Welt zu verstehen und politische Antworten zu geben. Hierzu braucht es eine umfassende Reflexion des gesell-



Prof. Dr. Michael Reder, Professor für Praktische Philosophie mit dem Schwerpunkt der Völkerverständigung an der Hochschule für Philosophie München

schaftstheoretischen, ethischen und politischen Selbstverständnisses moderner Gesellschaften. (Den folgenden Überlegungen liegt ein Beitrag des Autors aus den *Stimmen der Zeit* zugrunde; 234/3, 147-158).

I. Die Suche nach einem angemessenen Gesellschaftsverständnis

Die Philosophie denkt seit vielen Jahrzehnten darüber nach, wie ein angemessenes Verständnis moderner Gesellschaften theoretisch gefasst werden kann. Dabei wurden unterschiedliche Gesellschaftsverständnisse entwickelt, die sich auch im politischen Alltag widerspiegeln. Exemplarisch unterscheidet Charles Taylor ein atomistisches und ein vergemeinschaftetes Gesellschaftsverständnis. In dem ersten Modell wird Gesellschaft als die Summe der in ihr handelnden Bürger interpretiert. Diese sind eigenständig und erst einmal unabhängig voneinander. Im Zentrum der Gesellschaft steht dann das atomistische Individuum; das Interaktionsgeflecht zwischen diesen wird als sekundär gedeutet. Dem klassischen Liberalismus liegt dieses Gesellschaftsmodell zu Grunde, beispielsweise in seinem Fokus auf die Freiheit des einzelnen Bürgers.

Das zweite Modell, das Taylor identifiziert, deutet als zentrales Merkmal der Gesellschaft das einende Band zwischen den Bürgern. Taylor nennt dies auch eine holistische Vorstellung, die sich mehr auf Gemeinschaft und weniger auf Gesellschaft im Sinne der Summe handelnder Bürger bezieht. Die vergemeinschaftete Gesellschaft wird an geteilten Werten, gemeinsamen Handlungseinstellungen oder kulturellen Traditionen festgemacht.

Beide Modelle, so die These, implizieren ein verkürztes Bild von Gesellschaft. Das erste Modell vernachlässigt die unauflösbare soziale Verwobenheit der Menschen. Diese sind nämlich immer schon eingebunden in soziale Praktiken und Diskurse, die sie erst zu dem werden lassen, was sie sind. Aber diese Vernetzungen sind auch nicht so

einheitlich, wie das zweite Modell nahelegen scheint. Denn das gemeinsame Band ist heute immer schon plural. Menschen sind Teil unterschiedlicher, sprachlich gefasster Handlungspraktiken und leben in diesen. Gesellschaft kann deshalb am besten als plurales Zusammenspiel unterschiedlicher Praktiken und Diskurse verstanden werden. Menschen sind gleichzeitig Teil unterschiedlicher (versprachlichter) Praktiken.

Von diesen unterschiedlichen Praktiken und Diskursen aus deuten Menschen Gesellschaft und die mit ihr gegebenen Problemlagen. Das zentrale Merkmal dieser Deutungen ist ihre Pluralität. Es gibt verschiedene Bezugspunkte, von denen aus Bürger auf Gesellschaft und ihre Krisen blicken und diese interpretieren. Dies gilt umso mehr in einer vernetzten und interkulturell geprägten Welt. Menschen sind Teil der Globalisierung und damit Teil eines komplexen und hochdynamischen Netzes an Verbindungen jenseits traditioneller Grenzen.

Demokratien tun sich schwer mit einem solchen global vernetzten Gesellschaftsbild. Ihre politischen Antworten auf globale Krisen sollten allerdings diese gesellschaftliche Ausgangsbedingung ernst nehmen, wenn sie erfolgreich sein wollen. Gesellschaften können heute weder als homogene Blöcke noch als Summe atomisierter Bürger verstanden werden. Beide Deutungen gehen an der (welt-) gesellschaftlichen Realität vorbei. Angesichts globaler Krisen sollte diese Einsicht auch im politischen Alltag mehr Beachtung geschenkt werden als bisher. Der Philosoph Stephen Toulmin stellte deshalb bereits Ende der 1980er Jahre fest: Menschen leben heute in einer Kosmopolis, ob sie es wollen oder nicht.

II. Ethik jenseits nationalstaatlicher Begrenzungen

Philosophen reflektieren als Ethiker menschliches Handeln hinsichtlich seiner normativen Dimension. Die Leitfragen der traditionellen Ethik sind dann, welche (soziale) Formierung Normativität aufweist, wie sie sich in der Sprache ausdrückt und schlussendlich, ob es allgemeingültige moralische Prinzipien zur Beurteilung menschlichen Handelns gibt. Diese universale Stoßrichtung der (normativen) Ethik ist wichtig und in weiten Teilen auch überzeugend. Viele Ansätze weisen dabei dennoch zwei grundsätzliche Probleme auf, die sich wiederum auch in gesellschaftlichen Debatten widerspiegeln.

Das erste Problem besteht darin, dass Ethiken zwar oftmals für allgemeingültige Prinzipien argumentieren, sie aber gleichzeitig nationalstaatliche Begrenzungen implizieren, beispielsweise wenn normative Prinzipien vor dem Hintergrund einer Kultur begründet und davon ausgehend universalisiert werden. Die Diskursethik von Jürgen Habermas ist ein Beispiel hierfür. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt bei einer intersubjektiven Wendung der Kantischen Ethik. Habermas argumentiert vor dem Hintergrund des Konzeptes der kommunikativen Vernunft für einen universalen Geltungsanspruch moralischer Aussagen, und zwar wenn alle von diesen Fragen betroffenen Menschen unter fairen Diskursbedingungen zustimmen können. Die intersubjektiv konzeptualisierte Vernunft ermöglicht eine Einigung in diesen Fragen, wobei Habermas annimmt, dass sich das vernünftigste Argument durchsetzen wird. Gleichzeitig enthält sich Habermas einer ethischen Aussage über Wertvorstellungen in der privaten Lebenswelt des Menschen. Diese ethische Enthaltensamkeit im privaten Raum spiegelt seine liberale Grundhaltung wider.

Der zentrale Punkt an diesem Ansatz ist, dass die meisten als relevant eingestuften Normfragen die Bürger *einer* Gesellschaft betreffen – das heißt, sie sind diejenigen, die Habermas bei allem Abstraktionsniveau der Diskursethik implizit vor Augen hatte. Damit wird die theoretische Begründungsfigur der Diskursethik implizit an die nationalgesellschaftlichen Formationen gebunden. Zwar war Habermas einer der ersten führenden Philosophen, die sich seit den 1980er Jahren sehr detailliert mit der einsetzenden Globalisierung beschäftigt haben. Er scheint allerdings letztlich zurückhaltend zu sein, ob der Diskurs als ethische Begründungsfigur als ein Diskurs aller Weltbürger philosophisch angemessen konzeptualisiert werden kann.

Die interkulturelle Philosophie macht auf eine weitere Implikation der Diskursethik aufmerksam. Autoren wie Ram Adhar Mall kritisieren, dass Habermas die kulturellen Ausgangsbedingungen der (wenn auch fiktiv gedachten) Diskurse zu wenig thematisiert. Denn Diskurse als Begründung von Normen sind immer kulturell geprägt. Dies drückt sich zum Beispiel schon in der unterschiedlichen Weise des Sprechens aus, die sich in Diskursen zeigen. Interkulturell betrachtet muss deswegen das Konzept der kommunikativen Vernunft noch einmal kulturell zurückgebunden und pluralisiert werden.

Die skizzierten nationalstaatlichen beziehungsweise kulturellen Implikationen zeigen sich am deutlichsten bei den politisch-philosophischen Konsequenzen dieser Debatten, denn meist ist die liberale Demokratie die Schwester der Diskursethik. Deswegen plädieren viele Ethiker ausgehend von der Diskursethik für eine Globalisierung der westlich-liberalen Demokratie als politischem Herrschaftsmodell. Diese Debatte zeigt deutlich die nationalstaatlich geprägten Verwurzelungen einer diskursethischen Grundlegung der politischen Philosophie. Natürlich ist der Einsatz für die Demokratie als politische Ordnungsform von unserem kulturellen Selbstverständnis her plausibel und richtig. Ob es sich dabei allerdings um die einzig legitimierbare Form handelt und wie kulturelle Alternativen aussehen können, wird meist zu wenig diskutiert.

Ein zweites Problem gegenwärtiger Ethikansätze spielt in dieses Themenfeld hinein. Dieses Problem besteht darin, dass viele Ethiken oftmals mit einer top-down-Logik argumentieren. Abstrakte Begründungsfiguren sichern zuerst die Universalität moralischer Prinzipien. Das Ziel ist die Bestimmung möglichst eindeutiger Prinzipien, die universale Geltung beanspruchen. Diese theoretisch begründeten Prinzipien werden dann in einem zweiten Schritt auf die „nicht-ideale“ Welt angewendet. Das Problem dabei ist ein Zweifaches. In einem deskriptiven Sinne werden mit dieser Methode die spezifischen Eigenheiten des jeweiligen gesellschaftlichen, politischen oder kulturellen Feldes zu wenig beachtet. Außerdem werden die pluralen Praktiken mit ihren unterschiedlich akzentuierten normativen Potenzialen in ihrer Bedeutung für ethische Reflexion unzureichend in den Blick genommen.

Globale Krisen fordern vor diesem skizzierten Hintergrund die Ethik zweifach heraus: Zum einen sollten ethische Argumentationen und Begründungsfiguren explizit die neue globale Ausgangsbedingung verarbeiten. Dies bedeutet zuerst, dass nationalstaatliche Implikationen traditioneller Ethikansätze offengelegt und kritisch diskutiert werden sollten. Die interkulturell ausweisbare Vielfalt ethischer Prinzipien und Begründungen ist ein Potenzial,



Charles Taylor – hier bei einem Referat in der Katholischen Akademie in Bayern – unterscheidet ein atomistisches und ein vergemeinschaftetes Gesellschaftsverständnis. Beim ersten

Modell bilden die Summe der autonomen Bürger die klassische liberale, kapitalistische Gesellschaft; beim zweiten Modell betont er hingegen das einende Band der Bürger.

keine Grenze. Ein ausschließlich aus der westlichen Tradition heraus begründeter ethischer Universalismus sollte deswegen nicht automatisch globalisiert, sondern interkulturell übersetzt und ausbuchstabiert werden. Zum anderen sollten sich Ethiker angesichts globaler Heterogenität von top-down-Modellen verabschieden, weil diese der (kulturellen) Pluralität normativer Praktiken in einer globalen Welt nicht mehr gerecht werden und deren Potenziale für die ethische Reflexion unterbelichten.

Im gegenwärtigen akademischen Ethikdiskurs gibt es verschiedene Traditionen, die sich beiden Herausforderungen zu stellen versuchen. Beispielhaft hierfür können pragmatistische Debatten, beispielsweise im Anschluss an John Dewey, angeführt werden. Dieser macht in der Tradition Hegels darauf aufmerksam, dass die Eule der Minerva ihren Flug erst in der Dämmerung be-

ginnt. Philosophie sollte, so lässt sich dieser Spruch übersetzen, nicht auf die theoretische Begründung abstrakter Ideale fokussieren, sondern Normativität von der pluralen Wirklichkeit aus denken. Ethik, so ließe sich weiter folgern, sollte bei den Erfahrungswelten der Menschen ansetzen, die Teil pluraler Praktiken sind. Die normative Begründung von Demokratie zielt vor diesem Hintergrund nicht auf den Aufweis einer idealen Institution, sondern vielmehr auf die Haltung aller Bürger, sich der Vielfalt von Erfahrungen aller Menschen weltweit zu stellen und gemeinsam Praktiken zur Bearbeitung problematischer Erfahrungen zu entwickeln.

III. Demokratie als globales Erfolgsmodell – Drei Thesen

Die vorangegangenen Überlegungen münden noch einmal in die Frage des Beitrages: Ist die Demokratie in globalen Zeiten noch ein Erfolgsmodell, oder überfordern globale Krisen die Demokratie? Die hier vertretene These lautet: Globale Krisen überfordern die Demokratie, wenn Gesellschaft, Politik und Ethik verkürzt interpretiert werden. Es braucht deswegen ein produktives Weiterdenken des gesellschaftlichen und politischen Selbstverständnisses, um angemessene politische Antworten auf globale Krisen geben zu können. Hierzu werden drei abschließende Thesen formuliert.

(1) Das politische Subjekt sollte heute immer schon als ein globales gedacht werden.

In einer vernetzten Welt haben (politische) Handlungen an einem Ort vielfältige Folgen an anderen Orten der Welt. Das Engagement westlicher Allianzen im Nahen und Mittleren Osten hat Einfluss auf die Situation vieler Flüchtlinge. Der westlich geprägte Konsumstil hat Auswirkungen auf Klimafol-

gen und damit die Lebenssituationen vieler Menschen in den Ländern des globalen Südens. Und auch Kommunalpolitiker, wie beispielsweise Oberbürgermeister großer Städte, sehen sich mit Entwicklungen konfrontiert, die sie nicht ausgelöst haben. Auch kommunalpolitische Entscheidungen sind deshalb eng mit globalen Entwicklungen verbunden.

Oftmals werden diese globalen Vernetzungen in der Konzeptualisierung des politischen Subjekts jedoch nicht abgebildet. Das politische Subjekt ist heute aber immer schon ein globales. Politische Antworten greifen jedoch meist auf politische Modelle zurück, die genau diesen global vernetzten Charakter des Politischen zu wenig Beachtung schenken. Vorstellungen politischer Ordnung, die aus lokalen Modellen gewonnen werden, können jedoch nicht eins zu eins auf die globale Ebene übertragen werden, weil die weltgesellschaftliche Dynamik in ihren Eigenheiten damit nicht beachtet wird.

Natürlich entstehen aus dem Verständnis des politischen Subjektes als eines globalen auch neue Verantwortlichkeiten, denen sich Ethiker als Wissenschaftler und Menschen als Bürger stellen müssen. Entsprechend der Neuausrichtung ethischer Argumentation sollten diese Verantwortlichkeiten jedoch nicht top-down als abstrakt begründete Pflichten ausgewiesen und begründet, sondern von den pluralen und kulturell geprägten Erfahrungswelten der Menschen aus gedacht werden. Hiervon aus gilt es nach den Potenzialen der kulturellen Vorstellungen von Normativität für die politische Bearbeitung globaler Krisen zu fragen.

Wenn Gesellschaften beispielsweise ihren pluralen und globalen Charakter anerkennen und wertschätzen, ist es beispielsweise auch leichter, über Integration nachzudenken. Zentrale politische Aufgabe der demokratischen Ge-

sellschaft ist es dann, sich immer wieder diese Pluralität und ihr gesellschaftliches Potenzial vor Augen zu führen. Bürger nur entlang eines Identitätsmerkmals zu behandeln, wird pluralen Identitätskonstruktionen nicht gerecht. Vorurteile gegenüber dem Islam oder den muslimischen Flüchtlingen sind hierfür wenig hilfreich. Sie entsprechen weder der kulturell ausdifferenzierten Realität noch dem Selbstbild dieser Gruppe.

Globale Krisen überfordern die Demokratie, wenn Gesellschaft, Politik und Ethik verkürzt interpretiert werden.

Diese Suche nach einem neuen gesellschaftlichen Selbstverständnis ist dabei keine rein theoretische und schon gar keine technisch operationalisierbare Aufgabe. Sie sollte vielmehr bei den Erfahrungswelten der Menschen ansetzen und gemeinsame Praktiken jenseits kultureller Grenzen fördern. Dazu ist es wichtig, Kontaktmöglichkeiten zu schaffen, um solche Praktiken zu ermöglichen – beispielsweise zwischen Christen, Muslimen, Juden und Atheisten. Erst das Entstehen solcher Praktiken kann auch das gesellschaftliche Selbstverständnis als Ganzes verändern.

(2) Demokratien sind auf neue Formen demokratischer Beteiligung angewiesen.

Bei aller berechtigten Kritik gilt die Demokratie heute als die politische Herrschaftsform, in der eine faire und gleiche Beteiligung aller Bürger am besten möglich ist. Es ist *Common Sense* der Forschung, dass diese politische Ordnungsform auf der Idee der Partizipation beruht. In den meisten demokratischen Systemen wird diese Idee über eine (wenn auch unterschiedlich gefasste) Form von Repräsentation abgebildet. Repräsentation wird dabei verstanden als das Gegenwärtig-Machen derer, die abwesend sind. Dazu sind Demokratien auf transparente und faire Institutionen angewiesen, mit denen diese Repräsentation gesichert werden kann.

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 50

Herausgeber und Verleger:

Katholische Akademie in Bayern, München
Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde
Redaktion: Dr. Robert Walser (verantwortl.),
Dominik Fröhlich

Fotos: Akademie

Anschrift von Verlag u. Redaktion:

Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,

Telefon 089/38 10 20, Telefax 089/38 10 21 03,

E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de

Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,

Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.

zur debatte erscheint zweimonatlich.

Kostenbeitrag: jährlich E 35,- (freiwillig).

Überweisungen auf das Konto der Katholischen

Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank:

Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 750 903 00

IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00

SWIFT (BIC): GENODEF1M05.

Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Prof. Dr. Dr. Winfried Löffler, Professor am Institut für Christliche Philosophie der Universität Innsbruck, leitete acht Jahre lang die Philosophischen Tage mit großem Erfolg.



Eine zentrale Herausforderung ist heute, dass demokratisch legitimierte Entscheidungen oft weitreichende Konsequenzen für Menschen haben, die an diesen Entscheidungen gar nicht beteiligt werden, weil sie in Demokratien keinen Repräsentationsanspruch haben. Dies gilt beispielsweise für das Feld der Klimapolitik, deren Ausgestaltung massive Auswirkungen auf zukünftige Generationen haben wird, die aber diese politischen Weichen nicht mitstellen können. Von der Perspektive des *All-Affected-Principle* aus wird deshalb eingewandt, dass das Standardmodell von Repräsentation zu eng gefasst ist. Auch zukünftig lebende Menschen, die aktuell nicht direkt an den Entscheidungsprozessen beteiligt werden können, sollten, auf Grund ihrer massiven Betroffenheit, in neuen Formen der demokratischen Beteiligung repräsentiert werden.

Natürlich sind Institutionen kein Allheilmittel für globale Krisen.

Sicherlich gibt es berechtigte Einwände gegen eine solche Ausweitung der demokratischen Repräsentationsidee. Trotzdem zeigt das Beispiel der Klimapolitik auch, dass Interessen zukünftiger Generationen nicht unbeachtet bleiben können. Es geht deswegen um eine produktive Weiterentwicklung demokratischer Institutionen, die diesem Spannungsverhältnis gerecht werden. Dabei gilt es angesichts der Auflösung der Unterscheidung von lokal und global auch um eine Verschränkung der institutionellen Bemühungen um Repräsentation auf allen Ebenen – insbesondere in den Themenfeldern, die ganz explizit eine globale Dimension haben.

Natürlich sind Institutionen kein Allheilmittel für globale Krisen. Der Pragmatist Dewey wiederum hat bereits Anfang des 20. Jahrhunderts darauf hingewiesen, dass Demokratie mehr ist als ein institutionelles Arrangement. „Sie ist in erster Linie eine Form des Zusammenlebens, der gemeinsam und miteinander geteilten Erfahrung.“ (*Demokratie und Erziehung*) Globale Institutionen sind in dieser Perspektive deshalb in den pluralen Erfahrungswelten der Menschen zu verankern. Dabei spielt – genauso wie schon für Dewey – heute die



Zwei bekannte bayerische „elder statesmen“, Landtagspräsident a. D. Alois Glück (li.) von der CSU und der ehemalige Vizepräsident des bayerischen Parlaments, Franz Maget von der

SPD (re.), diskutierten die Frage „Wie geht's weiter mit der Demokratie?“ Auch dieser Programmpunkt wurde von Studienleiter Dr. Johannes Schießl moderiert.

Bildung eine besonders wichtige Rolle. Globale Krisen können nur demokratisch bearbeitet werden, wenn bereits junge Menschen ein Gespür für globale Zusammenhänge vermittelt bekommen. Eine politische Bildung über globale Zusammenhänge wird damit zu einem Kernbestandteil der Demokratie, was heute bislang in Lehrplänen oder Modulbeschreibungen oft zu kurz kommt.

(3) Demokratie und Frieden stehen in einem ambivalenten Spannungsverhältnis, das in der gegenwärtigen Politik zu wenig beachtet wird.

Die letzte Schlussfolgerung führt zurück zu den gegenwärtigen Kriegen, de-

nen Demokratien besonders ohnmächtig gegenüber zu stehen scheinen. Wie können Demokratien Frieden fördern, wenn dies scheinbar die Einmischung in Gewaltkonflikte verlangt, was wiederum der demokratischen Ausrichtung auf Frieden zu widersprechen scheint?

Globale Krisen sind eine Herausforderung für Demokratien, nicht notwendig eine Überforderung.

In Folge von Kants Schrift *Zum Ewigen Frieden* (1795) wird bis heute diskutiert, wie dieser Zusammenhang von Demokratie und Frieden zu interpretieren ist. Gerade angesichts gegenwärtiger Kriege wurde die These formuliert, dass Demokratien letztlich geeigneter sind, Frieden und Gerechtigkeit herzustellen als undemokratische Staaten. Diese These bestimmt vielfach weltpolitische Entscheidungen, beispielweise zeigt sich ihre Aktualität mit Blick auf die Begründung westlicher Militäreinsätze in den vergangenen Jahren.

Die akademische Debatte über den *demokratischen Frieden* in den vergangenen Jahren zeigt deutlich die Ambivalenz dieser These. Denn offensichtlich ist es dem Westen nicht gelungen, die Demokratie als Friedensprojekt in dem Maße zu globalisieren, wie er es sich vorgenommen hatte. Länder wie Afghanistan oder der Irak sind heute mehr denn je von Gewalt geprägt. Dies liegt daran, dass der militärische Einsatz von Demokratien nicht automatisch zu Demokratisierung und damit zu Frieden führt – auch deshalb, weil nicht nach Anpassungen der Demokratie an die kulturellen Gegebenheiten gesucht wurde. Gerade in der genannten Region wurde keine nachhaltige, konstruktive

Bearbeitung der Tiefenstrukturen des Konflikts angestoßen. Demokratien als Friedensförderer sollten sich deshalb der grundlegenden Ambivalenz einer demokratisch legitimierten, militärischen „Friedenspolitik“ bewusst sein und die multidimensionalen Voraussetzungen für Friedensprozesse in den Blick nehmen.

IV. Fazit

Globale Krisen sind eine Herausforderung für Demokratien, nicht notwendig eine Überforderung. Um der Überforderung zu entgehen, muss jedoch die Art, politische Wirklichkeit zu denken, neu justiert werden. Die Gesellschaft als politisches Subjekt sollte relational, plural und global verstanden werden. Ethik sollte gleichzeitig nicht als top-down-Prozess der westlichen Tradition konzeptualisiert werden, sondern bei den kulturell vielfältigen Praktiken bzw. Diskursen und ihren normativen Potenzialen ansetzen. Auf dieser Basis kann das Demokratische produktiv weitergedacht werden.

Diese philosophischen Überlegungen machen die Welt nicht einfacher. Aber sie eröffnen eine Interpretationsfolie, die der Komplexität der Welt entspricht. Sie zeigen auch, dass Demokratie nach wie vor ein Erfolgsmodell ist – aber erst, wenn sie sich an eine globalisierte Welt anpasst. Dabei sollten allerdings auch immer die Grenzen demokratischen Handelns beachtet werden, gerade in Zeiten komplexer gewaltsamer Konflikte. In diesem Sinne ist Demokratie keine vollkommene Technik oder ideale Institution, sondern ein offener und unabschließbarer Prozess. Ein solches Bewusstsein des demokratischen Charakters kann helfen, Demokratie angesichts globaler Krisen neu zu denken, denn die eigenen Grenzen anzuerkennen, heißt human zu sein. □



Stabübergabe: Zusammen mit Akademie-Studienleiter Dr. Johannes Schießl (Mi.) übergab Professor Winfried Löffler den Stab an seinen Nachfolger als

Leiter der Philosophischen Tage: Professor Dr. Michael Reder von der Münchner Jesuitenhochschule.

Europa nach der Wahl

Zur politischen Lage in Frankreich und Italien

Lange Zeit wurde die Europäische Union von einem einhelligen Konsens getragen: Auf den Trümmern zweier Weltkriege errichtet, avancierte ihre liberale Grundordnung zu einem Garanten für Frieden, Integration und Wohlstand in Europa – ein Selbstverständnis, für das die Parteienlandschaft des Europaparlaments sinnbildlich steht. Nicht wenig wurde daher im Vorfeld der jüngsten Europawahlen am 26. Mai 2019 darüber spekuliert, wie sich das politische Kräfteverhältnis in Europa verschieben wird. Am Abend des 18. Juni 2019 lud die Katholische Akademie in Bayern zur

politischen Nachlese ein. Zusammen mit Prof. Dr. Henri Ménudier, Professor für Politikwissenschaft in Paris, und Prof. Dr. Francesco Miano, Professor für Moralphilosophie in Rom, konnten sich die zahlreichen Zuhörerinnen und Zuhörer ein konkretes Bild der Wahlergebnisse machen – und nicht zuletzt darüber nachdenken, welche Bedeutung dieser neue Status quo für die nach Deutschland größten Mitgliedsstaaten der EU, Frankreich und Italien, hat. Lesen Sie nachfolgend die beiden Vorträge des Abends.

Noch eine Chance für Macron

Henri Ménudier

Bon soir! Das verstehen Sie, ja? Ich bin der Meinung, wir feiern immer wieder die deutsch-französische Freundschaft, und so viele Jahre sind schon vorbeigegangen, dass wir alle zwei- oder dreisprachig sein sollten; aber ganz so weit sind wir noch nicht. Also, zunächst einmal einen herzlichen Dank für die Einladung. Ich schätze die Katholische Akademie in Bayern sehr – ganz besonders wegen der Qualität ihrer Veranstaltungen und ihrer Publikationen.

I.

Ich habe in diesem europäischen Wahlkampf mitgemacht, bei etwa 30 Veranstaltungen, und ich war wegen der Populisten immer sehr besorgt, weil ich befürchtete, dass sie eventuell eine Blockade-Rolle im Europa-Parlament erreichen könnten. Das Wahlergebnis hat mich etwas beruhigt, aber die Probleme sind immer noch da. Bevor ich über Frankreich nach der Wahl spreche, wie es im Programm steht, möchte ich kurz auf Frankreich vor der Wahl hinweisen, das heißt also, nur ein paar Worte über den Wahlkampf sagen. Der Wahlkampf war eigentlich ein bisschen wie in der Bundesrepublik, relativ langweilig und von schlechter Qualität. Die Hauptthemen, die diskutiert wurden, waren die Kaufkraft, die soziale und wirtschaftliche Lage, und natürlich die Immigration. Aber wegen der klimatischen und ökologischen Probleme hat das Thema Umwelt eine besondere Rolle gespielt und ziemlich viel Aufmerksamkeit erhalten. Die Schülerdemonstrationen am Freitag, „FridaysForFuture“, haben dazu beigetragen, dass das Interesse für die Umweltthemen zugenommen hat. Der Wahlkampf als solcher war ziemlich konfus, weil es nicht weniger als 34 Listen gab. Wie kann man eine Debatte zwischen 34 Listen organisieren? Es wurden also Debatten organisiert mit 10, 12, 15 Vertretern, und das war na-



Prof. Dr. Henri Ménudier, Professor für Politikwissenschaft an der Universität Paris III – Sorbonne Nouvelle

türlich ein enormes Durcheinander. Die Leute haben sich persönlich angegriffen; es war eine unerträgliche Kakophonie.

Was ich immer sehr schade finde bei diesen Europawahlkämpfen ist, dass die nationalen Themen eigentlich eine sehr große Rolle spielen. Man redet mehr über die inneren Probleme des Landes als über die europäischen Probleme. In Frankreich ganz besonders wurde der Wahlkampf zu einem Referendum für oder gegen Macron umfunktioniert. Ich muss aber auch zugeben, dass die Presse schon ihre Arbeit gemacht hat – es wurden ziemlich viele Berichte über die einzelnen europäischen Länder veröffentlicht, über die Probleme der EU, aber es ist schwer zu wissen, was die Bürger davon mitgenommen haben.

II.

Nun die Analyse der Wahl: Die erste große Überraschung war, entgegen auch der Meinungsumfragen, die hohe Wahlbeteiligung. Noch ein paar Wochen vor der Wahl wurde vorhergesagt, dass die Wahlbeteiligung abnehmen würde; das war nicht der Fall. 1979, bei der ersten Wahl des Europaparlaments, lag die Wahlbeteiligung bei 62 Prozent. Dann ist sie regelmäßig, bei jeder Wahl, heruntergegangen, so dass sie vor fünf Jahren, 2014, 42 Prozent erreichte. In dieser Zeit, von 1979 bis 2014, haben wir praktisch 20 Prozent Wahlbeteiligung verloren. Und nun, am 26. Mai 2019, erreicht die Wahlbeteiligung über 50 Prozent, also eine Zunahme von fast 8 Prozent. Diese Zahl ist sehr bemerkenswert, weil es eigentlich Tradition war, dass die Wahlbeteiligung in Frankreich am höchsten bei der Wahl des Präsidenten der Republik ist; ich glaube 70 Prozent. Dann kommt die Wahl der Nationalversammlung, des Parlaments; beispielsweise im letzten Jahr bzw. vor zwei Jahren, im Juni 2017, lag die Wahlbeteiligung für das Parlament nur bei 49 Prozent. Warum war sie so niedrig? Ganz einfach, weil die Bürger dachten, sie haben jetzt den Präsidenten gewählt. Sie haben sich sehr, sehr angestrengt – warum sollen sie noch für das Parlament wählen? Also, deswegen nur 49 Prozent. Ich unterstreiche hiermit, dass zum ersten Mal die Wahlbeteiligung beim Europaparlament höher ist als bei der letzten Wahl der Nationalversammlung.

Natürlich muss man sich fragen, warum es dazu gekommen ist, was die Gründe für diese stärkere Mobilisierung sind. Ich glaube, dass die Bürger langsam verstanden haben, dass Europa ihr tägliches Leben beeinflusst, dass es eine große Rolle spielt, und dass es eine ganze Reihe von inneren und äußeren Herausforderungen gibt, die nur europäisch gelöst werden können, nicht mehr nur national. Diese Herausforderungen sind natürlich sehr zahlreich, und das war einer der Gründe, warum ich mich engagiert habe und warum ich auch besorgt war; denn es sind ja Realitäten. Man kann also beispielsweise feststellen, dass in einer ganzen Reihe von europäischen Staaten, auch Mitgliedern der EU, die Demokratie durch den Rechtspopulismus, durch den Nationalismus und durch den Protektionismus stark gefährdet ist. Dazu kommen Probleme wie die Migration, der Terrorismus, die Umweltproblematik. Dazu kommen auch die geostrategischen Unsicherheiten. Auch der Brexit hat vieles durcheinander gebracht und ist eine enorme Herausforderung für die Europäische Union. Dann die Politik von Präsident Trump in den USA, der Handelskonflikt zwischen den USA und China, die Auseinandersetzung zwischen der Ukraine und Russland, die hegemoniale Rolle Chinas sowie all die Probleme im Nahen Osten, die Krise mit Israel und die Schwierigkeiten mit Afrika – es hat noch nie eine solche Konzentration von Schwierigkeiten gegeben, innerhalb der Europäischen Union oder außerhalb.

Wir sagen immer, die Europäische Union hat Frieden gebracht. Das ist wahr; es gibt Frieden innerhalb der Europäischen Union. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass es um uns herum viel Krieg gibt, und dass es jederzeit ganz schlimm werden kann. Ich will keine Angst verbreiten, aber ich kann Ihnen sagen, dass alle Experten, die ich kenne, die sich wirklich mit internationalen Fragen beschäftigen, sagen, die internationale Lage ist wirklich sehr ernst. Es ist klar, dass diese Perspektive natürlich viele Menschen beunruhigt, und es erklärt, dass gesagt wurde, dass

wir dieses Europa dort unterstützen müssen.

Es zeigt sich auch durch eine ganze Reihe von Meinungsumfragen, in Frankreich wie in Deutschland und anderen Ländern, dass die europäische Einigung eigentlich positiv bewertet wird. Aber die Arbeit der europäischen Institutionen wird sehr oft stark kritisiert. Deswegen, so glaube ich, haben die Menschen an der Wahl teilgenommen, weil sie nicht wollten, dass das Werk, das wir seit 70 Jahren aufgebaut haben, plötzlich von den Extremisten zerstört wird. Nun, ich habe von der Wahlbeteiligung gesprochen. Sie sehen, dass diese höhere Wahlbeteiligung nicht vom Himmel gekommen ist. In Deutschland war sie noch höher, aber das liegt dort zum Teil daran, dass es andere Wahlen gab, also eine ganze Reihe von Kommunalwahlen in zehn Bundesländern, und dazu noch die Wahl in Bremen.

III.

Nun, wie haben die Parteien abgestimmt? Für mich gibt es zwei Sorten von Parteien bei jeder Wahl: die Gewinner und die Verlierer. Zu den Gewinnern der Wahlen gehört ohne Zweifel die Partei von Marine Le Pen, das Rassemblement National, die extreme Rechte. Am 26. Mai 2019 hat sie 5,3 Millionen Stimmen bekommen, mit einem Prozentsatz von 24,9 Prozent – die erste Partei also, und damit fast ein Prozentpunkt mehr als die Partei von Präsident Macron. Spitzenkandidat war ein junger Mensch, eigentlich total unbekannt: Jordan Bardella, 23 Jahre alt, Geographie-Student. Da muss man sich wirklich fragen, was er von Europa eigentlich weiß, was er von Europa erfahren hat – vor allem, weil er sich bis jetzt nur mit der Kommunalpolitik in Paris beschäftigt hat. Aber er konnte sich gut schlagen. Seine Argumentation war sehr oberflächlich. Man sah, dass er die Themen bei seiner Präsidentin, Marine Le Pen, gut gelernt hatte, und das hat er gut verkauft.

Warum wurde er gewählt? Zum größten Teil, weil die Justiz sich *nicht* mit ihm beschäftigt. Eine ganze Reihe von Abgeordneten und Spitzenpolitikern ist gerade in Prozesse verwickelt. Und das ist wirklich ein Skandal, weil der Front National, also Rassemblement National, EU-Gelder benutzt hat, um Mitarbeiter zu bezahlen, die mit Europa überhaupt nichts zu tun hatten. Das ist nicht nur bei Rassemblement National der Fall, sondern auch bei der Partei der Mitte von François Bayrou und bei der Partei von Jean-Luc Mélenchon, der extrem linken Partei. Die Prozesse werden irgendwie im Laufe dieses oder nächsten Jahres stattfinden. Das erklärt, dass Frau Le Pen jemanden ausgesucht hat, der mit diesen Machenschaften nichts zu tun hat.

Die Wähler von Le Pen bzw. ihrer Partei sind vor allem in kleinen Gemeinden und Städten zu finden, also dort, wo auch die „Gilets jaunes“, die Gelbwesten, ziemlich stark sind. Es gibt Départements im Norden Frankreichs, die früher, industriell gesehen, eine große Rolle gespielt haben; aber die Deindustrialisierung hat dort sehr viel Arbeitslosigkeit mit sich gebracht. Dort bekommt Marine Le Pen über ihre Partei zwischen 34 und 38 Prozent der Stimmen. Das ist natürlich enorm. Man kann also von einem neuen politischen Leben von Frau Le Pen sprechen. Nach der Wahl des Präsidenten der Republik 2017 galt sie als total erledigt. Ihre These war damals, Frankreich müsse raus aus der EU und raus aus dem Euro. In der entscheidenden politischen Diskussion mit Macron ein paar Tage vor der Wahl gab es eine Diskussion: Frau Le Pen, Sie wollen also, dass Frankreich

rausgeht. Wie machen Sie das? Wie machen Sie das besonders mit der Währung? Und sie hat alles so durcheinandergebracht; sie hatte so ein dickes Dossier mitgebracht, vorbereitet von ihren Mitarbeitern, aber sie hat die Blätter – natürlich war sie nervös – durcheinandergebracht. Sie wusste nicht mehr, was sie sagen oder lesen sollte. Das war eine reine Katastrophe, und da hat sie die Wahl verloren.

Wir haben alle gedacht, dass sie jetzt politisch erledigt ist. Aber sie hat davon profitiert, dass Präsident Macron seit einem Jahr, also seit Mitte 2018, eine ganze Reihe von Problemen gehabt hat. Er ist sehr unpopulär geworden, und dann ist diese Protestbewegung der Gelbwesten aufgestanden und hat ihm Schwierigkeiten bereitet. Frau Le Pen, die natürlich in der Position ist, dass sie keine Verantwortung zu übernehmen braucht, kann kritisieren. Sie braucht keine Lösungen vorzuschlagen. Das ist gewiss eine bessere Position, und so ist sie wieder nach oben gekommen. Und heute kann man sagen, dass sie die wichtigste Opposition zu Macron bildet.

Nicht nur Le Pen; die wirklichen Gewinner dieser Wahl sind die Grünen, die nicht so hoch sind wie in Deutschland, aber mit 13,4 Prozent im Vergleich zu 2014 fast fünf Prozentpunkte gewonnen haben. Allerdings ist dieses Ergebnis nicht das beste Ergebnis. Das beste Ergebnis wurde von den Grünen 2009 erreicht, als die Partei 16,3 Prozent bekommen hat. Der Spitzenkandidat dieser Partei war damals ein Deutsch-Franzose, Daniel Cohn-Bendit. Aber man sieht, wie die politischen Schicksale sich ändern. Damals war er ganz für die Linke; jetzt in diesem Wahlkampf war er Berater von Macron. Macron soll ihn auch gebeten haben, eventuell Spitzenkandidat zu sein, aber das hat er sich nicht getraut; er meinte, er sei schon zu alt. Aber es ist ein gutes Ergebnis. Der Spitzenkandidat der Grünen, Yannick Jadot, ist ein überzeugter Europäer. Er ist schon Mitglied des Europaparlaments, und er hat gesagt: Ich bin für bzw. ich vertrete die Grünen, ich will keine Allianz mit den anderen linken Parteien; ich möchte mein Thema wirklich bekannt machen! Sein Thema ist natürlich sein Kampf für die Umwelt, der auch davon profitiert, dass dieses Thema an Aktualität gewonnen hat, auch durch das Engagement der Jugend. Man kann also von einer grünen Welle sprechen, in Frankreich, in Deutschland sowie in anderen Ländern in Europa.

Die Frage aber, ob die Grünen in der Zukunft eine wichtige Rolle spielen werden, ist natürlich noch unsicher. Das haben wir schon einmal beobachtet, dass sie bei Europawahlen gute Ergebnisse bekamen und nachher bei den Nationalwahlen nicht mehr so gute. Im nächsten Jahr haben wir Kommunalwahlen, und dann werden wir sehen, wie sie sich weiter benehmen. Aber auf jeden Fall werden sie jetzt in der kommenden Legislaturperiode eine wichtige Rolle spielen.

Nun, ich habe gesagt, dass es zwei Gewinner gibt, Front National (oder Rassemblement National) und die Grünen. Verlierer gibt es hingegen mehr als Gewinner. Die wichtigsten Verlierer sind zunächst Macron, weil Macron gesagt hatte, ich will diese Wahl gewinnen, ich will die erste Partei sein, vor Frau Le Pen usw. Er sagte, er sei Progressist und er kämpfe gegen die Nationalisten. Nun, man kann natürlich keinen Vergleich mit dem Ergebnis seiner Partei aus dem Jahr 2014 anstellen, weil seine Partei eigentlich erst seit einem Jahr besteht. 2016 hat er eine Bewegung gegründet und 2017 wurde daraus eine Partei – ganz einfach deshalb, weil der französische Staat politische Parteien finanziert, aber keine politischen Bewegungen.

Macron, seine Partei, La République en Marche, hat 22,4 Prozent bekommen, also etwa 0,9 Prozent weniger als Rassemblement National. Macron hatte sich im Wahlkampf sehr stark engagiert und sogar den Ausgang dramatisiert; deshalb dachte er, er könnte den ersten Platz gewinnen. Aber das Ergebnis ist eine politische Niederlage für ihn, das ist ganz klar, und das ist auch so interpretiert worden. Aber auf der anderen Seite muss man zugeben, dass der Abstand zur extremen Rechten relativ klein ist, nämlich 0,9 Prozent, und das ist kein so schlechtes Ergebnis für einen Politiker, der doch sehr viel an Popularität verloren hat.

Da die anderen politischen Parteien deutlich an Stimmen verloren haben, sieht man, dass die politische Landschaft in Frankreich jetzt eigentlich von zwei Parteien beherrscht wird: die extrem rechte Partei von Marine Le Pen, Rassemblement National, auf der einen Seite und auf der anderen Seite die Partei von Macron, La République en Marche. So sieht man, dass die totale Veränderung der politischen Landschaft, die vor zwei Jahren bei der Wahl des Präsidenten der Republik festgestellt wurde, sich fortsetzt. Die alten Parteien, die früher eine große Rolle gespielt haben, sind eigentlich total marginalisiert. Es ist klar, dass Macron jetzt in der Europapolitik sehr aktiv werden wird.

Ja, ich sagte, die anderen Parteien haben sehr an Einfluss verloren. Die größte Katastrophe erlebt sehr wahrscheinlich Les Républicains. Les Républicains, das ist eigentlich der neue Name der gaullistischen Partei, die Partei von Chirac, von Sarkozy usw. In Frankreich ist es eine Krankheit: Wenn diese Leute mit ihrer Partei Probleme haben, dann ändern sie einfach den Namen und hoffen, dass die Wähler so dumm sind und nicht wissen, woher sie kommen – und dann glauben, das sei eine neue Partei, die ganz toll sein muss und die sie wählen werden. Nun, diese Partei bekam noch 2014, also bei der vorherigen Europawahl, 20,8 Prozent der Stimmen. Das war nicht sehr viel, aber es war immerhin nicht schlecht. Und jetzt ist sie auf 8,4 Prozent gesunken; sie hat also über die Hälfte verloren, 12,4 Prozent. Sie ist somit die vierte Partei. Die erste Partei sind die extrem Rechten, die zweite Partei bildet Macron, die dritte Partei die Grünen und an vierter Position kommen die Gaullisten. Nun ist passiert, was der SPD in Deutschland passiert ist: Der Vorsitzende musste nach einer solchen Niederlage zurücktreten. Zur Zeit ist diese Partei total kopflos, und keiner weiß, was daraus wird, obwohl diese Partei mehrfach die absolute Mehrheit erlangt und das Land seit Charles de Gaulle mehrfach jahrelang regiert hat.

Dann gibt es noch die Parteien der Linken. Man kann sagen: Die Linke ist noch schwächer und noch zerstrittener als die Konservativen. Beispielsweise La France insoumise von Jean-Luc Mélenchon: Sein Modell ist Die Linke in Deutschland; das ist ja so ein bisschen die extreme Linke. Man sagt, sie wird die führende Partei der Linken sein, aber Mélenchon hat es ein bisschen zu sehr übertrieben mit seinen revolutionären Reden. Man hat gesehen, dass er schöne Reden halten, aber nichts Konkretes vorschlagen kann. Er sei auch sehr aggressiv, weswegen seine Partei sehr an Bedeutung verloren hat. Bei der Wahl bekam sie nur 6,3 Prozent der Stimmen. Mélenchon selber bekam bei der Wahl des Präsidenten der Republik im Jahr 2017 noch fast 20 Prozent. Sie sehen also, dass auch seine Partei gestürzt ist von 20 Prozent auf 6,3 Prozent.

Ganz schlimm ist – wie in Deutschland – die Entwicklung der sozialistischen Partei. Das entspricht, wenn Sie



Foto: 360b / Alamy Stock Foto

In Frankreich wurde der Europawahlkampf zu einem Referendum für oder gegen Emmanuel Macron umfunktioniert. Zu sehen ist der Staatspräsident bei einem Vorbereitungstreffen für den G 20-Gipfel Ende Juni 2017 in Berlin.

so wollen, der SPD in Deutschland. Um sie steht es so schlimm, dass die Partei es nicht gewagt hat, ihren Vorsitzenden als Spitzenkandidaten zu ernennen. Die Partei hat stattdessen einen anderen Politiker von einer kleinen neuen politischen linken Gruppe aufgenommen, Raphaël Glucksmann. Das ist der Sohn eines bekannten Philosophen, der vor ein paar Jahren gestorben ist. Herr Raphaël Glucksmann ist Journalist, der sehr viele Gedanken diskutiert – und er wurde gewählt, um die Partei zu führen, obwohl er selber kein Sozialist ist. Nun bekam die Partei, die 2014 noch 14 Prozent der Stimmen gewann, nur noch 6 Prozent, und die Partei war sogar froh, dass sie noch mehr als fünf Prozent bekommen hatte. In den Meinungsumfragen hatte es einmal so ausgesehen, dass sie weniger als fünf Prozent bekommen würden. Bei uns sind fünf Prozent die Grenze, um im Europaparlament vertreten zu sein, wie früher hier in Deutschland. Also, die Sozialisten haben da eigentlich wie die SPD

das schlechteste Ergebnis ihrer ganzen Wahlgeschichte geholt.

Dann gibt es noch einen dritten Kompagnon auf der linken Seite, Benoît Hamon. Er war Generalsekretär der sozialistischen Partei, war sogar 2017 Kandidat der Sozialisten, wurde also als Kandidat der Sozialisten für das Amt des Präsidenten der Republik gewählt. Aber er bekam nur etwa 6 Prozent der Stimmen. Er hatte aber Krach mit den anderen führenden Leuten der Partei und wollte die Partei verlassen. Er hat daraufhin eine eigene Organisation gegründet und ist zur Europawahl gegangen. Und was bekommt er? 3,2 Prozent.

Dann bleibt nur noch eine letzte Partei zu erwähnen, ein „revenant“: die KPF, die Kommunistische Partei Frankreichs, Parti communiste française. Sie war früher eine große Partei in Frankreich, die erste Partei nach dem Zweiten Weltkrieg, etwa um 26 Prozent, und damit eine Partei mit einer großen Geschichte in Frankreich. Jetzt hat es auch hier der Vorsitzende nicht gewagt, die



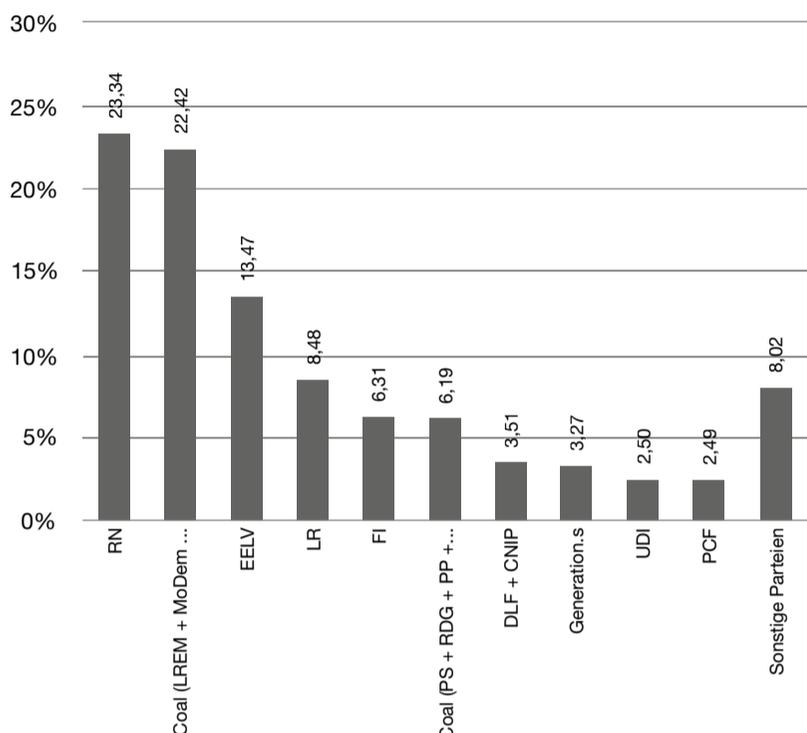
Foto: Sébastien LAPEYRERE / Alamy Stock Foto

Zu den Gewinnern der Europawahl zählt ohne Zweifel Marine Le Pen – das Bild zeigt sie im Wahlkampf um das Amt des Staatspräsidenten 2017 – und ihre Partei, das Rassemblement National.

Ergebnisse nach nationaler Partei: 2019 – 2024

Frankreich – Offizielle Ergebnisse

Prozentsatz der Stimmen



Nationale Parteien

RN – Rassemblement national

Coal (LREM + MoDem + A + MRSL – Coalition

Renaissance (La République En marche! + MoDem +

Agir + Mouvement radical, social et libéral)

EELV – Europe écologie-Les verts

LR – Les Républicains – Union de la droite et du centre

FI – France insoumise

Coal (PS + RDG + PP + N) – Coalition

écologique et sociale (Parti Socialiste + Radicaux de

Gauche + Place publique + Nouvelle Donne)

DLF + CNIP – Debout la France + CNIP

Generations.s – Generation.s

UDI – Union des Démocrates et Indépendants

PCF – Parti communiste français

Sonstige Parteien – Sonstige Parteien

Quelle: Europäisches Parlament in Zusammenarbeit mit Kantar



Partei zu führen. Dann wurde ein anderes Mitglied ausgesucht, Ian Brossat, der im Stadtrat von Paris arbeitet. Er ist sehr sympathisch und hat einen äußerst guten Wahlkampf gemacht. Aber auch er hat nur 2,6 Prozent bekommen. Stellen Sie sich vor, 2,6 Prozent für die erste Partei Frankreichs nach dem Zweiten Weltkrieg!

Wenn man das nun zusammenrechnet, was ich Ihnen erzählt habe, die Partei La France insoumise, die Sozialisten, Benoît Hamon, KPF, dann kommen sie auf etwa 80 Prozent der Stimmen. Man sieht, wie die Linke in Frankreich zerstritten, zersplittert und sehr geschwächt ist. Wenn man an dieser Stelle noch einen Vergleich mit Deutschland anstellen möchte: Das haben Sie auch einmal gehabt. Es hat bei uns eine Tierschutzpartei gegeben – und stellen Sie sich vor, die Tierschutzpartei hat so viele Stimmen bekommen wie die Kommunisten, also 2,3 Prozent.

Die letzte Erwähnung, was die Parteien angeht: die Gilets jaunes. Sie hatten mehrfach angekündigt, sie würden kandidieren, und hatten gesagt: Ihr werdet sehen, wenn wir kandidieren, dann wird Frankreich ganz anders aussehen! Das hat sofort Streit unter den Gilets jaunes verursacht, und letzten Endes hat es zwei Listen gegeben. Eine Liste hat 0,01 Prozent der Stimmen bekommen, und die andere 0,5 Prozent. Eine totale Niederlage also. Zwar gab es Kandidaten der Gilets jaunes bei kleinen Listen, diese sind aber weit unter 3 Prozent geblieben. Nach den Untersuchungen, die nach der Wahl gemacht wurden, haben etwa 38 Prozent der Gilets jaunes für Rassemblement National, für die extrem Rechte, gewählt.

IV.

Nun, das war ein bisschen die Wahl in Frankreich. Durch sie ist die politische Landschaft, die durch die Wahl des Präsidenten der Republik vor zwei Jahren total verändert wurde, bestätigt worden. Man sieht, dass – ähnlich wie in Deutschland – die zwei großen Volksparteien, die Konservativen und die Sozialdemokraten, die das Land jahrelang regiert haben, entweder gegeneinander oder miteinander – die Große Koalition hieß bei uns Cohabitation – total marginalisiert sind. Jetzt haben wir

es mit neuen Parteien zu tun: mit der extremen Rechten, Front National, mit der Partei von Macron, La République en marche, und mit den Grünen, wobei wir, wie gesagt, nicht wissen, ob die Grünen sich durchsetzen werden.

Zieht man Vergleiche mit den anderen Parteien in der EU, dann fällt mit Blick auf die Europawahlen auf, dass es sehr schwer ist, sich einen Überblick zu verschaffen. Wir haben immerhin ein sehr detailliertes, ein sehr differenziertes Bild der Politik in den einzelnen Ländern in Europa. Das heißt: Es sind entweder die extreme Rechte oder die Konservativen oder die Sozialisten oder die extrem Linken stark. Das ergibt ein sehr buntes politisches Bild, und man muss sich praktisch mit jedem Land auseinandersetzen, um wirklich zu verstehen, was da passiert ist. Man sieht auch, dass bei den anderen Ländern die rein europäischen Themen keine so große Rolle spielen, sondern mehr die nationalen Probleme.

Diskussion im YouTube-Kanal

Zusätzlich zu den beiden Referaten dokumentieren wir auch die anschließende Diskussion der Referenten.

Sie ist auf unserem YouTube-Audiokanal unter <https://www.youtube.com/watch?v=CfUxmFyz0nI> nachzuhören.

Das bedeutet letztlich, dass sich durch diese Wahlen in Frankreich, in Deutschland und in anderen Ländern, oder besser: durch diese Verschiebung der politischen Kräfte die Machtverhältnisse im Europaparlament sehr stark verändert haben. Wie Sie wissen, wurde seit dem Anfang der direkten Wahl des Europaparlaments, also seit 1979, dieses Parlament von zwei Parteien beherrscht: die Konservativen, die Europäische Volkspartei, zu der die CDU/CSU gehört, und die Sozialisten und Sozialdemokraten. Sie haben sich also geeinigt, beispielsweise für eine Wahlperiode. Die Wahlperiode wurde geteilt: die erste Hälfte macht die eine Partei, die zweite Hälfte macht die andere Partei. Jetzt wird das nicht mehr funktionieren, weil beide Fraktionen nicht mehr die absolute Mehrheit erreicht haben. Nun kommen noch zwei weitere Königsmacher dazu: die Liberalen – zu dieser Gruppe gehören die Abgeordneten von Macron, der natürlich vor hat, eine aktive Rolle zu spielen –, und die Grünen. Eigentlich gäbe es eine absolute Mehrheit, wenn EVP, Sozialdemokraten und Liberale zusammengehen würden; aber man könnte auch eine solche Mehrheit mit den Grünen erreichen.

Zum Schluss möchte ich noch einmal betonen, wie sehr diese Wahl die politische Landschaft in Frankreich verändert hat, und wie sehr sich diese Veränderung auch auf europäischer Ebene verbreitet hat. Das ist also nicht schlecht, dass neue Kräfte, neue Köpfe kommen, denn ich persönlich bin natürlich für diese Europäische Union – aber ich weiß, dass diese Europäische Union unbedingt reformiert werden muss, damit wir die inneren Probleme besser regeln können. Vor allem, weil der Druck von außen jetzt so groß geworden ist, etwa durch Russland, China, USA usw., so dass wir wirklich eine starke Europäische Union brauchen. Sonst werden wir eines Tages bloß noch eine Kolonie sein, vielleicht von China. □

Die offiziellen Ergebnisse der Europawahl in Frankreich.



Über die Bedeutung der Wahlergebnisse in Frankreich und Italien diskutierten Prof. Ménudier (2. v. r.) und Prof. Miano (2. v. l.), der von einer Übersetzerin, Frau Giorgia Pozzi von der Philosophischen

Fakultät der LMU München, begleitet war. Akademiestudienleiter Dominik Fröhlich, der die Veranstaltung organisierte, moderierte auch das Gespräch.

Das Erstarken der Rechtspopulisten

Francesco Miano

I.

Ich möchte mich herzlich für die Einladung bedanken. Ich fühle mich geehrt, sowohl aufgrund der Wichtigkeit des Themas, das heute Abend behandelt wird, als auch aufgrund der Relevanz der Institution, der Katholischen Akademie in Bayern, von der die Anfrage kam, in der heutigen Veranstaltung meinen Beitrag zu leisten. Ich möchte insbesondere den Wert der heutigen Veranstaltung hervorheben, die dazu gedacht ist, Situationen zu verstehen und Probleme zu formulieren, deren Lösung dann notwendig ist, um einen Dialog zwischen den unterschiedlichen Ländern der Europäischen Union zu ermöglichen. Das Ziel ist es, Europa eine bessere Zukunft zu geben, auch angesichts der radikalen Herausforderungen, die vor ihm liegen, sowohl auf seinem eigenen Territorium als auch in seinen Beziehungen zu den Großmächten der Welt. Um die gravierenden Probleme, die auf dem gesamten Planeten herrschen, bewältigen zu können, erscheint Einigkeit bei Haltungen und Ansichten erforderlich zu sein.

Es würde keinen Sinn ergeben und wäre sogar gefährlich, wenn sich in den europäischen Ländern im Zeitalter der Globalisierung mit all ihren Folgen wieder nationalistische Tendenzen durchsetzen würden. Die europäische Geschichte ist von sich immer mehr radikalierenden Veränderungen und Beschleunigungsprozessen geprägt und es scheint notwendig zu sein, sich dieser Situation jetzt zu stellen. Die vor kurzem abgehaltene Europawahl hat in vielen Ländern die Stärke der europäischen Kräfte gezeigt, aber in einigen Ländern auch den Erfolg der nationalistischen Parteien hervorgebracht.

Der Erfolg der proeuropäischen Kräfte bei den Europawahlen 2019 muss als Verpflichtung verstanden werden, die beste europäische Tradition fortzusetzen, aber gleichzeitig muss eine Alarmglocke klingeln, die in vielen Ländern der Union zu hören sein muss – eine Alarmglocke, die vor der Gefahr warnt, sich von einem Europa zu verabschieden, das als entfernt wahrgenommen wird, weil es sich zu sehr wirtschaftlichen Prämissen widmet. Europa erscheint bürokratisch und nicht politisch, politisch im höchsten Sinne des Wortes: ein Europa der Seele und ein Europa der Kultur.

Besonders aufschlussreich sind die Überlegungen des Präsidenten der Italienischen Republik, Sergio Mattarella, der immer wieder die Aufmerksamkeit der Bürger und Politiker auf die Notwendigkeit lenkt, die Rolle Europas zu stärken. In einer Rede, die 2016 Alcide De Gasperi, einem der Gründerväter der europäischen Gemeinschaft, gewidmet war, sagte er: „Ohne ein gemeinsames Gedächtnis der Geschichte des modernen Europas, eines außergewöhnlichen Kontinents für Innovationen aller Art, aber auch im Griff starker Spannungen, wird es nicht möglich sein, den politischen Wert einer Union zu erfassen, die weit über kleine und besondere Gegebenheiten hinausgeht. Die humanistische Prägung Europas ist nicht nur ästhetisch und literarisch, sondern auch gesellschaftlich: Das moderne Europa hat im Kern eine aktive Vorstellung vom Guten und vom wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt und belohnt die



Prof. Dr. Francesco Miano, Professor für Moralphilosophie an der Universität Tor Vergata Roma sowie Präsident der italienischen Gesellschaft für Moralphilosophie

Vereinbarung zwischen der Konkretheit der Bedürfnisse und der Anerkennung immer neuer Rechte. Europa kann ohne seine echten Ambitionen nicht existieren. Es sind nicht die Banken oder Handelsgeschäfte, die die europäische Union geschaffen haben, sondern weitsichtige Männer und Parlamente: Es sind nicht die Finanzkrisen, die sie zerstören werden, sondern nur unsere Kurzsichtigkeit und unsere Unfähigkeit, das Gemeinwohl anzuerkennen. [...] Dies ist die Aufgabe der Politiker für die Zukunft: eine Aufgabe der Weitsicht, nicht der Nachhut, nicht der ängstlichen Suche nach unerwarteten Herausforderungen. Es handelt sich um eine Aufgabe der Intelligenz und nicht der Oberflächlichkeit.“

Aus dieser grundlegenden Verständnisperspektive analysiere ich heute die italienische politische Situation und ihre Beziehung zu Europa.

II.

Um die politischen Ereignisse des heutigen Italiens und seine komplizierten Beziehungen zu Europa zu verstehen, ist es sicherlich sinnvoll, einige Merkmale seiner Geschichte vom Zusammenbruch des Faschismus über das Ende des Zweiten Weltkriegs bis heute in groben Zügen zu rekonstruieren.

Die aktuellen politischen Ereignisse in Italien können nicht verstanden werden, wenn die sehr lange Erfolgsgeschichte sowie dann die Auflösung der Christdemokratischen Partei (Democrazia Cristiana) – und auf eine andere Weise die der Kommunistischen Partei – nicht berücksichtigt werden. Die konsolidierte Tendenz der italienischen Wähler, einen gemäßigten Bezugspunkt zu haben, den man akzeptieren oder ablehnen kann, hat sich mit Höhen und Tiefen, von der ersten Durchsetzung der Christdemokraten in der unmittelbaren Nachkriegszeit bis zum heutigen Tag, fortgesetzt. Es ist eine Tendenz, die sich von der Ersten bis zur Zweiten Republik erstreckt und in der von den Politikwissenschaftlern heute als „Dritte Repu-

blik“ bezeichneten Situation endete. Es ist schwer zu sagen, ob die gemäßigte Wählerschaft in Italien noch in der Mehrheit ist oder nicht. Sicherlich ist es aber immer entscheidend, die Gewinner und Verlierer der verschiedenen Wahlwettbewerbe zu bestimmen.

Nach der Auflösung der Christdemokraten (DC) fand ein großer Teil ihrer Wähler Zuflucht bei einer sehr berühmten Persönlichkeit: Silvio Berlusconi. Aufgrund verschiedener Ereignisse, die für die internationale Glaubwürdigkeit des Landes eher als negativ zu bewerten sind, wurde Berlusconi zum Zufluchtsort jener, die eine Linke fürchteten, die damals als radikal galt. Berlusconi wurde gleichzeitig durch die Aufteilung der Macht zum „Schalldämpfer“ der autoritären Nostalgie und der ersten Ambitionen der Partei „Lega Nord“, die damals in der Person von Umberto Bossi ihren Hauptvertreter fand.

In diesen Jahren gelang es der Mitte-Links-Partei erst dann an die Regierung zu kommen, als sie einen Kandidaten für das Amt des Premierministers fand, der mit Berlusconi um einen Teil der gemäßigten Wählerschaft konkurrieren konnte. Dieser Kandidat war zweimal Romano Prodi, dessen Regierung von den eigenen ihn eigentlich stützenden Parteien zu Fall gebracht wurde: Denn im politischen Mitte-Links-Spektrum gelten traditionell Gründe für die Einheit weniger als die bestehenden Spannungen zwischen den einzelnen Parteien.

Als Berlusconis Abstieg begann, erschienen die Populisten der Fünf-Sterne-Bewegung, angeführt von einem Komiker, Beppe Grillo, der ursprünglich von umweltpolitischen Kämpfen in Verbindung mit anti-politischen Ressentiments geprägt war. Schon damals herrschte die Angst vor einem antisystemischen „Boom“. Aber in dieser politischen Phase ging der Stern, der später in Ungnade fiel, Matteo Renzi, der Vertreter der Demokratischen Partei (PD), auf. Renzi beruhigte viele Wähler, die die Forderungen einer radikalen linken Partei fürchteten. Und er gewann durch seine Politik einen Teil der gemäßigten Wähler für sein Mitte-Links-Bündnis zurück. All dies verlangsamte den Aufstieg der Populisten und auch den von Matteo Salvini selbst, dem neuen Chef einer zur damaligen Zeit von Skandalen durchgeschüttelten Lega Nord.

In den Jahren 2018 und 2019 ging Italien zum ersten Mal ohne eine klare Präferenz für eine gemäßigte und proeuropäisch orientierte Regierung zur Abstimmung. Millionen Stimmen von Bürgern, die politisch heimatlos geworden waren, fielen zuerst an die Fünf-Sterne-Bewegung und dann, bei der Europawahl im Frühjahr 2019, an die Lega Nord, die ursprünglich eine regionale Partei war und mittlerweile paradoxerweise eine italienweit akzeptierte Partei geworden ist.

Im Jahr 2018 wurde in Italien eine Regierung gebildet, die aus einer Koalition zwischen der Fünf-Sterne-Bewegung (der zahlenmäßig stärkeren Partei) und der Lega Nord besteht. Eine derartige Koalition war ein Novum in Italien. Scheinbar unvereinbare Kräfte haben die traditionellen Rechts-Links-Differenzen überwunden und sich zu einer Regierung zusammengeschlossen, in der die beiden politischen Formationen, indem sie auch die Schwächen der anderen Parteien ausnutzen, gleichzeitig die Rolle der Regierungsmehrheit und der Opposition spielen. Sie sind zusammen an der Regierung, aber sehr oft mit gegenseitiger Opposition beschäftigt, auf der Suche nach dem Feind, gegen den man zu kämpfen hat: sicherlich die früheren Regierungen und sicherlich auch das Europa der starken Mächte.

Von Anfang an wurde klar, dass sich

die Lega immer mehr etablierte und die Fünf-Sterne-Bewegung in die Defensive geriet. Die Lega zog auch viele gemäßigte Wähler an, die Angst vor der Immigration und den Gefahren einer vermeintlichen Islamisierung der Gesellschaft hatten, oder die sich weniger oder zumindest effizientere Bürokratie wünschten und die Autonomie zum Wohle der reicheren Regionen des Landes stärken wollten. Es fehlte auch nicht an einem Missbrauch der Religion zu Identitätszwecken.

Die Europawahl hat die internen Machtverhältnisse in der Regierungsmehrheit gewendet. Die Lega verdoppelte ihren Stimmenanteil im Vergleich zur Italien-Wahl 2018 auf 34%, die Fünf-Sterne-Bewegung halbierte sich auf 17%. Die Demokratische Partei (PD) beginnt, sich zu erholen und steigt auf mehr als 22% – eine Tatsache, die noch zu besprechen sein wird. Forza Italia fällt unter 9% und verliert ihre Rolle als moderater Vertreter der Mitte-Rechts Position. Die rechtsradikalen Fratelli d'Italia verdoppeln ihren Stimmenanteil und erreichen 6%: sie streben eine Allianz mit der Lega an, in der Hoffnung auf eine Krise in der Regierung, die schließlich eine Neuwahl ermöglichen würde. Was links orientierte Parteien angeht, haben diese, abgesehen von der Demokratischen Partei (PD), die Schwelle von 4% nicht erreichen können, da sie getrennt angetreten sind und keine gemeinsamen Listen gebildet hatten.

Einige Probleme sind offensichtlich. Die politische Struktur Italiens scheint sich immer schneller zu entwickeln und es ist nicht einfach, die Ergebnisse seiner Entwicklung einzuschätzen und vorherzusagen. Es kann ein Prozess der Personalisierung der Politik festgestellt werden, in dessen Mittelpunkt ausschließlich die politischen Führungspersonalitäten stehen – einst Berlusconi, dann Renzi, Di Maio und nun Salvini – und die Parteien gehen immer mehr das Risiko ein – bis auf wenige Ausnahmen –, Persönlichkeitsparteien zu werden.

Daraus ergibt sich außerdem eine Frage, über die wir nachdenken sollen:

Die Europawahl hat die internen Machtverhältnisse der Regierungsmehrheit gewendet.

Wie wird die politische Situation von den Medien vermittelt? Es geht nicht nur um Medien wie Fernsehen oder Rundfunk, sondern auch um soziale Medien wie Facebook, Twitter oder Instagram, die eine immer größere Rolle bei der Verbreitung von Nachrichten spielen.

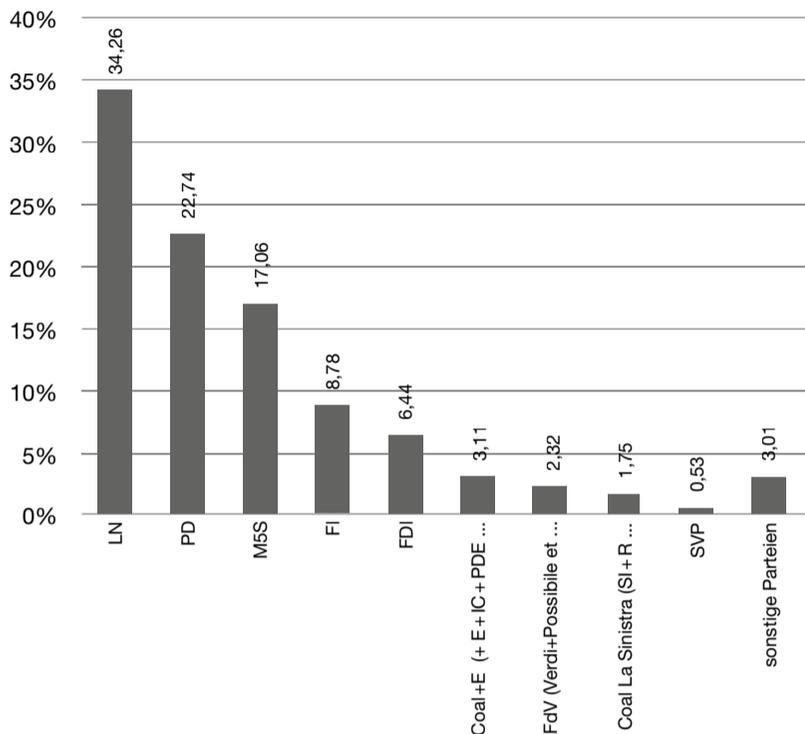
Das Problem des Verhältnisses zwischen der Wahrheit der Information, der Ausübung der Demokratie, der Bildung eines demokratischen Konsenses und der tatsächlichen Meinungsfreiheit der Bürger wird immer relevanter. Europa ist, wie alles andere auch, in die verzerrten Kommunikationsmechanismen geraten, die im Wesentlichen Opfer der von der europäischen Ebene neu aufgeworfenen internen Probleme sind. Zumindest in Italien ist dies sicherlich der Fall.

III.

In diesem allgemeinen Zusammenhang muss sicherlich eine Vertiefung der Analyse der italienischen Situation in Bezug auf das bestehende Verhältnis zwischen der Ausübung der Stimmabgabe und der Religionszugehörigkeit durch-

Ergebnisse nach nationaler Partei: 2019 – 2024 Italien – Offizielle Ergebnisse

Prozentsatz der Stimmen



Nationale Parteien

LN – Lega Salvini Premier
 PD – Partito Democratico (con Siamo Europei)
 M5S – Movimento Cinque Stelle
 FI – Forza Italia
 FDI – Fratelli d'Italia
 Coal+E (+ E+IC+PDE et al.) – Coalition +Europa (+ Europa - Italia in Comune - Partito Democratico Europeo)

FdV (Verdi+Possibile et al.) - Coalition Federazione dei Verdi (Verdi + Possibile + Green Italia et al)
 Coal La Sinistra (SI + RC) – Coalition La Sinistra (Sinistra Italiana + Rifondazione comunista + Altra Europa con Tsipras + Partito del Sud + Transform Itali + Convergenza Socialista)
 SVP – Südtiroler Volkspartei (Partito popolare sudtirolese)
 Sonstige Parteien – Sonstige Parteien

Quelle: Europäisches Parlament in Zusammenarbeit mit Kantar



Die offiziellen Ergebnisse der Europawahl in Italien.



Foto: akq-images / Mondadori Portfolio / Archivio Grzegorz Galazka / Grzegorz Galazka

Matteo Salvini, der föderale Parteisekretär der Partei Lega, zählt zu den großen Gewinnern der Europawahl in Italien.

geführt werden. Diese Verbindung war in Italien schon immer sehr stark, man denke nur an die Christliche Demokratie (DC), die mit Gewissheit in besonderer Weise davon profitieren konnte.

Giorgio Campanini erklärte in einem Artikel in „*Avvenire*“, der italienischen katholischen Zeitung: „Nach dem Ende der Christdemokraten, mit der fortschreitenden Zerschlagung deren politischen und moralischen Erbes und angesichts des Mangels an politischen Parteien, die sich ausdrücklich und erklärt auf die Soziallehre der Kirche und im Allgemeinen auf die Werte des Evangeliums beziehen, ist diese Verbindung fast vollständig zerbrochen, und die Wahlentscheidung der Katholiken, selbst derjenigen, die praktizieren, basiert nicht mehr auf den Werten, sondern richtet sich vollständig nach ihren Interessen. Dieses ist ein Phänomen, das die gesamte Wählerschaft betrifft, das aber bei den engagiertesten Bürgerinnen und Bürgern besonders deutlich zu erkennen ist. Es geht um eine an sich legitime Entscheidung: Es scheint verständlich, dass den einzelnen Bürgern ihre eigenen, die realen oder die vermuteten, Interessen am Herzen liegen. Aber das kann einige Probleme aufwerfen: Ist es legitim, dass einzelne Gläubige tatsächlich für eine politische Kraft stimmen, die ihre Interessen schützt, unabhängig von der Wichtigkeit einiger Grundwerte?“

Die grundlegende Frage, die Campanini stellt, kann mit neuen Fragen weiterentwickelt werden. Welche Bedeutung hat heute das Gemeinwohl, ausgehend von der Soziallehre der Kirche? Wie sehr kann die christliche Gemeinschaft heute in der Lage sein, unsere Aufmerksamkeit auf Werte – sowohl auf die Werte des persönlichen Lebens als auch auf die des sozialen Lebens – lenken, angefangen bei einer erneuerten Erziehung zu sozialem Handeln und zum lebendigen Sinn von Staatsbürgerschaft und Partizipation?

Es handelt sich um ein großes offenes Problem, das nicht nur die Zukunft der Kirche, sondern auch die unseres Landes beeinflussen wird, weil der Katholizismus eng mit Italien verbunden ist und weil er nach wie vor sehr tiefe Wurzeln im Land hat.

Die italienische Debatte lenkt nicht immer ihre Aufmerksamkeit auf dieses wichtige Thema. Dieses wurde in den letzten Jahren und besonders im Wahlkampf für die Europawahl sehr oft durch eine verzerrte Verwendung religiöser Symbole von Politikern – insbesondere von den Vertretern der Lega – missbraucht.

Die bekannte Theologin Rosanna Virgili schrieb: „Wenn man einen Politiker sieht, der ein Kreuz in die Hand nimmt, erinnert man sich an entfernte und neuere Seiten ähnlicher Missbräuche, die weder der Zivilgesellschaft noch dem religiösen Glauben etwas Gutes gebracht haben.“ Anschließend fährt sie fort: „Wir waren überzeugt, dass eine Kirche, die sich zum Evangelium bekehren wollte, hoffte, es nie wieder zu sehen. Einem Bürger zuzuhören, der sagt, er sei christlich, Vorsitzender einer politischen Partei, der den Rosenkranz zeigt und die Muttergottes anspricht, mit der Aussage, dass er bei den nächsten Wahlen durch sie den Sieg erringen wird, wirft viele Fragen auf.“

Auf der einen Seite gibt es diejenigen, die den ausschließlich instrumentalisierten Charakter der Verwendung christlicher Symbole zu Wahlkampfzwecken klar benannt haben. Auf der anderen Seite gibt es aber diejenigen, die die Verwendung dieser Symbole zu diesem Zweck ausdrücklich begrüßt haben. In diesem zweiten Fall wird die christliche Religion als Teil einer Identitätsideologie angesehen, die ihren Höhepunkt

und ihre Synthese im Motto „Die Italiener zuerst!“ hat, einem Schlüsselbegriff der politischen Propaganda der Lega.

IV.

Hier stellt sich also eine weitere entscheidende Frage, die sich aus den vorangegangenen Überlegungen ableitet und sich auf die Rolle der katholischen Religion bezieht. Es geht um die folgenden, äußerst relevanten Fragen: Welche sind die Elemente, die sich im Leben eines Landes und einer nationalen Gemeinschaft effektiv vereinen lassen? Was bedeutet es heute, Bürgerin oder Bürger zu sein? Ist es immer noch sinnvoll, über das Gemeinwohl nachzudenken und zu sprechen? Worauf basiert das „Wir“ der Italiener, das „Wir“, das von Remo Bodei, einem wichtigen zeitgenössischen Philosophen, schon vor zwanzig Jahren als „geteiltes Wir“ definiert wurde?

In welchem Sinne können wir heute, zwanzig Jahre nach der Veröffentlichung von Bodeis Werk, von einem noch mehr zerrissenen „Wir“ sprechen? Dies ist das große Thema, dem wir alle, egal ob Christen oder nicht, Aufmerksamkeit schenken müssen.

Wie findet man ein gemeinsames „Wir“? Wie kann man die Ursachen bekämpfen, die Konflikte und Verletzungen hervorrufen? Bei den Europawahlen kam es in Italien auch zur Entstehung von Ängsten und Ressentiments, die durch eine von Hass und Ablehnung geprägte Kommunikation noch mehr gewachsen sind.

Angst führt zu Isolation. Diejenigen, die sich zu Hause einschließen, werden zunehmend isoliert. Sie werden zu Geiseln von Klischees, die aus dem „Hämmern“ des Fernsehens bei bestimmten immer wiederkehrenden Themen und der übermäßigen Präsenz politischer Führungspersonen auf allen Ebenen der Medien entstehen. Oft wird man zur Geisel von Nachrichten, die über das Internet verbreitet und nicht immer ausreichend überprüft werden und deswegen der Wahrheit – vorsichtig formuliert – nicht vollständig entsprechen. Es wird immer schwieriger, eine eigene kritische Meinung zur Realität zu bilden. Die Angst der Menschen zu fördern bedeutet, neue Formen des Massenphänomens zu fördern.

Angst führt dazu, dass man Vertrauen verliert, und ohne Vertrauen gibt es keine Zukunft. Angst überschneidet sich oft mit Formen von Ressentiments, die wiederum Gewalt verursachen können. Angst verursacht sicherlich ein verzerrtes Verhältnis zur Vergangenheit, zu der es schwierig wird, eine Verbindung aufzubauen – eine Tatsache, die die Unfähigkeit, in die Zukunft sehen zu können, mit sich bringen wird. Angst, Res-

Es wird immer schwieriger, eine eigene kritische und autonome Meinung über die Realität zu bilden.

sentiments und mangelndes Vertrauen haben in Italien, und nicht nur in Italien, bei der Europawahl und darüber hinaus leider eine große Rolle gespielt.

Dies ist als Hinweis auf einen Mangel an Weitsicht zu verstehen. Es ist die mangelnde Fähigkeit gemeint, Europa nicht nur aus der Sicht der nationalen Interessen zu interpretieren und zu verstehen, dass die reine Verteidigung der nationalen Sichtweise ohne die umfassendere Perspektive, die Europa bieten kann, dazu bestimmt ist, reine Demagogie zu sein. Dies zeigt sich beispielsweise an einem wichtigen Thema, das bei

den Überlegungen über die Rolle Europas überraschenderweise überhaupt nicht berücksichtigt wurde: die Frage des Friedens. In den letzten siebzig Jahren ist es Europa gelungen, den Frieden auf seinem Territorium zu gewährleisten, und es hat oft, wenn auch in widersprüchlichen Haltungen, zur Sicherung des Friedens in vielen anderen Teilen der Welt beigetragen. Nur wenige jenseits der Grenzen der Europäischen Union war der Krieg weiterhin bittere Realität. Wir können an die Konflikte denken, die bis vor wenigen Jahren die Länder des ehemaligen Jugoslawiens geprägt haben, und heute an den Krieg in der Ukraine. Diese sind keine entfernten Orte. Die Frage des Friedens bezieht sich nicht nur auf die militärische Verteidigung der Grenzen, sondern auf eine Politik, die in der Lage sein muss, einen vorausschauenden Blick zu werfen. Die erste Aufgabe der Politik ist nämlich gerade die Suche nach Frieden, seiner Stärkung, seiner Entwicklung, seiner Sicherung: Diese ist eine Aufgabe, die nur scheinbar offensichtlich ist.

Das Problem, das völlig klar ist, besteht darin, dass in Italien und in anderen Teilen Europas gerade die Politik in der Krise steckt. Die Krise der Politik geht Hand in Hand mit der Krise der Kultur und ganz allgemein mit der Krise der Gesellschaft. Hier kommen wir zu einem wirklich entscheidenden Punkt. Dies ist eine Frage, die über die Wahler-

Wie kann ein Volk durch die Angst vor dem Einwanderer oder durch den Kampf gegen die Brüsseler Bürokraten zusammengehalten werden?

gebnisse hinausgeht, die in den letzten Jahren sowieso extreme Schwankungen gezeigt haben. Es wird immer deutlicher, dass wir mit langfristigen Veränderungsprozessen zu tun haben. Die Krise der Politik, der Kultur und der Gesellschaft impliziert das geteilte „Wir“, von dem die Rede war. Es bedeutet, dass die Faktoren, die das Leben eines Landes zusammenhalten, nicht in der Lage sind, effektiv und signifikant zu wirken und als extrinsische Elemente empfunden werden, also bloß eine Fassade bilden. Wie kann ein Volk durch die Angst vor dem Einwanderer oder durch den Kampf gegen die Brüsseler Bürokraten zusammengehalten werden?

Jede Krise kann entweder nur eine negative und absolut problematische Tatsache sein, oder sie kann zu einer Chance für Veränderungen, für die positive Transformation der Gesellschaft werden, vorausgesetzt natürlich, wir sind uns des Umfangs der Probleme bewusst. Heute muss die Politik in den einzelnen Ländern und in der gesamten Union wieder an Dynamik, Kreativität und Perspektive gewinnen. Sie muss in der Lage sein, die realen Probleme der Menschen – wie Wohnsituation, Arbeitslosigkeit, Unterstützung von Familien und die der schwächsten Bevölkerungsgruppen – anzugehen. All dies hängt mit der Notwendigkeit einer echten Entwicklung zusammen und geht über Versprechen hinaus.

Papst Franziskus sagte, im Anschluss an seine Vorgänger Papst Benedikt XVI. und Johannes Paul II., in seiner Rede vor dem Europäischen Parlament im November 2014 in Straßburg: „Die Stunde ist gekommen, gemeinsam das Europa aufzubauen, das sich nicht um die Wirtschaft dreht, sondern um die Heiligkeit der menschlichen Person, der unveräußerlichen Werte; das Europa,

das mutig seine Vergangenheit umfasst und vertrauensvoll in die Zukunft blickt, um in Fülle und voll Hoffnung seine Gegenwart zu leben. Es ist der Moment gekommen, den Gedanken eines verängstigten und in sich selbst verkrümmten Europas fallen zu lassen, um ein Europa zu erwecken und zu fördern, das ein Protagonist ist und ein Träger von Wissenschaft, Kunst, Musik, menschlichen Werten und auch Träger des Glaubens ist. Das Europa, das den Himmel betrachtet und Ideale verfolgt; das Europa, das auf den Menschen schaut, ihn verteidigt und schützt; das Europa, das auf sicherem, festem Boden voranschreitet, ein kostbarer Bezugspunkt für die gesamte Menschheit!“ Das sind keine leeren rhetorischen Worte.

Das Problem besteht darin, dass ohne mehr Politik, eine Politik, die Gesellschaft und Kultur wachsen lässt, es keine wirksame Antwort auf die Probleme der Menschen und keine echte Zukunft für Europa geben kann. Bei dieser Gelegenheit betonte Papst Franziskus außerdem mit Nachdruck: „Das Motto der Europäischen Union ist *Einheit in der Verschiedenheit*, doch Einheit bedeutet nicht politische, wirtschaftliche, kulturelle oder gedankliche Uniformität. In Wirklichkeit lebt jede authentische Einheit vom Reichtum der Verschiedenheiten, die sie bilden: wie eine Familie, die umso einiger ist, je mehr jedes ihrer Mitglieder ohne Furcht bis zum Grund es selbst sein kann. In diesem Sinn meine ich, dass Europa eine Familie von Völkern ist, welche die Institutionen der Union als nah empfinden können, falls diese es verstehen, das ersehnte Ideal der Einheit weise mit der je verschiedenen Eigenart eines jeden zu verbinden, indem sie die einzelnen Traditionen zur Geltung bringen, sich der Geschichte und der Wurzeln dieses Kontinents bewusst werden und sich von vielen Manipulationen und Ängsten befreien. Den Menschen ins Zentrum zu setzen bedeutet vor allem zuzulassen, dass er frei sein eigenes Gesicht und seine eigene Kreativität ausdrückt, sowohl auf der Ebene des Einzelnen als auch auf der Ebene des Volkes. Andererseits bilden die Eigenarten eines jeden in dem Maß, wie sie in den Dienst aller gestellt werden, einen echten Reichtum. Man muss sich immer an die besondere Struktur der Europäischen Union erinnern, die auf den Prinzipien der Solidarität und der Subsidiarität gründet, so dass die gegenseitige Hilfe vorherrscht und man, beiseit von gegenseitigem Vertrauen, vorgehen kann“.

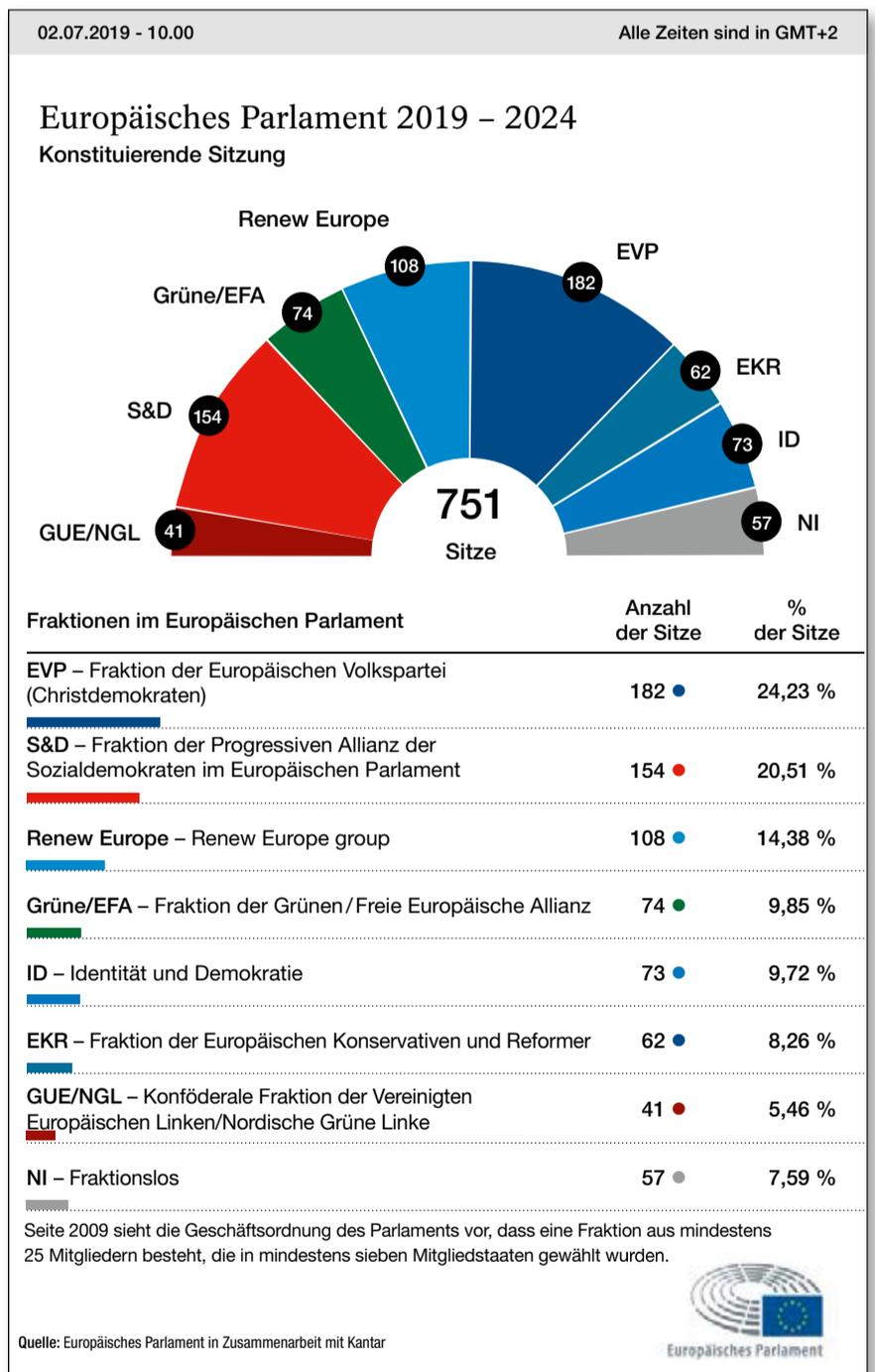
Die Besonderheit und die Einheit, der Teil und das Ganze, die Person und die Gemeinschaft, sind einige der zusammenhängenden Begriffe, die die fruchtbare Spur für einen Weg der Wiederaufnahme des europäischen Traums bilden können, der anscheinend aufgegeben worden ist. Die Unzufriedenheit und die Schwierigkeiten, die die Europawahl in Italien wie in anderen Ländern der Union zum Ausdruck gebracht hat, müssen angemessen berücksichtigt werden. Aber der beste Weg, die Probleme anzugehen, besteht darin, die Fähigkeit wiederherzustellen, zusammenzuhalten, die Fähigkeit, die aufgeklärten Visionen der europäischen Einheit neu zu entwerfen und in vielerlei Hinsicht zu konkretisieren. Die Besonderheit, die die Gründe für die Einheit berücksichtigen kann, der Teil, der nicht gegen das Ganze ist, die Person, die sich nicht gegen die Gemeinschaft stellt, sind die Grundzüge (wie sie es in den besten Zeiten der Vergangenheit waren) für die Bildung der Zukunft, aber auch die Themen, die die politischen und sozialen Ereignisse der letzten Jahre und die problematische Situation des heutigen Italiens charakterisieren. □

Übersetzung: Giorgia Pozzi



Foto: Andia / Alamy Stock Foto

In seiner Rede vor dem Europäischen Parlament im November 2014 in Straßburg beschwor Papst Franziskus ein Europa, das sich nicht um die Wirtschaft dreht, sondern die Heiligkeit der menschlichen Person ins Zentrum rückt.



Die offizielle Sitzverteilung im Parlament der Europäischen Union.

Primat und Synodalität

Strukturen und Legitimation von Macht werden in der katholischen Kirche derzeit hitzig diskutiert. Da ist es erhellend und zugleich brisant, einen Vergleich mit den Verfassungsstrukturen in den Kirchen östlicher und reformatorischer Tradition anzustellen. Genau dies unternahm eine hochkarätig besetzte Fachtagung in unserem Haus.

„Amazonien-Synode“, „Synodaler Weg“ ... Synodalität als Leitungsprinzip scheint in der katholischen Kirche eine neue Wertschätzung zu erfahren. Aber

Reflexionen über das Verständnis von Autorität in der Kirche in ökumenischer Perspektive

Johannes Oeldemann

Der „synodale Weg“ der katholischen Kirche in Deutschland und das Plädoyer von Papst Franziskus für eine synodale Kirche haben „Synodalität“ zu einer Art Zauberwort gemacht, mit dem sich viele Hoffnungen, aber auch Befürchtungen verbinden. Dahinter verbirgt sich die tiefergehende Frage nach dem Verständnis von Autorität in der Kirche: Soll sie eher personal (von einem Primas) oder eher kollegial (von einer Synode) ausgeübt werden? Mit dieser Frage haben sich verschiedene ökumenische Dialogkommissionen befasst.

Im orthodox-katholischen Dialog wurde in den beiden Dokumenten von Ravenna (2007) und Chieti (2016) festgehalten, dass bei der Ausübung von Primat und Synodalität zwischen der lokalen, der regionalen und der universalen Ebene der Kirche unterschieden werden muss. Bemerkenswert an diesen Gesprächsergebnissen ist, dass die Orthodoxen damit die Notwendigkeit eines Primats auf universalkirchlicher Ebene anerkennen, während Katholiken vor der Herausforderung stehen, eine „mittlere Ebene“ (zwischen dem Vatikan und den Diözesen) zu etablieren – was zu einer „heilsamen Dezentralisierung“ (Papst Franziskus, *Evangelium gaudium*, Nr. 16) beitragen könnte. Ein wichtiger Gedanke, der von orthodoxen Theologen immer wieder ins Gespräch eingebracht wird, ist die notwendige Rezeption von Synoden durch die Kirche als Ganze. Er betont die Bedeutung des Volkes Gottes im Rahmen eines synodalen Verständnisses von Kirche. Synodalität ist aus orthodoxer Sicht nicht nur Ausdruck bischöflicher Kollegialität, sondern „eine grundlegende Qualität der Kirche als ganzer“ (Dokument von Chieti, Nr. 3).

Im Blick auf das Verständnis des Primats zeigt sich in vielen ökumenischen Dialogen die Bereitschaft, dem Papst eine herausragende Funktion innerhalb der Christenheit zuzubilligen. Die Orthodoxen wären bereit, ihn als „primus inter pares“, als Ersten unter Gleichen im Bischofskollegium zu akzeptieren. Im anglikanisch-katholischen Dialog wurde festgehalten, dass ein universaler Primat „angemessenerweise der Primat des Bischofs von Rom sein sollte“. Auch Lutheraner schließen das Papstamt als sichtbares Zeichen der Einheit nicht aus, „soweit es durch theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird“. Eine zentrale Rolle für die Akzeptanz des römischen Primats spielt daher die Primatspraxis. Hier liegt es an der katholischen Kirche selbst, durch eine „neue Form der Primatsausübung“ (Johannes Paul II.) den Weg zu einer Anerkennung des Papstamtes durch die anderen Kirchen zu ebnet.

Im Blick auf das Verständnis der Synodalität der Kirche können Katholiken viel von anderen Kirchen lernen (vgl.



Dr. Johannes Oeldemann, Direktor am Johann Möhler-Institut für Ökumenik, Paderborn

Papst Franziskus, *Evangelium gaudium*, Nr. 246). Auf orthodoxer Seite lassen sich zwei Grundmodelle von Synodalität unterscheiden: ein „hierarchisches Modell“, bei dem allein Bischöfe den synodalen Gremien angehören, und ein „repräsentatives Modell“, bei dem neben den Bischöfen auch gewählte Vertreter des Klerus und der Laien an der Kirchenleitung beteiligt sind. Die orthodoxe Theologie der Synodalität betont nachdrücklich die gemeinsame Verantwortung des gesamten Volkes Gottes für die Bewahrung des rechten Glaubens.

Obwohl die synodale Struktur der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen kein Erbe der Reformationszeit ist, sondern erst auf das 19. Jahrhundert zurückgeht, wurde der Synodalität in den reformatorischen Kirchen mit dem Gedanken des allgemeinen Priestertums zweifellos schon früher der Boden bereitet. Synodalität bedeutet aus evangelischer Sicht „gemeinschaftliche Autorität“. Der Vorteil einer Synode ist, dass sie ein breites Erfahrungsspektrum einbezieht. Evangelische Theologen erkennen zwar an, dass Mehrheitsentscheidungen nicht die Wahrheit als solche gewähren, aber sie bieten eine bessere Chance auf Rezeption.

Auch aus katholischer Sicht ist Synodalität eine „konstitutive Dimension der Kirche“, wie die Internationale Theologienkommission in ihrem 2018 publizierten Dokument über „Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche“ festhält. „Eine synodale Kirche ist eine partizipative und eine mitverantwortliche Kirche“, unterstreicht die Kommission (ebd., Nr. 67). So lässt sich heute eine weitgehende Kongruenz im theolo-

wäre neben unserem römischen Universalbischof überhaupt Platz für Synoden mit beschließender Vollmacht? Dr. Johannes Oeldemann, einer der führenden deutschsprachigen Ökumeniker, vermittelte in seinem öffentlichen Vortrag am 5. Dezember 2019 zwischen den beiden Leitungsprinzipien „Primat und Synodalität“ und fragte, wie die Kirchen voneinander lernen könnten. Die hiesige Kurzfassung lädt ein zur Vertiefung im Sammelband zur Tagung (s. Kasten).

gischen Verständnis der Synodalität feststellen, auch wenn die synodale Praxis noch sehr verschieden ist. Als Ergebnis lässt sich festhalten: (a) Synodalität ist für die Kirche konstitutiv, weil sie dem Wesen der Kirche als Volk Gottes entspricht; (b) zur Verwirklichung der Synodalität bedarf es synodaler Gremien auf lokaler, regionaler und universaler Ebene; (c) in allen christlichen Kirchen gibt es Synoden, die teils beratende, teils beschließende Funktion haben; (d) Laien sind in den meisten Kirchen – mal mehr, mal weniger ausgeprägt – an Synoden beteiligt; und (e) die Beschlüsse von Synoden stehen unter dem Vorbehalt ihrer Rezeption durch die Gemeinschaft der Glaubenden.

Für das Verhältnis von Primat und Synodalität gilt (thesenartig):

(1) Primat und Synodalität stehen nicht in Konkurrenz zueinander, sondern sind komplementäre, einander ergänzende Formen der Kirchenleitung, durch die Autorität in personaler oder kollegialer Form ausgeübt wird. Primat und Synodalität bilden die beiden Pole jeder Kirchenordnung, wobei ihr Verhältnis zueinander dem geschichtlichen Wandel unterworfen ist. Diese Interdependenz von Primat und Synodalität wird besonders nachdrücklich reflektiert in einer Studie, die 2018 vom Gemeinsamen orthodox-katholischen Arbeitskreis St. Irenäus unter der Überschrift „Im Dienst an der Gemeinschaft“ veröffentlicht wurde.

(2) Jede Form der Ausübung von Autorität in der Kirche muss sich am Vorbild Jesu Christi orientieren, d.h. den Dienst an Menschen höher achten als die Befolgung von Normen. Das ist ein Merksatz für das Verständnis von Autorität in der Kirche, der allerdings nicht zur Floskel verkommen darf. Der Irenäus-Arbeitskreis unterstreicht in seiner Studie: „Jede Form des kirchlichen Primats ist von ihrem Wesen her keine Herrschaft über die Kirche, sondern ein Dienst in ihr, der Jesus Christus, dem Haupt der Kirche untergeordnet ist.“ Das, was hier zum Primat gesagt wird, gilt genauso für Synoden, die ebenfalls nicht über die Kirche herrschen, sondern ihr dienen sollen. Die größte Gefahr im Blick auf die Ausübung von Autorität in der Kirche besteht darin, dass die Worte nicht den Taten entsprechen, dass die Theorie (Dienst) nicht der Realität (Macht) entspricht. Gerade darin liegt eine Ursache der gegenwärtigen Glaubwürdigkeitskrise der Kirche.

(3) Entscheidungen kirchlicher Autoritäten – ganz gleich, ob sie von einem Primas oder von einer Synode getroffen

werden – bedürfen der Rezeption durch die Glaubensgemeinschaft, um Glauben und Leben der Kirche prägen zu können. Ohne Akzeptanz seitens des Volkes Gottes stehen alle Beschlüsse kirchlicher Autoritäten auf tönernen Füßen. Insofern betont die orthodoxe Theologie der Synodalität zu Recht die notwendige Einbindung des ganzen Volkes Gottes („pleroma“), das durch seinen Glaubenssinn („sensus fidelium“) die rechte Lehre bewahrt. Die orthodoxe Theologie macht uns dadurch auf einen blinden Fleck in der Reflexion der westlichen Theologie über die Autorität päpstlicher und synodaler Entscheidungen aufmerksam.

Die ökumenischen Reflexionen zeigen, dass ein „Austausch der Gaben“ zwischen den Kirchen fruchtbar sein kann. Wir können von den anderen Kirchen lernen, was Synodalität in der Kirche bedeutet, weil sie eine viel längere Erfahrung mit synodalen Formen der Kirchenleitung haben. Wir können von ihnen lernen, dass es nicht zum Nachteil der Kirche ist, wenn Synoden nicht nur beratende, sondern auch beschließende Funktion haben. Wir können von ihnen lernen, dass es sinnvoll sein kann, Laien in die synodale Beratung einzubeziehen. Beides ist keine Garantie dafür, dass die Entscheidungen „besser“, authentischer, dem Evangelium entsprechender sind, als wenn sie durch einen Primas allein oder durch ein Kollegium von Bischöfen getroffen werden. Aber synodale Entscheidungen bieten eine weitaus größere Chance, dass sie vom Volk Gottes tatsächlich angenommen werden und dadurch wegweisende Bedeutung für den Glauben und das Leben der Christen erlangen. □

Fachtagung

Der hier abgedruckte Text ist die Kurzfassung des Referats von Dr. Johannes Oeldemann. Der öffentliche Abendvortrag fand statt im Rahmen der kirchenrechtlichen Fachtagung der LMU München zum Thema „Das Verhältnis zwischen der lokalen, regionalen und universalen Ebene der Kirchenverfassung.“ Das ausführliche Referat mit wissenschaftlichem Apparat erscheint im Dokumentationsband *Burkhard Josef Berkmann, Anargyros Anapliotis (Hg.): Das Verhältnis zwischen der lokalen, regionalen und universalen Ebene in der Kirchenverfassung. Ein Vergleich zwischen dem Recht verschiedener christlicher Konfessionen; ISBN: 978-3-643-14612-0; Reihe: Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München, Bd. 7.*

Die an das Referat anschließende Diskussion führten Johannes Oeldemann (re.) und Prof. Dr. Dr. Burkhard Berkmann, Professor für Kirchenrecht an der LMU München.



Bayerischer Adel

Lebensgestalter vom Mittelalter bis zur Moderne

Aspekte zur Geschichte des bayerischen Adels standen am 29. November 2019 im Mittelpunkt eines mehrstündigen Symposiums. „Lebensgestalter vom Mittelalter bis zur Moderne“ war der Untertitel, der den großen Einfluss des Adels bis hinein ins 20. Jahrhundert wohl korrekt beschreibt. Vor rund 150 Teilnehmerinnen und Teilnehmern sprachen Expertinnen und Experten zur höfischen Literatur,

ohne die die kulturelle Entwicklung des Landes nicht zu verstehen ist, zu den sozioökonomischen Grundlagen der Hofmarken und des Stadtmünchener Patriziats, die die wirtschaftliche Entwicklung Bayerns nachhaltig beeinflussten, sowie über Bayerns Königinnen, von denen drei evangelischen Glaubens waren und ein Zeichen für religiöse Toleranz im Bayern des 19. Jahrhunderts sind.

Das Münchner Patriziat im Wandel vom Bürgertum zum Adel

Michael Stephan

Einleitung

Es mag auf den ersten Blick seltsam anmuten, eine Tagung über den „Bayerischen Adel“ mit einem Vortrag über das Münchner Patriziat zu beginnen, ist doch mit diesem Begriff untrennbar die kleine bürgerliche Ober- und Führungsschicht der landesherrlichen Stadt München konnotiert.

Allerdings war der Kreis der Patrizier in München ein weitgehend abgeschlossener, exklusiver, fast adelsähnlicher Zirkel, der seit dem 13. Jahrhundert aus etwa 20 bis 30 eng miteinander versippten Familien bestand. Das entscheidende Kriterium für die Zugehörigkeit zu diesem Kreis war bis in das 16. Jahrhundert hinein die Wahl in den Inneren Rat als dem wichtigsten städtischen Gremium. Für die Zeit des Mittelalters bis zur frühen Neuzeit wäre deshalb die Formulierung von „ratsfähigen“ Familien oder einfach „Ratsfamilien“ angemessener.

Denn der Begriff „Patrizier“ ist für diese Familien erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts erstmals nachweisbar, also in der Zeit des Humanismus und der Renaissance, als diese Münchner bürgerliche Elite mit einem dezidiert patrizischen Selbstbewusstsein den Höhe- und Scheitelpunkt seiner Entwicklung erreicht hatte. Erst ab dieser Zeit werden in den Matrikeln der Universität in Ingolstadt Münchner Bürgersöhne als „patricius Monacensis“ bezeichnet. Dieses patrizische Selbstbewusstsein manifestierte sich auch im Streben nach Ebenbürtigkeit mit dem Adel bzw. im Aufsteigen in den Adelsstand. Innerhalb der Stadtgesellschaft grenzte man sich von den einfachen Bürgern ständisch ab als „Die Geschlechter“.

Bis um 1500 hatten alle alten, ratsfähigen Familien ihren Landsitz erworben. Sie hatten sich nach und nach aus



Dr. Michael Stephan, Stadtdirektor, Leiter des Stadtarchivs München

der Stadt und der politischen Verantwortung für diese Stadt zurückgezogen, wodurch ihr Einfluss entscheidend geschwächt wurde. Bürgerlicher Lebensstil und sogar das Bürgerrecht wurden in der frühen Neuzeit aufgegeben, um die Ebenbürtigkeit mit dem Adel nicht zu verlieren. Schließlich erfolgte ein völliger Übertritt in den Landadel. Patrizier traten immer mehr in den Hofdienst ein und strebten nach herzoglichen und höchsten Staatsstellen.

Im Gegenzug wurde der Einfluss des Stadtherrn, des wittelsbachischen Herzogs, später des Kurfürsten, auf München, nunmehr seine Haupt- und Residenzstadt, immer größer. In diesem Wandel von der bürgerlichen zur fürstlichen

Stadt bestimmte der Stadtherr immer mehr die städtische Politik und auch die Zusammensetzung des Inneren Rats. Neue Familien strebten nach oben, die aber nie mehr das Ansehen der alten ratsfähigen Familien erlangen konnten, auch wenn im 17. Jahrhundert der Adelsbrief für die Mitglieder des Inneren Rats fast selbstverständlich geworden war.

1672 verlieh der Kurfürst erstmals ein Patriziatsdiplom, ähnlich dem Adelsdiplom. Die Aufnahme in das Patriziat war damit den Geschlechtern entzogen und Sache des Stadt- und Landesherrn, das Patriziat nur noch bloße Form. Sogar an Personen, die mit dem Bürgertum nichts mehr verband und denen es nur um die damit verbundenen Standesrechte ging, wurde das Patriziat verliehen. Im Grunde hatte das Patriziat am Ende nurmehr die Qualität eines Ehrentitels.

Das Bayerische Adelsedikt von 1808 und die Gemeindeordnung von 1818 kennen schließlich kein Patriziat mehr.

Entstehung der Münchner Ratsverfassung (bis 1403)

Die Entstehung einer städtischen Ratsverfassung und der Herausbildung einer Oberschicht innerhalb der bürgerlichen Gemeinschaft wird erst ca. 100 Jahre nach der urkundlichen Erstnennung Münchens von 1158, damals nur als Markt (forum Munichen), greifbar. München entwickelte sich erst nach 1180, als die Wittelsbacher mit dem Herzogtum Bayern belehnt worden waren, zu einer größeren Stadt. Im Jahr 1209 wird München noch als „burgus“ (Siedlung) bezeichnet, um 1215 taucht erstmals der üblicherweise für Bischofsstädte verwendete Begriff „civitas“ (Bürgergemeinde) in den Quellen auf. Nach der Teilung des Herzogtums im Jahr 1255 nahm Herzog Ludwig der Strenge in München seinen dauerhaften Wohnsitz. Damit wurde München zur Haupt- und Residenzstadt des oberbayerischen Teilherzogtums.

Von den etwa 2000 mittelalterlichen Urkunden im Stadtarchiv München datiert die älteste von 1265, ein Freiheitsbrief des Herzogs für München. Der Münchner Rat wird erstmals in einer Urkunde von 1286 genannt (consules civitatis Monacensis). Im ältesten überlieferten Stadtrecht von 1294, dem *Rudolfinum*, ist der Rat bereits zentrale Behörde der Stadt und im Besitz der Satzungsautonomie, der Polizei- und niederen Gerichtsgewalt. Das *Rudolfinum* hat zwar die Form eines Privilegs und einer fürstlichen Verleihung, gilt aber als *Magna Charta* der patrizischen Herrschaftsform.

Der Rat ging im Laufe des 13. Jahrhunderts in einer offenbar ruhigen Entwicklung und ohne große Auseinandersetzungen zwischen Stadtherrn und Bürgerschaft aus einer kleinen gehobenen Schicht hervor, die seit längerem bei Gerichtsverhandlungen und anderen wichtigen Anlässen in Erscheinung trat.

Zahl und Namen von Stadträten werden erstmals in einer Urkunde von 1295 überliefert. Diese Vereinbarung zwischen dem Rat und dem Kloster Scheyern enthält in der Zeugenreihe die ersten zwölf namentlich bekannten Mitglieder des Rats. Elf dieser zwölf Namen sind auch im Tiroler Handel nachweisbar, d.h. sie tauchen namentlich in den Tiroler *Raitbüchern* auf, den ältesten überlieferten Rechnungsbüchern der Jahre 1288 bis 1370. Das ist und blieb ein Kennzeichen des Münchner Patriziats: Er ging aus dem Handel hervor und hat sein Vermögen aus dem Handel erworben. Einige dieser zwölf Familien sind schon früher in Münchner Quellen belegt, wie z.B. die Schrenck (seit

1269). Die Schrenck, später als bayerisches Adelsgeschlecht in die Linien Notzing und Egmatting gespalten, ist übrigens als einzige Familie des Münchner Altpatriziats heute noch nicht erloschen.

Die Patriziergeschlechter hatten also schon früh wirtschaftlich, politisch und gesellschaftlich die Führung der Stadt inne. Vor allem die zwölf Sitze des (später so genannten) Inneren Rats hatten sie teils jahrhundertlang inne. Die Bart waren seit dem 13. Jahrhundert 452 Jahre im Inneren Rat vertreten, die Ligsalz 438 Jahre, die Ridler 412 Jahre, die Schrenck 330 Jahre.

Das Anwachsen der Geschäfte und die Forderung breiterer Schichten der Bevölkerung nach Anteil am Stadtregiment führten zur Schaffung eines zweiten und sogar dritten Kollegiums. Neben den Zwölferrat, später als *Immerer Rat* bezeichnet, treten ein *Äußerer Rat* mit 24 Mitgliedern und die *Gemain* als Gemeindevertretung. Kontinuierlich ist ein *Äußerer Rat* erst seit 1362 eindeutig aus den Quellen belegbar. Auch die Gemeindevertretung, nun *Großer Rat* genannt, wird ab 1362 häufig namentlich genannt, verliert sich später aber wieder. Ab 1362 ist die Dreiteilung des Stadtregiments festgeschrieben.

Sehr früh kristallisiert sich für die beiden Ratsgremien je ein Redner (*locutus* ist die Bezeichnung im ältesten Ratssatzungsbuch von 1310/12) als Vorsitzender heraus. Erstmals am 22. Mai 1363 fällt in einer Ratsentscheidung (ein Bürger, der sich weigert, das Bürgermeisteramt zu übernehmen, muss die hohe Summe von 100 Pfund Pfennigen bezahlen) die Amtsbezeichnung *pürgermaister*.

Die führende Rolle der wenigen herrschenden Geschlechter in München beim Stadtregiment war nicht immer unumstritten. Mehrmals gab es deshalb im 14. Jahrhundert Unruhen, von 1397 bis 1403 sogar einen Bürgerkrieg. Viele Mitglieder des Inneren Rats und ihre Familien wurden zeitweilig aus der Stadt vertrieben, darunter Bartholomäus Schrenck oder Jörg Kazmair, vom dem die einzig erhaltenen chronikalischen Aufzeichnungen Münchens stammen. Der Versuch, ein Ratsregiment der Zünfte zu errichten, scheiterte jedoch. Viele vertriebene Ratsherren kehrten rehabilitiert zurück. Das Ratswahlgesetz vom 21. August 1403, gemeinschaftlich von den Herzögen Ernst und Ludwig, vom Rat und der Bürgerschaft erlassen, sicherte die Regierungs- und Gerichtsgewalt des Inneren Rates, und damit die Vorherrschaft der alten Geschlechter.

Die Ratsverfassung nach 1403 (bis zum Ende des 18. Jahrhunderts)

Das Ratswahlgesetz von 1403 blieb mit gewissen Modifikationen in den Jahren 1767 und 1795 bis 1803 in Kraft. Nach diesem Gesetz bestand der Münchner Rat aus zwei Kollegien, eben einem Inneren und einem Äußeren Rat. Der Innere Rat war der eigentliche Träger der Regierungsgewalt. 1403 wurde die Zahl der Inneren Räte endgültig auf zwölf festgesetzt. Ein eng verflochtener, freilich nicht völlig geschlossener Familienkreis reicher Handelsleute, Unternehmer, Bankiers und Großgrundbesitzer war hier tonangebend – eben die später Patrizier genannten Familien.

Der Äußere Rat, seit 1403 endgültig auf 24 Mitglieder festgelegt und ursprünglich vielleicht nur als beratendes Gremium für den Inneren Rat gedacht, entwickelte sich im 14. Jahrhundert zu einem überwachenden und auch mitbeschließenden Kollegium. Seit 1403 war er integrierender Bestandteil des Gesamtrates, ohne dessen Mitwirkung der Innere Rat die Regierungsgeschäfte nicht wahrnehmen konnte. Er bestand



Foto: Robert Kiderle

Die Münchner Mariensäule ließ Kurfürst Maximilian I. mit Bedacht und ohne Erlaubnis des Magistrats auf dem zentralen Platz der Stadtgemeinde

aufstellen: ein deutliches Zeichen dafür, dass der Fürst der entscheidende Machtfaktor in seiner Residenzstadt war.

teils aus jüngeren Angehörigen der vornehmen Familien, die später in den Inneren Rat aufsteigen konnten oder wollten, teils aus wohlhabenden Kaufleuten und Grundbesitzern niedrigerer Herkunft sowie aus angesehenen und wohlhabenden Handwerkern.

Die Gemain war grundsätzlich die Gemeinschaft aller Haus- und Grundbesitzer der Stadt, aus deren Mitte für eingehende Besprechungen mit dem Rat ein Ausschuss von 36 Mann gewählt werden konnte.

Das Verfassungsgrundgesetz von 1403 regelte auch die jährliche Neuwahl des Rats, die zwischen dem 20. Dezember und dem 6. Januar stattzufinden hatte. Danach sollte es drei Wähler für den Inneren Rat geben, die wie folgt ausgewählt wurden: Der Äußere Rat bestimmte ein Mitglied aus dem Inneren Rat, und der Innere Rat bestimmte je einen Wähler aus dem Äußeren Rat und der Gemain. Die neugewählten 12 Mitglieder des Inneren Rats legten vor dem Herzog, dem Stadtherrn, den Eid ab, der damit die Wahl formal bestätigte. Danach wählte der Innere Rat die 24 Mitglieder des Äußeren Rats, wobei die drei Wähler als gesetzt gelten. Allein der Wahlvorgang zeigte schon, wer in München das Sagen hatte!

Für das 15. Jahrhundert ist es bezeichnend, dass die Bürgermeister nur *primi inter pares* sind. Die zwölf Mitglieder des Inneren Rats teilen sich das Bürgermeisteramt im monatlichen Wechsel. Im Äußeren Rat wird es ebenso gehalten, jedoch müssen von den 24 Mitgliedern zwölf Bürgermeister ausgewählt werden. Im monatlichen Wechsel amtierten jeweils zwei Bürgermeister, je einer vom Inneren und vom Äußeren Rat. So fungierten alle zwölf Inneren Räte und die Hälfte der Äußeren Räte einen Monat als Amtsbürgermeister.

Im Jahr 1479 mischte sich Herzog Albrecht IV. erstmals nachweisbar in eine Ratswahl ein, als er einem gewählten Mitglied des Inneren Rats, Balthasar Pötschner, die Bestätigung verweigerte und ihn durch einen anderen ersetzen ließ, Heinrich Barth. Solch ein Eingriff in die Autonomie des Gemeinwesens wiederholte sich in den Jahren 1499 und 1515. Diese Eingriffe waren symptomatisch für das nun stärkere politische Auftreten des Stadtherrn gegenüber der Münchner Bürgerschaft.

Andererseits hatte deren Führungsschicht, das den Inneren Rat stellende Patriziat aber auch selbst gegen Ende des 15. Jahrhunderts einen Wandel vollzogen, aus dem sie politisch geschwächt

hervorgingen. Einige Familien, die teils jahrzehnte-, ja jahrhundertlang im Stadtrat saßen oder wichtige Ämter innehatten, starben aus – wie die Sendlinger, die Astaler (beide 1475), die Tulbeck (1476), die Gießler (1494) und die Tömlinger (1519). In der Zwischenzeit rückten andere Familien durch Einheit, durch Gelderwerb und Leistung von unten nach, wie die Eßwurm, Hundertpfund, Scharfzahn, Rosenbusch, Fleckhamer, Weiler, Gienger, Reitmor, Gaishofer und Stockhamer. Allerdings – weiter als bis in den Äußeren Rat gelangen sie zunächst nicht. Im Jahr 1500 findet man im Inneren Rat nur einen einzigen dieser neuen Namen: Stockhamer. Die Namen der übrigen elf Mitglieder hätten ebenso auch schon 150 Jahre früher eine Ratsliste bilden können: Stupf, Schrenck, zwei Schluder, Wilbrecht, zwei Ridler, Barth, Rudolf, Kazmair, Ligsalz.

Ein anderes Phänomen war aber viel entscheidender für die Schwächung des Patriziats: der Rückzug von Ratsfamilien aus der Stadt aufs Land. Schon seit dem 13. Jahrhundert hatten die Patrizier ihr Geld in ländlichem Grundbesitz angelegt, in Erwerb von Edelsitzen und Hofmarken, wodurch sie auch das Recht der niederen Gerichtsbarkeit erhielten. Bis um 1500 besaßen alle alten, ratsfähigen Familien ihren Landsitz. Die Eintragungen in den Kammerrechnungen der Stadt über die Ausgaben von Botenlöhnen zur Benachrichtigung von Stadträten auf ihren Landgütern häufen sich gegen Ende des 15. Jahrhunderts, selbst zur Stadtratswahl mussten einige Herren eigens zitiert werden.

Die Pütrich gaben um 1500 das Bürgerrecht ganz auf und verließen die Stadt endgültig. Andere Familien folgten diesem Beispiel und übernahmen Ämter draußen auf dem Land aus der Hand des Landesherrn. Dies gab zwar neuen Kräften, die aus niedrigeren Schichten (Handwerker) nach oben drängten oder die von außen zuwanderten, die Möglichkeit nachzustoßen. Allerdings konnten diese neuen Familien nicht mehr das Ansehen gewinnen, das die alten hatten.

Eine wesentliche Änderung im monatlichen Wechsel des Bürgermeisters tritt erst im 16. Jahrhundert ein, als der Landesherr einen noch größeren Einfluss auf die Ratsführung zu gewinnen sucht. 1523 gab es im Inneren Rat erstmals nur noch sechs Bürgermeister, die das Amt jetzt zwei Monate innehatten. Diese Regelung mit sechs Bürgermeistern, deren Ernennung sich der Landesherr nun ausdrücklich vorbehält, setzte sich um 1600 in München ganz durch. Auch für die Bürgermeister des Äußeren Rat, der sich nun überwiegend aus Vertretern des Handels und des Handwerks zusammensetzt, setzte sich die zweimonatige Amtszeit durch, so dass in bestimmten Monaten oft dieselben Bürgermeisterpaare zusammen amtierten.

Auch in der Verwaltung der Stadt selbst, hatte der landesherrliche Einfluss seit dem Ende des 16. Jahrhunderts spürbar zugenommen. Seit 1592 wurde die Ratswahl durch Wilhelm V. nicht mehr lediglich bestätigt, sondern wurden die Bürgermeister der Stadt regelmäßig durch den Herzog ernannt. Herzog Maximilian I. behielt sich diese Maßnahme 1601 noch einmal ausdrücklich vor. Die höchsten Repräsentanten der Stadt waren damit zu herzoglichen Beamten geworden.

Bereits kurz nach der Übernahme der alleinigen Regierungsgewalt forderte Herzog Maximilian 1598 die Originalurkunden der städtischen Privilegien zur Überprüfung ein und machte damit deutlich, dass alle Rechte, die die Stadt besaß, unter dem Vorbehalt landesherrlicher Zustimmung standen. 1599 ord-

nete er sogar die Überprüfung der Münchner Handwerksordnungen an und beanspruchte damit die Mitsprache in einem Bereich, der bisher unangefochten der kommunalen Rechtsetzung unterstellt gewesen war.

Äußeres Symbol für die kurfürstliche Dominanz in der Haupt- und Residenzstadt München wurde die 1638 geweihte Mariensäule. Kurfürst Maximilian ließ sie in Erfüllung eines Gelübdes unter Verletzung städtischer Privilegien demonstrativ auf dem zentralen Platz der Bürgergemeinde München, dem heutigen Marienplatz, errichten.

Die Aushöhlung des Stadtrechts und der bürgerlichen Eigenständigkeit gelang auch durch eine Flut landesherrlicher Mandate, die die Lebensführung der Untertanen unter der Prämisse der ausschließlichen Katholizität bis ins Detail reglementierte. So bestrafte der Kurfürst 1624 die Ratsherren des Inneren Rats wegen Vernachlässigung der wöchentlichen Donnerstagsprozession mit einer demütigenden Geldstrafe.

Viel Widerstand gegen diese landesherrlichen Eingriffe war vom Münchner Patriziat nicht zu erwarten. Die führenden Repräsentanten der Bürgerstadt München fühlten sich im 17. Jahrhun-

Ein anderes Phänomen war aber viel entscheidender für die Schwächung des Patriziats: der Rückzug von Ratsfamilien aus der Stadt aufs Land.

dert schon eher als Teil der höfischen Sphäre und zeigten sich daher gar nicht mehr an der Förderung einer eigenständigen bürgerlich-städtischen Kultur interessiert. Der Einsatz für das bürgerliche Gemeinwesen erschien dagegen kaum noch erstrebenswert.

Unter Kurfürst Max Emanuel (1679–1726) wurden in München zusätzlich zu den sechs sich alle zwei Monate im Rotationsprinzip ablösenden Bürgermeistern an Vertrauensleute des Landesherrn das Amt eines 7. und 8. Bürgermeisters im Inneren Rat vergeben, also ein weiterer Machtverlust der bürgerlichen Oberschicht. Die Kluft zwischen Innerem und Äußeren Rat wurde nicht zuletzt durch die soziologische Zusammensetzung seiner Mitglieder immer größer. Im 18. Jahrhundert kam es zu Unruhen, so dass am 18. Dezember 1767 die Wahlordnung von 1403 von Kurfürst Max III. Joseph erstmals in Teilen revidiert wurde. Dabei wurde die Position des Äußeren Rats gestärkt, der Bürgergemeinde wurden jedoch nur belanglose Zugeständnisse gemacht.

Durch den von Kurfürst Karl Theodor erlassenen *Wahlbrief* vom 1. Dezember 1795 wurde die Ratswahlordnung erneut revidiert und der Einfluss des Inneren Rats noch weiter zurückgedrängt. Nunmehr bestimmen nicht mehr wie seit 1403 drei Wahlmänner den Innern Rat, sondern 72 Vertreter der Zünfte, die damit das erste und einzige Mal in ihrer Geschichte auch verfassungsrechtlich in Erscheinung traten. Diese 72 Zunftvertreter wählten aus ihren Reihen 36 Wahlmänner, die dem Landesherrn und nicht dem Magistrat eidlich verpflichtet waren. Diese 36 Repräsentanten der Bürgerschaft wählten die 24 Mitglieder des Äußeren Rats. Die 24 Äußeren Räte und die 36 *Ausschüsser* wählten dann die zwölf Inneren Räte, bei denen „ceteris paribus aber allerdings auf Adel und Patriziat gesehen werden“ konnte.

Mit den Reformen des bayerischen Ministers Montgelas, die 1804 zur

Schaffung eines einzigen Magistratskollegiums anstelle des früheren Inneren und Äußeren Rates führte, ging für die Stadt München eine jahrhundertelange Ära zu Ende. Der Magistrat der Stadt München war zudem seit der Konstitution des Königreichs Bayern von 1808 und bis zur Verfassung von 1818 unter staatliche Kuratel gestellt.

Zusammenfassende Bemerkungen zum Wesen des Münchner Patriziats und seinem Wandel

Qualifikation für das Patriziat und ständische Abgrenzung: Bis weit in das 16. Jahrhundert hinein diente die Wahl in den Inneren Rat als Qualifikation für das Patriziat. Seit Ende des 15. Jahrhunderts ist das Streben nach Bestätigung im Adelsbrief nachweisbar. Es folgte im 16. Jahrhundert eine ständische Abgrenzung als *Die Geschlechter* oder *Das Geschlecht*. Im Implertshaus am Marienplatz gab es nun neben der Bürgertrinkstube eine gesonderte Herren- oder Geschlechterstube.

Ein erster Angriff auf den Adels-Status der bürgerlichen Oberschicht erfolgte um 1570, als Herzog Albrecht V. den Geschlechtern der Stadt das kleine Waidwerk streitig machte. 1578 versuchten die Münchner Geschlechter mit einer *Supplication* hinsichtlich der Kleidung und der Strafe bei Ehebruch dem Adel gleichgestellt zu werden – allerdings vergeblich.

Auch unter Herzog bzw. Kurfürst Maximilian wird eine strenge Abgrenzung des Adels vom Patriziat betrieben. Im Gegenzug werden aber immer mehr Mitglieder des Inneren Rats – aus fürstlichen Gnaden – in den Adelsstand erhoben und auch mit zusätzlichen Hof-

Die Patrizier bildeten zwar nur ein Prozent der Stadtbevölkerung, erbrachten aber 10 bis 12 Prozent der gesamten Stadtsteuer.

ämtern betraut. Und so ist im 17. Jahrhundert der Adelsbrief für die Mitglieder des Inneren Rats fast selbstverständlich. Deshalb beanspruchten sie auch den Titel *Edelgeborenen*, so in einem Schreiben vom 4. Februar 1789: „Es ist nicht Stolz oder Eigenliebe, welche uns auffordert, auf dieses Prädikat zu dringen, sondern ein Vorrecht, welches von jeher der hiesige Magistrat zu genießen die Ehre hatte, daß nämlich die Mitglieder des inneren Ratsgremii oder von adelichen Familien abstammen, oder sich des Diploma Nobilitatis zu erwirken bemüssigt sind.“

Bedeutung des Patriziats im späten Mittelalter: Größte Bedeutung hatte das Münchner Patriziat jedoch nicht am Ende des 18. Jahrhunderts, in der Zeit als es quasi dem Adel gleichgestellt war, sondern im späten Mittelalter, im 15. Jahrhundert, als München ihm die größte Entfaltung seines bürgerlichen Lebens verdankte.

Auch wenn das Münchner Patriziat nie die Bedeutung des einstigen reichstädtischen Patriziats, etwa Regensburgs, Augsburgs oder Nürnbergs, erreichte, regierte es die Stadt mehrere Jahrhunderte lang nahezu selbstverantwortlich. Die ratsfähigen Geschlechter traten als Stifter und Wohltäter hervor. Zahllos waren die Stiftungen an das Heiligeistpital, die Mess- und Altarstiftungen an Kirchen und Kapellen und die Beiträge zur künstlerischen Ausgestaltung der Kirchen.

Schon früh zogen Herzöge Münchner Bürger an ihren Hof: 1294 Philipp

Freimann als Kanzler des Pfalzgrafen Rudolf (reg. 1294–1317), Jakob Freimann 1346 als Hofmeister von Herzog Johann II. (reg. 1375–1397), Ulrich Pötschner 1390/94 als Landschreiber (Kanzler) von Oberbayern. Im 15. Jahrhundert sind sie häufig als herzogliche Räte nachgewiesen, so Lorenz (gest. 1460) und Bartlme Schrenck (gest. 1518/19), den Albrecht IV. 1508 auch in die Vormundschaftsregierung für Wilhelm IV. (reg. 1508–1550) berief.

Finanz- und Steuerkraft: Für die Zugehörigkeit zum Patriziat war immer eine gesicherte Finanz- und Steuerkraft von Bedeutung. Alle frühen Münchner Rats- und Patrizierfamilien waren im Fern- und Großhandel tätig, im Handel mit Tuch- und Eisenwaren, Salz und Wein, im Bergbau und Bankwesen.

Auch die Familie Pütrich, die schon 1239 als Münchner Bürger nachgewiesen sind, war von Anfang an im Wein- und Salzhandel tätig. Nach und nach drangen die Pütrich auch in andere Handelszweige ein, weshalb sie bereits im 14. Jahrhundert als Großkaufleute unterschiedlicher Warengattungen zu den reichsten Münchner Familien zählten. Die Pütrich gehörten zusammen mit anderen Münchner Patrizierfamilien zu den größten Steuerzahlern.

Die Patrizier bildeten zwar nur ein Prozent der Stadtbevölkerung, erbrachten aber 10 bis 12 Prozent der gesamten Stadtsteuer. Reichtum war Voraussetzung, um die mit einem Ratssitz verbundenen zeitraubenden Ämter versehen zu können, die bis ins 16. Jahrhundert weitgehend Ehrenämter waren, also die Ämter der Bürgermeister, Kämmerer oder Steuerer, um nur einige zu nennen.

Besitz auf dem Land – Annäherung an den Adel: Seit dem 13. Jahrhundert legten die Patrizier das erworbene Vermögen in Haus- und Grundbesitz in und außerhalb der Stadt an. Ganze Hofmarken, mit denen neben den grundherrlichen Einkünften auch Hoheitsrechte, später sogar die Landstand-schaft, verbunden waren, kamen in die Hand Münchner Patrizier. Gelegentlich konnten sie unmittelbar in den Ritterstand überwechseln, wie die Pütrich von Reichertshausen oder wie Balthasar Pötschner, den sein Grabstein von 1505 in St. Peter als *miles* bezeichnet.

Hier nur ein paar wenige ausgewählte Beispiele für die erworbenen Besitztümer und Hofmarken rings um München: Bereits 1273 hatten die Bart Besitz zu Kempfenhausen, 1360 zu Hartmating; 1334 erwarb ein Pütrich die Veste Reichertshausen; 1369 Hans Katzmair den Wörthsee, wo die Familie später ein Schloss errichtete; 1399 kam Matheis Sendlinger an Schloss Pähl mit Zubehör, 1410 an Sulzemoos; Michael Schrenck nannte sich seit 1404 von Notzing. Als 1469 Hans und Karl Ligsalz Ascholding erwerben konnten und als Nachzügler ein Rudolf 1496 auf Nannhofen saß, hatten alle alten Ratsfamilien noch vor 1500 ihren Landsitz.

Die vermögende Münchner Familie Weiler konnte den seit 1494 gehaltenen Ansitz Garatshausen am Starnberger See (mit den Dörfern Feldafing, Weiling und Haushofen) 1565, also eine Generation später, in eine Hofmark umwandeln, wodurch die Familie Weiler dort auch die Niedergerichtsbarkeit ausübte. Diese Gerichtshoheit galt als besonders wichtiges Privileg, das die Ebenbürtigkeit mit dem Landadel unterstrich. Die Weiler zu Garatshausen starben 1707 im Mannesstamm aus.

Heiratskreis: Die Geschlechter, vertreten im Inneren Rat, bildeten auch in München einen weitgehend geschlossenen Heiratskreis. Jedoch war hier die ständische Geschlossenheit und Exklu-



Foto: Robert Kiderle

Viele Münchner Straßen sind nach berühmten Patrizierfamilien benannt. Unser Bild zeigt die Ligsalzstraße im Westend.

sivität nie so groß wie z. B. in Nürnberg. Immer wieder konnten in München reiche Bürger durch Einheirat in das Patriziat und in den Inneren Rat gelangen, wenngleich auch hier die Neigung groß war, sich als eigener Geburtsstand abzuschließen. Heiratsverbindungen mit dem Reichspatriziat von Regensburg, Nürnberg und Augsburg waren nicht selten, ebenso mit dem Landadel schon im 14. Jahrhundert.

„Entbürgerlichung“: Bürgerlicher Lebensstil, sogar das Bürgerrecht wurden in der Frühen Neuzeit aufgegeben, um die Ebenbürtigkeit mit dem Adel nicht zu verlieren. Schließlich erfolgte ein völliger Übertritt in den Landadel. Patrizier traten immer mehr in den Hofdienst ein und strebten nach herzoglichen Rats- und höchsten Staatsstellen. Drei alte Patrizierfamilien (Ligsalz, Bart, Ridler) erreichten schließlich 1626 die Gleichstellung mit dem Adel in der Kleiderordnung.

Die fortschreitende Abnahme der Geschlechter führte um 1600 zu Engpässen bei der Besetzung der Sitze des Patriziats im Inneren Rat und zu außerordentlicher Ämterhäufung. Von den zwölf Inneren Räten stellten 1606 je drei die Familien Bart und Ligsalz, 1636

vier die Ligsalz und zwei die Hörl, dazu die Hörl noch einen Äußeren Rat. Der Ratssitz war mittlerweile lebenslänglich und nahezu erblich, die Ratswahl eine Formsache. Von 1635 bis 1790 hatten insgesamt zwölf Innere-Rats-Familien nicht einmal mehr ein Haus in der Stadt.

Erbliches Patriziatsdiplom: 1672 verlieh Kurfürst Ferdinand Maria erstmals ein erbliches Patriziatsdiplom, ähnlich dem Adelsdiplom. Der Begünstigte war der Handelsmann und Hoflieferant Georg Gugler (von und zu Zeilhofen), von 1666 bis 1669 Innerer Rat. Durch den Druck der wittelsbachischen Landes- und Stadtherren gelangten auch neue Familien mit Migrationshintergrund (wie man heute sagen würde), die zunächst am Hofe tätig waren (und damit dem Hofrecht unterstanden und nicht der städtischen Jurisdiktion) erst zu Bürgerrecht, teilweise in den Adelsstand und in den Inneren Rat. Aus diesen Kreisen erhielten folgende Personen ein Patrizierdiplom: Matthias Barbier (1673); Maximilian von Alberti (1694); Max Joseph Vacchieri (1715); Josef Philipp Jovi (1730); Michael Cler (1773).

Die Aufnahme in das Patriziat war damit den Geschlechtern entzogen und

Bayerns Adel und der Münchner Hof im Spiegel der Literatur

Klaus Wolf



Dr. Michael Stephan im Pausengespräch mit Teilnehmern.

Sache des Landesherrn, das Patriziat nur noch bloße Form. Die Stadt wurde von den Standeserhöhungen nur noch per Schreiben informiert. Sogar an Personen, die mit dem Bürgertum nichts mehr verband und denen es nur um die damit verbundenen Standesrechte ging, wurde das Patriziat verliehen: so 1789 dem Medizinalrat und kurfürstlichen Leibarzt Anton Leutner, 1792 dem Medizinalrat und kurfürstlichen Leibarzt Anton von Winter (in seinem Diplom ist explizit vom „Ehrentitel eines hiesigen Patriciats“ die Rede); und 1795 dem Beichtvater der Kurfürstin Maria Leopoldine, Anton Rossi. Als Letztem wurde im Jahr 1800 dem Geistlichen und Historiker Lorenz Westenrieder (1748–1829) diese Würde verliehen, die ihm aber lediglich den Weg zu einem Kanonikat am Kollegiatstift von *Unserer Lieben Frau* ebnete.

Bei dieser schleichenden Sinnentleerung des Patriziats ist es kein Wunder, dass die im Königreich Bayern neu erlassenen Adelsedikte von 1808 bzw. 1818 mit ihren sechs bzw. fünf Klassen kein Patriziat mehr kennen.

Und auch die neue Gemeindeordnung von 1818, die Bestandteil der Verfassung von 1818 wurde, kennt kein Patriziat mehr, operiert aber weiter mit den traditionellen Gremienzahlen. Nun gab es ein Zweikammer-System, auf der einen Seite der Magistrat mit zwei Bürgermeistern (einer davon musste rechtskundig sein), vier rechtskundigen und 12 bürgerlichen Räten, auf der anderen Seite als Kontrollorgan das 36-köpfige Kollegium der Gemeindebevollmächtigten.

Interessante Figur des Übergangs (vom Bürgertum zum Adel und dann wieder zum Bürgertum) ist Franz de Paula von Mittermayr (1766–1836), Sohn eines Münchner Bürgers und Hofmetzgers. Nach seinem erfolgreich absolvierten Jurastudium wird er von Kurfürst Karl Theodor 1791 in den Inneren Rat berufen und am 1792 in den Reichsadelsstand erhoben. Er wurde 1818 zum ersten Bürgermeister gewählt. Er hatte während der vielen Umbrüche in der Montgelas-Zeit große politische Überlebenskunst bewiesen; sogar in der kritischen Übergangszeit vor 1818, als es in München keinen Magistrat mehr gab, fungierte er als Kommunaladministrator. Mittermayr blieb von 1818 bis zu seinem Tod 1836 Bürgermeister von München.

Epilog: Die Familie Destouches

Und es gibt noch eine ähnliche Verbindung vom 18. ins 19. Jahrhundert, wie mein kleiner Epilog auf die Familie meines Vorgängers als Münchner Stadtarchivar Ernst von Destouches (1843–1916) zeigt.

Sein Großvater Joseph Anton Destouches (1767–1832) war nach Abschluss seines Jurastudiums in Ingolstadt 1786 ebenfalls in den Inneren Rat der Stadt München gewählt worden. Danach bat er selber um die Verleihung des Patriziats, was ihm Kurfürst Karl Theodor am 23. April 1787 auch gewährte. Das aufwendig gestaltete Diplom in Form eines Libells mit neun Pergamentsseiten in Samteinband und großem Wachssiegel in Metallkapsel führt als Begründung an, „daß allhier in München Stadt-Gebrauch sey, daß die angestellten innere Räte entweder geadelt seyn, oder wenigsten um einen solchen Caractère sich bewerben sollen, der den geadelten allerdings gleich kömt.“ Und so erhält Destouches die besondere kurfürstliche Gnade, „daß er und seine Deszendenz mann- und weiblichen Geschlechts für Patritios oder hiesiger Stadt-Geschlechtern erklärt“.

Obwohl eine Aufnahme in den Adel mit diesem Diplom nicht verbunden war und spätere Gesuche von Joseph Anton Destouches darum auch abgelehnt wurden, führten er und seine Nachkommen seither das „von“ im Namen. Erst seinem Enkel, dem Historiker, Archivar und Stadtchronisten Ernst von Destouches gelang es dennoch am 25. Januar 1868 in die Adelsmatrikel aufgenommen zu werden.

Salbungsvoll bedankte sich Ernst von Destouches, der nun endlich sein „von“ zu Recht trug, bei König Ludwig II.: „Hoch auf atmet jetzt meine Brust, nachdem meine ganze Jugend wie ein Alp auf mir gelastet, und wie ein Schatten auf meinem Leben gelagert, daß ich dem Vorrechte entsagen mußte, dessen meine Voreltern alle im besten Glauben sich bedient haben. Und es war das gewiß nicht eitle Ehrfurcht von mir, denn nur zu sehr wurzelt die Überzeugung in meinem Innern, daß wahrer Adel nur der sei, der auch mit jenem des Geistes und des Herzens und der Gesinnung verbunden erscheint.“ □

I.

München leuchtete – so lässt Thomas Mann seine 1902 veröffentlichte Erzählung *Gladius Dei* beginnen. Er spielt dabei vor allem auf die bildende Kunst an, nicht zuletzt vor der Kulisse der prachtvollen Ludwigstraße oder etwa der Feldherrnhalle, die doch stark an die Loggia dei Lanzi in Florenz erinnert. München war in der Tat eine südliche Stadt, die nicht wenige architektonische Anleihen im Renaissance-Italien, aber auch am antiken Griechenland nahm. Und Ludwig I. formulierte selbst seine Begeisterung für das antike Griechenland:

Eine Welt des Schönen ist gewesen,
Wie wir es in alten Schriften lesen,
Doch von Allem, was zu ihr gehört,
Ach! Wie Wenges übrig ist geblieben,
Von der steten Macht der Zeit
zerrieben,
Mehr noch durch der Menschen Hand
zerstört.

Jene Welt ist hin, sie ist verschwunden,
Wird nicht mehr gesehn, wird nur
empfunden,
Ewig hin ist ihre Herrlichkeit;
Traurig niederschlagender Gedanke,
Der gemacht, damit der Entschluß
wanke,
Großes zu vollbringen in der Zeit.

Doch der Mensch darf sich nicht darum
kümmern,
Ob auch seine Werke einst
zertrümmern,
Wirken soll er für die Ewigkeit.
Was er Würdges kann, das soll er
zeigen,
Trachten das, was möglich,
zu erreichen,
Von der Angst vor Künftigem befreit.

Säulen sollen schlank und kräftig
ragen,
Hallen edler Marmorbilder tragen,
Mit der Schönheit eine sich die
Pracht.
Tempel sollen heilig sich erheben,
Ihre Himmel gegen Himmel streben,
Und der Herzen Gluth wird angefacht.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Bedeutung König Ludwigs I. mehr in seinen architektonischen Visionen als in seinen eigenen lyrischen Versuchen liegt. Nichtsdestotrotz soll es hier um die Bedeutung der Wittelsbacher für die Dichtkunst gehen. Die Rolle der Wittelsbacher liegt dabei weniger in der eigenen dichterischen Produktion, als vielmehr in der Förderung der Dichtkunst konkret im Mäzenatentum. Als Förderer der Dichtkunst folgen die Wittelsbacher freilich schon älteren Vorbildern in Bayern. So zeigt sich schon im Frühmittelalter eine Literaturpolitik der Agilolfinger. Diese ließen repräsentative lateinische Codices anlegen, um ihren Herrschaftsanspruch auf Pergament zu dokumentieren. Dies erweist beispielsweise der sogenannte Psalter von Montpellier. Die Prachthandschrift des 8. Jahrhunderts war für den letzten Agilolfinger Herrscher Tassilo III. bestimmt. Dieser bedeutende Herzog ließ zahlreiche repräsentative Handschriften herstellen, und dies in einer Zeit, als die antike Schreibkunst in Europa weit-



Prof. Dr. Klaus Wolf, Professor für Deutsche Literatur und Sprache des Mittelalters und der Frühen Neuzeit an der Universität Augsburg

gehend zum Erliegen gekommen war und lange vor der sogenannten karolingischen Renaissance unter Karl dem Großen.

Die nächste Dynastie, welche als bedeutsam für das literarische Leben anzusehen ist, residierte vornehmlich in Regensburg. Es handelt sich dabei um die Welfen. Mit Heinrich dem Löwen wird im Regelfall ein bedeutendes Epos in Zusammenhang gebracht:

Das Rolandslied wurde aufgrund einer altfranzösischen Vorlage in Regensburg durch den Pfaffen Konrad ins Mittelhochdeutsche übersetzt. Die Welfen wollten sich damit als Beschützer der Christen gegen die vordringenden Moslems zeigen. Letztlich ein Dokument aus der Zeit der Kreuzzüge.

II.

Als aber die Wittelsbacher nach der Absetzung des Welfen Heinrich des Löwen Herzöge von Bayern wurden, übernahmen sie die welfische Mäzenatenrolle für die höfische Literatur. Sie taten dies zunächst in der Gattung Minnesang, denn als enge Vertraute der Staufer hatten die Wittelsbacher die europäische Liebesdichtung kennengelernt. So etwas wollten sie auch an ihrem Hof haben.

*Bote, nu sage dem liepgenaemen wibe
Daz ze wunsche gât sô wol mîn schibe
dû sage ze Landeshuote
wir leben alle in hôhem muote
niht unvrute*

Die Strophe stammt aus der Feder des Minnesängers Neidhart. Dieser sehnt sich aus der Ferne nach dem Hof in Landshut. Tatsächlich waren es städtische Höfe, welche die Wittelsbacher als Städtegründer (so auch das Thema der Bayerischen Landesausstellung 2020 in Aichach und Friedberg) bevorzugten. Denn höfische Feste feierte man ungern auf zugigen Ritterburgen, sondern lieber in komfortablen Residenzstädten, wo es große Säle, und eben-

solche Weinkeller gab. Von den Wittelsbachern bevorzugt wurde daher vor allem Landshut als Literaturort. Dort wirkte unter anderem Wolfram von Eschenbach. Neben Landshut genoss der bayerische Adel Literatur im hohen Mittelalter in mittelhochdeutscher Sprache daneben in Regensburg. Und der Burggraf von Regensburg aus dem Geschlecht der Riedenburger verfasste bedeutende Minnelieder des sogenannten Donauländischen Minnesangs. Eine weitere Donaustadt beherbergte das bedeutendste Buchepos des hohen Mittelalters:

*Von Pazowe der bischof Pilgerin
Durh liebe der neven sîn
hie z scriben ditze maere
wie ez ergangen waere,
in latînischen buochstaben,
daz manz für wâr solde haben,
swerz dar nâh erfunde,
von der alrersten stunde,
wie ez sih huob und ouh began,
und wie ez ende gewan
umbe der guoten knehte nôt,
und wie si alle gelâgen tôt.
Daz hiez er allez schrîben.
Ern liez es niht belîben,
wand im seit der videlaere
diu kuntlichen maere,
wie e zergie und gescah;
wand erz hôte unde sach,
er und manec ander man.
Daz maere prieven dô began
Sîn schrîber, meister Kuonrât.
Getihtet man ez sît hât
dicke in tiuscher zungen.*

„Bischof Pilgrim von Passau befahl aus Zuneigung zu seinen jungen Verwandten, diese Geschichte aufzuschreiben, nämlich, wie es sich ereignete, sogar in lateinischer Sprache, damit man es für wahr hielte, wer immer später darauf stieße, und zwar von Anfang an, wie alles begann und wie es zu Ende ging wegen der Kampfesnot der guten Krieger und wie sie am Ende alle tot dalagen. Das befahl er alles aufzuschreiben. Er ließ nicht davon ab, denn der Fiedler berichtete ihm die bemerkenswerten Geschichten, wie alles sich zutrug und geschah, denn er selbst hörte und sah es, er und viele andere Kämpfer. Die Geschichte verschriftlichte darauf der bischöfliche Notar, Magister Konrad. Später wurde sie oft in deutscher Sprache weitergedichtet.“

Die Passage ist der sogenannten Nibelungenklage entnommen, welche als Fortsetzung des gesungenen Nibelungenlieds im Hohen Mittelalter als Kommentar stets ebenfalls rezipiert wurde. Beide Werke aber entstanden in Passau. Der eben genannte Bischof Pilgrim von Passau lebte dort wirklich. Hinter ihm verbirgt sich jedoch um 1200 der adelige Wolfger von Erla, der als Bischof von Passau und Patriarch von Aquileia nicht nur ein bedeutender Kirchenfürst war, sondern auch reichspolitisch als Vermittler zwischen Staufern und Welfen agierte. Dieser Wolfger von Erla war aber nicht nur Urheber des mittelhochdeutschen Nibelungenlieds, sondern auch Förderer Walthers von der Vogelweide: *Walthero cantori de Vogelweide pro pelliceo quinque solidos longos.*

Dieses lateinische Zitat ist aus der Buchführung Wolfgers von Erla entnommen. Es besagt, dass im Jahre 1203 dem Sänger Walther von der Vogelweide eine größere Geldsumme für einen Pelzmantel überreicht wurde. In einem späteren Lied bedankt sich Walther bei dem *biderben Patriarken* also beim rechtschaffenen Kirchenfürsten.

Walther von der Vogelweide kam bekanntlich weit herum, nur nach München führte ihn sein Weg nicht. München wird erst mit Ludwig dem Bayern zum Hof, an dem Literatur gepflegt

wird. Und Ludwig der Bayer zog zwar einerseits als Reisekaiser noch von Reichsstadt zu Reichsstadt, andererseits aber versammelte er am Alten Hof in München die geistige Elite Europas mit Marsilius von Padua oder William von Ockham um sich. William von Ockham taucht übrigens als William von Baskerville in Umberto Ecos Roman *Der Name der Rose* wieder auf.

Der Roman nimmt historisch Bezug auf die Auseinandersetzungen zwischen Ludwig dem Bayern und dem Papsttum in Avignon. Der Wittelsbacher wurde dabei von franziskanischen Kreisen unterstützt. Die kaiserliche Partei unter den Geistlichen sah sich durch die päpstliche Inquisition bedroht und suchte am Hof in München Schutz. Dort also waren die bedeutendsten Intellektuellen Europas versammelt, die mit ihren lateinischen Traktaten für den römisch-deutschen König und ab 1328 quasi vom römischen Volk gekrönten Kaiser fochten. Der Papst in Südfrankreich, der nicht zuletzt auf Betreiben des französischen Königs agierte, während Ludwig der Bayer am Vorabend des Hundertjährigen Krieges ein Bündnis mit England eingegangen war, wollte Ludwig IV., den er selbst als *Barbarus* schmähte, was an *Barbarus* anknüpfte, bestrafen.

Für den Papst in Avignon war Ludwig also nur ein bayerischer Barbar. Und die Barbaren im Reich wollte der Papst bestrafen, indem er das Interdikt über das Reich verhängte. So war dann die Spendung der Eucharistie weitgehend verboten. Es kam aber nur teilweise zur Befolgung des Interdikts. Und die mangelnde Interdikt-Observanz erkaufte sich Ludwig der Bayer geschickt, indem er an die Reichsstädte, die ihn auch finanziell unterstützten, großzügige Privilegien verteilte. Diese Privilegienerteilung erfolgte durch deutschsprachige Urkunden.

Ludwig der Bayer ließ als erster König geradezu massenhaft deutschsprachige anstatt lateinischer Urkunden ausstellen. Darin leistete er wohl auch einen wichtigen Beitrag zur Ausbildung der neuhochdeutschen Schriftsprache. Zur Erforschung dieses für die Germanistik neuen Sachverhalts veranstaltete ich im nächsten Jahr eine internationale Tagung zu europäischen Kanzleisprachen.

Doch zurück zur eher spärlichen Interdikt-Observanz im Reich: Sogar Geistliche und Klosterfrauen verweigerten die Befolgung des päpstlichen Interdikts aus Südfrankreich. Berühmtes Beispiel hierfür ist die selige Margarete Ebner, welche selbst aus dem Patriziat stammend, quasi adelig war und in einer mystischen Vision Ludwig den Bayern rechtfertigte:

Item mir wart mit grozzer begirde geben aines tages, daz ich Ihesum min kint frageti von kaiser Ludwige von Baiern umb die arbat, diu im uf fiel von dem künige. Do wart mir geantwurt: „ich wil in nimer verlazzen weder hie noch dort, wan er hat die minne zuo mir, die nieman waiz denne ich und er, und daz enbuit ime von mir.

Dies lässt sich folgendermaßen paraphrasieren: Margarete Ebner hatte offenbar eine Audition, als sie das göttliche Jesuskind über Kaiser Ludwig und die Mühle, die Ludwig wegen des Genesekönigs Karls IV. aus dem Hause Luxemburg hatte, befragte. Das Jesuskind antwortete ihr nämlich wörtlich: „Ich werde ihn, also Ludwig, niemals im Stich lassen, weder hier auf Erden noch dort im Himmel, denn Ludwig hat die wahre Minne zu mir, die niemand kennt, außer ich selbst und er. Richte ihm das bitte von mir aus!“

Es gelang also Ludwig dem Bayern, der von 1314 bis 1347 über eine Gene-

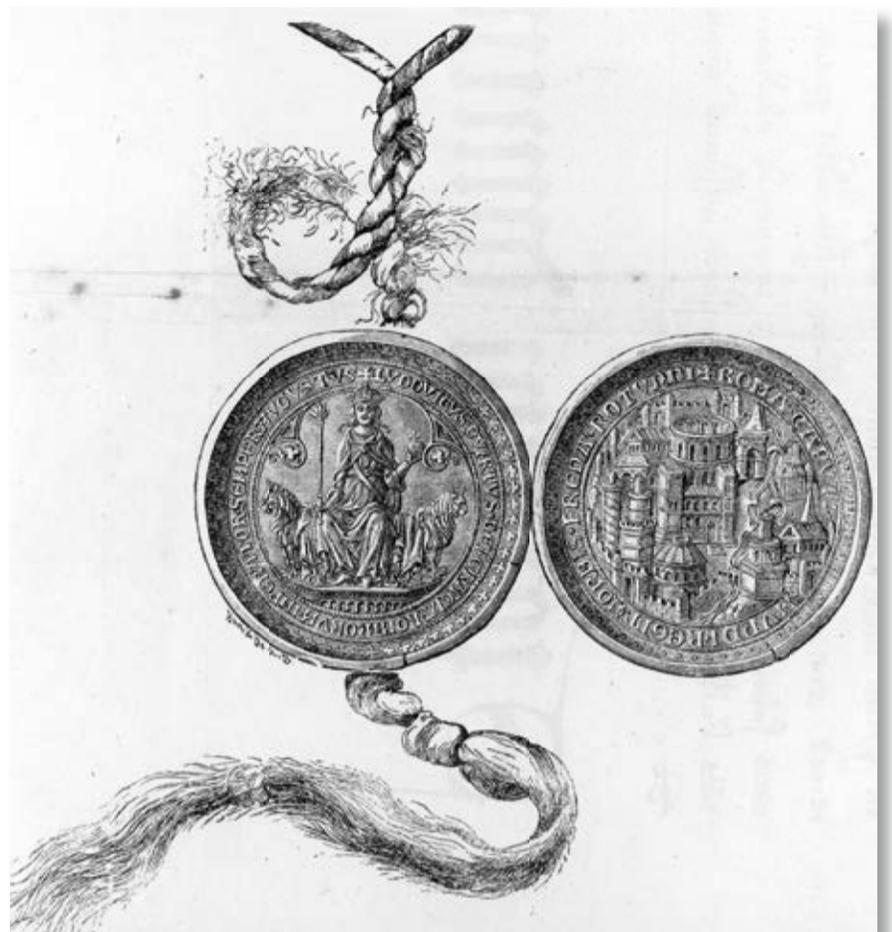


Foto: akg-images

Das offizielle Siegel des römisch-deutschen Kaisers Ludwig IV., Herzog von Bayern und vom Papst abwertend als „der Bayer“ bezeichnet: Der Wittelsba-

cher war neben seiner großen politischen Bedeutung auch als Förderer von Kunst und Literatur herausragend.

ration lang geschickt regierte, durchaus die besten Kräfte an sich zu binden. Davon profitierte nicht zuletzt der Münchener Hof auch literarisch. Nach Ludwigs Tod auf der Jagd, verblasste allerdings der literarische Nimbus des Münchener Hofes. Und seine Söhne traten bis auf die Förderung Hadamars von Laber und seiner Minneallegorie *Die Jagd* eher wenig als Literaturförderer auf.

Einen nächsten Höhepunkt erreicht die Literaturpflege in München im 15. Jahrhundert unter den Herzögen Albrecht III. und Albrecht IV. Hier sind es (wie schon im 14. Jahrhundert bei Ludwig dem Bayern) auch die pragmatischen Gattungen, die neben einer Wolfram-Imitation und Ritternostalgie auf fallen. Die Ritternostalgie am Münchener Hof im ausgehenden 15. Jahrhundert ist hier keineswegs isoliert zu sehen,

sondern fügt sich zum Habsburger Kaiser Maximilian I., dem „letzten Ritter“, mit seinen entsprechend rückwärtsgewandten frühneuhochdeutschen Epen oder dem Ambraser Heldenbuch.

Neben solch konservativer Literaturpflege setzte sich schließlich in München auch ein neuer akademisch gebildeter Dichtertyp durch: Als geradezu universaler Autor in den Diensten Albrechts III. hat der Arzt Johannes Hartlieb zu gelten, der aufgrund seiner universitären Studien in Wien und Italien einen neuen gelehrten Autorentyp verkörperte. Seine dem wittelsbachischen Herrscherhaus gewidmeten Werke umfassen ein breites Spektrum zwischen Unterhaltungsliteratur (Verdeutschung von *De amore* des Andreas Capellanus) und Fachprosa, wobei sein *Alexanderroman* nicht zuletzt als Fürstenspiegel gelesen werden konnte. Von der geistlichen Erbauung bis zur



Akademiestudienleiter Stephan Höpfinger (Mi.) – hier mit den Referenten Professor Wolf und Dr. Stephan auf dem Podium – leitete das Symposium.



Foto: akg-images

Das Nibelungenlied, das deutsche Nationalepos schlechthin – hier ein Blatt aus der Hundeshagenschen Handschrift aus dem 15. Jahrhundert –, entstand im Umfeld des Bischofs von Passau.

(als Bekämpfung von superstitio getarnt) Mantik bediente er alle literarischen Bedürfnisse am Hof.

Johannes Hartlieb war demnach als schriftstellender Arzt dem wittelsbachischen Hof in München aufs engste verbunden, wie beispielsweise folgende Widmung zeigt: *Seyd nu das puch von dem grossen Alexander gar vil unzählperlicher stuck und capitel inne helt da durch ein furst groß adenliche tugent und manhait hören lassen und auch erlangen mag So hat der hochgebornn durchleuchtiger fürst hertzog Albrecht herzog in Bairen pfaltzgraffe bey rein und graue zu voburg auch seine allerdurchleuchtigste gemahel frau anna von prawnschweigk gepornn nicht unpillich an mich maister Iohannsen doctor in ertzney und in naturlichen kusten irem undertan begert und gepotten das puch des grossen alexanders zu teuschen machnn [...]*

Diese Vorrede zeigt die Widmung von Dr. Johannes Hartlieb an Herzog Albrecht III. und seine Gemahlin Anna von Braunschweig. Er soll also eine lateinische Biographie Alexanders des

Großen ins Deutsche übersetzen. Der fürstenspiegelartige Text fügt sich ebenso wie die der Herzogin gewidmete Brandan-Legende in ein Prosa-korpus mit erbaulich-belehrender Literatur. Auch Hartliebs medizinische Werke, etwa für Herzog Sigmund von Bayern-München, dienen dem wittelsbachischen Herrscherhaus.

Dazu zählte im Sinne der Belehrung für den wittelsbachischen Hof auch der fachlich und literarisch ambitionierte Reisebericht des aus altbayerischem Adel stammenden Hans von Schiltberg, der das Osmanische Reich und das Tatarische Reich durchstreift hatte. Seit 1427 stand dieser bayerische „Marco Polo“ in Diensten Albrechts III. Das Werk unterrichtet beispielsweise über die Biographie des Propheten Mohammed.

Noch wichtiger für die Literaturgeschichte der Residenzstadt München sowie den Herrschaftsbereich der Wittelsbacher ist freilich ein anderer Autor, der ob seiner Gelehrsamkeit und hohen schriftstellerischen Produktivität zu Recht den Titel *praeceptor Bavariae* führen müsste: Bei Johannes von

Indersdorf nämlich ist an einen prägenden Einfluss im Sinne der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie zu denken, da er nicht nur als Beichtvater der Wittelsbacher fungierte – berühmt ist seine Rolle bei der Versöhnung Albrechts III. mit seinem Vater im Gefolge der tragischen Begebenheiten um Agnes Bernauer –, sondern seine zahlreichen und umfangreichen frühneuhochdeutschen katechetischen Werke im gesamten wittelsbachischen Herrschaftsgebiet verbreiten konnte. Dabei kam ihm zur Hilfe, dass er auf das Reformnetzwerk der Augustinerchorherren vertrauen konnte. Als Probst von Indersdorf stand er zudem einem dem Hause Wittelsbach eng verbundenen Augustinerchorherrenstift vor, das zu Recht als Hauskloster der Dynastie gelten darf.

III.

Der vielseitigste Schriftsteller, ja Künstler – im Vergleich zu den bislang Genannten gebührt eigentlich nur ihm dieser Titel – im wittelsbachischen München dieser Zeit war aber Ulrich Fuetrer, der als angesehener Maler in

der Münchener Residenz arbeitete. Als Maler wirkte er an geistlichen Spielen mit, doch er fungierte auch als Hofdichter, wo er insbesondere in der Geschichtsschreibung und in der durchaus nostalgischen Ritterliteratur glänzte. Seinen *Lanzelot-Roman* legte er in Prosa wie in Titulrelstrophen vor. In dieser kunstvollen Form verfasste er sein umfangreiches *Buch der Abenteuer*, das dem Grals- und Artus-Stoff Raum bot, dar-

Jesuitische Literatur wie die teilweise noch im 16. Jahrhundert begonnenen Dramen des Jacob Bidermann erfreuten sich großer Beliebtheit.

unter Wolframs *Parzival*, Hartmanns *Iwein*, Pleiers *Meleranz*, Konrads von Würzburg *Trojanischer Krieg*, *Wigalois*, *Persibein*, *Lanzelot* und *Merlin*.

Diese absorbierte Stofffülle inspirierte ihn wohl auch zu seiner phantasievollen bayerischen Geschichte, die der Humanist Aventin als *lautrer merl* (alles nur Märchen!) abtat. Danach – so Fuetrer – lebte einst in Armenien *ain junger fürst, der von grossem muet, auch hochem herzen war. Er machte sich auf und zog in diese landt, ietz Barien genant, und bewzang das mit gewaltiger hand unter sein herschaft. Nach der Eroberung, als er nun die land gewaltiglich herscht, da nannt er das land Bayrland; wan er hiess selb Bayr oder zu latein Bavarus. Darumb nannt auch er es nach seinem aigen namen.*

Im Gegensatz zu dieser höfischen, um nicht zu sagen staatstragenden Literatur des Wahlmünchners Ulrich Fuetrer standen die eher stadtbürgerlichen Münchner Meistersinger, deren Bedeutung aber keineswegs mit den Meistersingern von Nürnberg vergleichbar war.

Dennoch aber war München im spätmittelalterlichen 15. Jahrhundert unbestritten zu einem wichtigen Zentrum deutschsprachiger Literatur geworden. Bedeutendere Autoren begegneten in der Residenzstadt freilich zunächst in lateinischer Sprache erst wieder während der Frühen Neuzeit im Zeitalter der Gegenreformation.

Die Wittelsbacher waren nämlich zu energischen Verteidigern der katholischen Glaubenslehre geworden und bedienten sich des jungen Jesuitenordens für die literarische Propaganda. Jesuitische Literatur wie die teilweise noch im 16. Jahrhundert begonnenen Dramen des Jacob Bidermann erfreuten sich großer Beliebtheit. Noch 1666 wurden seine *Dramata sacra* gedruckt, 1640 seine satirisch romanhafte *Utopia*. Bidermanns Gattungsspektrum umfasste etwa Comico-Tragoedia, Staatsaktion, Märtyrerdrama, Mirakelspiel oder Märchenallegorie. Jacob Bidermann, dessen Lehrjahre und erste dramatische Versuche ihn nach Augsburg, Dillingen, Ingolstadt und Landsberg führten, machte literaturgeschichtlich besonders mit seinem lange nachwirkenden Theaterereignis *Cenodoxus* (1602 Uraufführung in Augsburg) Furore, das stellvertretend für viele weitere Bühnenwerke wie etwa seine geistliche Verwehlungskomödie *Philemon Martyr* stehen soll.

Cenodoxus, ein Pariser Gelehrter des Hochmittelalters, ringt (durchaus faustisch) mit himmlischen und höllischen Mächten um sein Seelenheil, das er am Ende verlieren soll. Der barocke Antagonismus von Gut und Böse, Diesseits und Jenseits findet seine Entsprechung in der Personenkonstellation, wo dem Gelehrten sein dramaturgisch effektvoll konzipierter gewitzter Diener gegen-

übersteht, aber auch in konträren allegorischen Figuren oder Personifikationen. Vom Cenodoxus gab es auch eine populäre deutsche Version (Knittelversversion 1635 durch Joachim Meichel, der 1637 in München verstarb). Eine Münchner Perioche von 1609 brachte Bidermanns großen Wurf auf den Punkt:

Zu Pariß in Franckreich / war ein berühmter / hochgelehrter / vnd wie man vermante ein sehr frommer vnd Gottseeliger Doctor. Nach dem er nun von disem Leben abgeschieden / vnnd auff bestimmten Tag die Besingknuff zuhalten / in die Kirchen getragen: Richtet er sich in der Baar zu drey vnderschiedlichen tügen auf: Ersten Tags bekennt er öffentlich / wie daß er vor dem erschrecklichen Richterstuel Gottes seye angeklagt: Deß andern Tags / wie er verurthailt: Drittens / daß er aus gerechtem Vrthail verdambt sey worden. Auß disem erbärmlichen Spectackel wirdt Bruno / der selbiger Zeit zugegen / vnnd dieser trawrigen Besingknuff beygewohnt / dermassen bewegt / daß er alle weltliche Vppigkeit hindan gesetzt / vnnd den Orden der Cartheuser angehebt hat. Weil vns aber dises Doctoris Namen vnbezwust / ist er in obgenanter Comoedi Cenodoxus genant worden / welches ein ruhmsichtiger / ehrgeitziger vnd hofftiger verdeutscht wirdt: nicht darumben daz es bekant / daß er wegen seines Ehrgeitz / dises erschrockliche Vrthail außgestanden / sonder weil die sach an jhr selber bequemmer nicht hat können außgeführt werden / begeren jm deßwegen mit nichten nachthailich zusein. Dann wann er also gelebt wie es beschriben / geschicht ihm nicht vnrecht / wann aber dem nicht also / so haben wir eines anderen Leben / vnnd dises Todt beschriben.

In München wirkte Bidermann von 1606 bis 1614 als Lehrer am Jesuitenkolleg, ab 1615 war er als Professor der Theologie und Philosophie in Dillingen tätig. 1626 wurde er als Zensor seines Ordens nach Rom berufen, wo er bis zu seinem Tod 13 Jahre später blieb. Dennoch kann seine Bedeutung für die Wittelsbacher Residenz München kaum überschätzt werden.

Doch nicht nur die Residenzstadt München bringt Dichtkunst hervor. Zu nennen sind auch dichtende Adelige, wie etwa im 18. Jahrhundert Joseph August Graf von Törring. Für die Gattung des seinerzeit viel gespielten Ritterdramas ist (neben zahlreichen weiteren Vertretern) zuvorderst Joseph August Graf von Törring zu nennen, etwa mit *Agnes Bernauerinn. Ein vaterländisches Trauerspiel*, das ein ungeheurer Erfolg war und in Mannheim, Hamburg und

Unter Ludwig II. erfuhr Richard Wagner umfängliche Subventionierung, welche das Missfallen der Ministerialbürokratie erregte.

Berlin inszeniert wurde. Der historische Stoff um den Wittelsbacher Albrecht III. verbindet geschichtliche Fundierung mit dem damals (1780) modernen Schema des bürgerlichen Trauerspiels, das in seinen besseren Vertretern (bei Lessings *Emilia Galotti* und Schillers *Kabale und Liebe*) tragisch endet, während die zahlreicheren Vertreter der Massengattung den gattungsinhärenten Standeskonflikt am Ende meist harmonisch auflösen. Interessanterweise folgt Törrings *Bernauerinn* dem tragischen Zug, wie auch in einem längeren Monolog der unglücklich liebenden Agnes

Bernauer deutlich wird:

Ich war ja zufrieden mit meinem Stande; ich wollte ja nicht lieben; ich wäre ja nie unglücklich gewesen an meines Vaters Seite; mußst ich ihn sehen den Herzog? – Ja ich mußte, ich sollte: nur mein Albrecht konnte ausfüllen das Leere meines Herzens; nur er wars, bei dem das sehnende Klopfen des jungen Busens stockte: Er war des Mädchens Mann; – und ich sein Mädchen. [...] Allmächtiger! Tödt, oder gieb du mich dem Manne, den ich lieben, anbeten muß; oder nie gesehen haben sollte! – Verbrecherinn? – Du schufst mich ja? Du webtest in mein Innerstes das – nennst sich das, was mich in Albrechts Arme warf? – Du machtest ihn zum Sohn eines großen Fürsten, mich zur armen Burgerstochter. – Ich bin auch ein Mensch! Du bist auch, Albrecht! Ich bin unschuldig an deiner Würde. – Sollt ichs jemals büßen dich geliebt zu haben, weil du auch Herzog bist? [...]

Mit dem bürgerlichen Trauerspiel – und bei Agnes Bernauer handelte es sich ja tatsächlich um eine Bürgerliche, die adelig werden wollte – des Grafen von Törring fassen wir eine Leitgattung des 18. Jahrhunderts.

IV.

Im 19. Jahrhundert lassen sich literaturgeschichtlich für die Residenzstadt München zwei größere literarische Strömungen unter der Ägide des wittelsbachischen Herrscherhauses dingfest machen. Unter Ludwig I. und Ludwig II. blühte eine im weiteren Sinne romantische Dichtung. Ludwig I. förderte nämlich die katholischen Dichter und auch den Sprachwissenschaftler und zeitweiligen Poeten Johann Andreas Schmeller. Unter Ludwig II. erfuhr Richard Wagner mit seinem romantischen Gesamtkunstwerk umfängliche Subventionierung, welche das Missfallen der missgünstigen Münchener Ministerialbürokratie erregte.

Eine ganz andere Literatur blühte unter König Maximilian II. Dieser betrieb viele sogenannte Nordlichter nach München. Der Dichter Heyse brachte es immerhin später zum Nobelpreis. Von daher kann man Maximilian II. als wirklich erfolgreichen Kulturpolitiker bezeichnen.

Um 1900 und in der sogenannten Prinzregentenzeit war München dann tatsächlich die bedeutendste deutsche Literaturstadt. Denn während im wilhelminischen Berlin die Zensur wütete, konnte in München sogar das seinerzeit bedeutendste Satiremagazin erscheinen: Im *Simplicissimus* und in anderen literarischen Zeitschriften wirkten bedeutende Schriftsteller, die sich auch in den Lokalen Schwabings trafen. Zu nennen sind Hermann Hesse und Ludwig Thoma. Heinrich und Thomas Mann. Heinrich George und Rainer Maria Rilke. Aber auch viele bedeutende Schriftstellerinnen. Diese literarische Blütezeit im toleranten München unter Prinzregent Luitpold fand ihr jähes Ende mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Damals glaubten viele Dichter wie Ludwig Thoma, Ludwig Ganghofer, Lena Christ, aber auch Thomas Mann, sie müssten nun einen propagandistischen Waffendienst mit Worten verrichten. Und mit dem Ende der Monarchie, der Räterepublik und den unruhigen Jahren bis zum Hitlerputsch 1923 bestimmte die Tagespolitik auch das literarische Geschehen. Doch dies ist eine ganz andere Literaturgeschichte. □

Literaturhinweis:

Klaus Wolf: Bayerische Literaturgeschichte. Von Tassilo bis Gerhard Polt. München 2018.

Blaues Blut und rote Zahlen? Finanzielle Spielräume des bayerischen Landadels im 18. Jahrhundert

Barbara Kink

„Über Geld spricht man nicht, Geld hat man“ – ist ein gängiges Sprichwort, das man im Hinblick auf das adelige Repräsentationsbedürfnis ergänzen könnte „und vor allem zeigt man, dass man es hat“. Mit adeligem Lebensstil verbindet man landläufig weniger Sparsamkeit und maßvolles Haushalten als großzügiges und generöses Auftreten: Spielen und Jagen, edle Rösser und luxuriöse Kutschen, sich Kleiden in Samt und Seide und prestigeträchtige Schlossbauten kennzeichnen diesem Klischee zufolge den adeligen Habitus.

Lassen Sie mich im Folgenden in aller Kürze skizzieren, woraus sich im Allgemeinen die Einnahmen des bayerischen Landadels zusammensetzten und an einem Beispiel demonstrieren, wie ein bayerischer Landadeliger am Ende des Alten Reichs konkret wirtschaftete. Denn: Trotz eines gemeinsamen Wertekodexes und der gesamteuropäischen Prägung des Adels differierten die wirtschaftlichen Spielräume der adeligen Ökonomien beträchtlich. Die Verpflichtung zur Repräsentation und des Zurschaustellens der elitären Stellung brachte so manchen adeligen Haushalt in erhebliche finanzielle Schieflagen.

Insbesondere jene adeligen Ökonomien, deren finanzielles Budget aufgrund geringer feudaler Renten überschaubar war, hatten, wenn sie nicht „auf die Gant“ kommen wollten, einen gewissen Zwang zur ökonomischen Effizienz und zur Sparsamkeit. Auch wenn dies eindeutig bürgerliche Tugenden waren, musste insbesondere der niedere Adel den wirtschaftlichen Spagat zwischen geforderter Luxusedemonstration und einem verantwortungsvollen Umgang mit den zur Verfügung stehenden finanziellen Ressourcen vollziehen.

Das Finanzgebaren des bayerischen Adels fristete als Gegenstand der Forschung bis vor einigen Jahrzehnten eher ein Mauerblümchendasein. Lange prägte die These des österreichischen Historikers Otto Brunner vom „Ganzes Haus“ den wissenschaftlichen Diskurs zu den wirtschaftlichen Verhältnissen landadeliger Güter. Zu stark wirkte das theoretische Konzept der normativen Quellengattung der Hausväterliteratur und der Mythos des gänzlich vom Markt abgeschotteten, subsistenzwirtschaftlich orientierten landadeligen oikos.

Die Untersuchungen zur wirtschaftlichen Situation des bayerischen Adels in der Frühen Neuzeit sind nicht eben Legion: Verdient gemacht haben sich auf diesem Forschungsfeld Historiker wie Walter Demel, Rudolf Endres, Enno Bünz, Kurt Andermann oder Maximilian Lanzinner. Detailstudien – wie etwa von Margit Ksoll-Marcon, Wolf-Dieter Peter oder Beate Spiegel – eröffnen den Blick auf einzelne Adelsgeschlechter.

Der Grund für die Zurückhaltung ist vermutlich die schwierige Quellensituation, denn anders als die Rechnungslegungen der Städte, Märkte oder Klöster handelt es sich bei privaten Rechnungs- und Ausgabenbüchern kleinerer Landadeliger eher um Schuhschachtelarchivalien, die wohl in den meisten Fällen nicht archivierungsbedürftig angesehen wurden und die Zeit nicht überdauerten. Es steht jedoch zu vermuten, dass



Dr. Barbara Kink, Stellvertretende Leiterin des Museums Fürstenfeldbruck

die schriftliche Fixierung der Einnahmen und Ausgaben beim Landadel keine Seltenheit war. Auch im bäuerlichen Bereich werden seit einigen Jahrzehnte Anschreibebücher systematisch gesammelt und analysiert. Dies legt nahe, dass es sich bei der Notierungspraxis von privaten Wirtschaftsdaten nicht um ein singuläres Phänomen gehandelt hat.

Zum Einnahmeprofil des bayerischen Landadels

Lassen Sie mich mit einem eben genannten Klassiker beginnen, den Otto Brunner als Grundlage seiner Überlegungen zum europäischen Adelsethos verwendete, dem 1682 erstmals in Nürnberg erschienenen Werk *Georgica curiosa, das ist Adeliges Land- und Feldleben*. Der Autor Wolf Helmhard von Hohberg stellt lapidar fest: „Die Beschaffenheit des auf dem Lande wohnenden Adels ist nicht einerley. Etliche haben nur geringe Wohnung und wenige Unterthanen in dem Dorf, darinn sie wohnen und müssen sich, so gut sie können, damit behelfen, sich strecken nach der Decken, biegen und schmiegen, den Mantel nach dem Wetter kehren und die Ausgaben nach dem Einkommen richten.“

Die bayerische Adelslandschaft war durch eine vielschichtige Binnendifferenzierung gekennzeichnet und so war auch der finanzielle Spielraum des Adels weitgespannt und facettenreich. Insbesondere der Finanzrahmen von Adligen mit nur einer Hofmark und daher wenigen Hoffüßen war eng und verursachte oftmals eine prekäre finanzielle Situation, die striktes Maßhalten erforderte.

Woraus setzten sich nun beim bayerischen Landadel in der Regel seine Einnahmen zusammen? Eine bürgerliche Betätigung als Kaufmann oder Händler war von vornherein als nicht standesgemäß ausgeschlossen und hätten den Verlust der Adelsqualität nach sich gezogen. Neben den weiteren Möglichkeiten des adeligen Gelderwerbs – zu



Dieser Stich zeigt die Hofmark Hurlach in der Nähe von Landsberg am Lech, dem Lebensmittelpunkt des Freiherrn von Pemler. Die Abbildung stammt aus Michael Wening, *Historico-topographi-*

ca descriptio. Das ist: Beschreibung deß Churfürsten- und Hertzogthums Ober- und Nider Bayrn, Bd. 1: Das Rentamt München, München 1701, S. 138.

denken wäre beispielsweise an Erlöse aus Ziegeleien, Brauhäusern, Vieh- bzw. Lederverkäufen oder aus Einnahmen, die sich aus Waldbesitz oder Bergwerken ergaben – spielte das „Gehalt“, das Adelige aus Ämtern und Titeln bezogen, oftmals eine wichtige Rolle im Gesamtbudget.

Der Dienst bei Hofe war zwar einerseits wegen der Karrierechancen, der sozialen Netzwerke und der Reputation hin interessant, war aber aufgrund des Kostenaufwands, den das Stadthaus und das Leben in der Residenzstadt mit sich brachte unter dem Strich nicht unbedingt profitabel. Dennoch strebten seit den häufigen adeligen Konkursen im 16. Jahrhundert und nach der wirtschaftlichen Depression im Gefolge des 30-jährigen Kriegs vermehrt Adelige nach akademischen Abschlüssen, um sich für den Hofdienst zu qualifizieren. Wie der Landesherr auf diese Adelskrise mit regulierenden Mandaten reagierte, die den Ausverkauf der adeligen Hofmarken stoppen sollten und wie man die adeligen Fideikomnisse förderte, hat Reinhard Heydenreuther aufgezeigt. Weitere Beschäftigungsmöglichkeiten vor allem für nachgeborene Adelsöhne boten Kirche, Diplomatie und das Militär.

Gewerbevermögen, also der Besitz von wirtschaftlichen Unternehmen bzw. Manufakturen und die daraus resultierenden Erlöse sind bei der Mehrheit des bayerischen Adels im Alten Reich zu vernachlässigenden Größen, waren doch Handel und Gewerbe beim süddeutschen Adel grundsätzlich verpönt und galten als nicht standesgemäß, sondern als dezidiert „bürgerliche Nahrung“. Soziales Prestige war weder durch größere Summen an Bargeld noch durch spekulative Geschäfte oder Manufakturgründungen zu erreichen.

„Der bayerische Adel definierte sich als Herrschaftsstand zunächst über seine Herrschaft über Land und Leute und so war der Grundbesitz die Hauptbasis adeligen Wirtschaftens. Selbst wenn man diese Formulierung vielleicht etwas überspitzt findet, bleibt die Feststellung richtig, dass der altbayerische Adel in erster Linie ein Rentenadel war.“ Diese Feststellung Walter Demels gibt stark verkürzt den Tenor der Forschungsmeinung hinsichtlich adeliger Einnahmequellen wieder. Die Einnahmen und Erlöse, die aus der landwirtschaftlichen Eigenproduktion flossen, werden in der Literatur als marginal eingeschätzt.

Der bayerische Landadel – dies lässt sich generalisierend sagen – war daher weniger auf einen Ausbau der Eigenwirtschaft ausgerichtet, sondern setzte verstärkt auf den Bezug grundherrlicher Renteneinnahmen und Gefällen, die aus der Gerichtsherrschaft resultierten. Die Mittel, die den adeligen Haushalten hierbei zur Verfügung standen, waren von der Anzahl der Hofmarken und der wirtschaftlichen Potenz der darin lebenden Untertanen abhängig. Spekulationsgeschäfte mit den Getreideabgaben der bäuerlichen Hintersassen konnten vor allem jene Adelsfamilien tätigen, die mehrere Hofmarken besaßen. Diese Adligen waren somit aktiv am lokalen, regionalen und teilweise auch überregionalen Marktgeschehen eingebunden und verweisen den in der Hausväterliteratur entworfenen autarken und vom Markt unabhängigen Adelshaushalt in den Bereich der Theorie.

Ein Umstand, der der These des marktunabhängigen landadeligen oikos widerspricht. Margit Ksoll etwa hat für die Toerring und Haslang gezeigt, dass im 17. Jahrhundert zwischen 5 bis 30 Prozent der Gesamteinnahmen durch diese Getreideverkäufe anfielen. Der

Großteil der Landadeligen jedoch konsumierte den Löwenanteil der jährlich fälligen Naturalabgaben der Untertanen in ihrem eigenen Haushalt und erzielten daher mit etwaigen Verkäufen kaum nennenswerten Erträge.

Die Ausgabenbücher Sebastian von Pемlers

Ich möchte Ihnen nun im Folgenden anhand des konkreten Beispiels Freiherrn von Pemler die finanzielle Situation bayerischen Landadeligen im 18. Jahrhundert vorstellen. Die Familie des Freiherrn von Pemler, der zwischen 1718 bis 1772 lebte, ist ein klassischer Vertreter des im 16. und 17. Jahrhundert aus dem bürgerlichen Milieu empor-kommenden Dienstadels, dem stets der Makel des weniger vornehmen Adels anhing. Die Qualifikation durch ein Studium prädestinierte diese Familien für verschiedene Ämter wie etwa Landrichterstellen oder Posten am kurfürstlichen Hof.

Mit dem Ankauf der Hofmark Leutstetten, einer der im 18. Jahrhundert ungefähr 1.400 existierenden Hofmarken und Sitze, konnten auch die Pemler Herrschaftsrechte im Kurfürstentum Bayern ausüben. Günstige Heiratsverbindungen taten ein weiteres: Seit 1681 saßen die Pemler, die 1682 in den Freiherrnstand erhoben wurden, auf der Hofmark Hurlach an der westlichen Grenze des Kurfürstentums. Die Hofmark Hurlach war der Stammsitz, Lebensmittelpunkt und die ökonomische Basis der Familie bis Sebastian von Pemler. Der Freiherr erbte nach dem Tod seines kinderlosen Onkels 1760 mit Leutstetten eine weitere Hofmark dazu.

Das ebenfalls in der Erbmasse des Onkels enthaltene Stadthaus in München wurde von Pemler in seinem Hoch-

zeitsjahr, 1763, veräußert, um ohne Schulden die außerordentlichen Ausgaben zu bewältigen. Die Freiherrn von Pemler gehörten zu der großen Gruppe Landadeliger, die lediglich im Besitz einer oder zwei Hofmarken waren.

Diesen Landadeligen standen Adels-geschlechter gegenüber, die zwanzig und mehr Hofmarken besaßen. Margit Ksoll untersuchte anhand der Landtafeln von 1736/37 die Grundbesitzverteilung des bayerischen Adels und kam zu folgender prozentualer Verteilung: „30,4% der landsässigen Adelsgeschlechter hatten nur ein in die Landtafel eingetragenes Landgut. 18,9% hatten zwei, 11,5% vier, 9,5% fünf, 3,9% sechs, 4,3% sieben, 2,4% acht, 1,2% neun, 0,8% hatten 10, 13, 17, 18, 19, 32 und 40 Hofmarken und Sitze.“ Spitzenreiter hinsichtlich dieser Skala waren die Toerring mit 40 Hofmarken, ihnen folgten die Nothafft mit 32, die Preysing mit 21, die Gumpfenberg mit 21, die Seyboldsdorf und Closen mit 20 und die Tattenbach mit 18 Hofmarken und Sitzen. Bei den genannten Familien handelt es sich ausnahmslos um edelmannsfreie Geschlechter, also um adeliges Urgestein. Während der alte Adel 89 Prozent aller adeligen Hofmarken in Besitz hatte, verblieb dem neuen Adel in der Regel Klein- und Kleinstbesitz.

Das wichtigste wirtschaftliche Standbein des Freiherrn von Pemler, der sich vergeblich um ein Hofamt mühte und erst durch den Ankauf des Kammerherrnschlüssel als Titel ohne Mittel den ersehnten Hofzugang erhielt, waren die feudalen Renten: Mit rund 30 vor allem kleinbäuerlichen Anwesen der Hofmark Leutstetten zählte Freiherr von Pemler zu der am häufigsten in Alt-bayern vertretenen Gruppe von Adelligen und Rittern, die nicht mehr als zwei Hofmarken besaßen. Die feudalen Renten dieser Hofmarksherrschaften ließen in der Regel keine allzu großen finanziellen Sprünge zu.

Freiherr von Pemler war ein Mann mit Zeit und Lust am Schreiben und widmete sich voll und ganz der Haushaltsführung und der Verwaltung seiner recht überschaubaren Güter. Dies beschränkte uns die umfangreichen Ausgabenbücher, in denen Pemler zwischen 1763 bis 1782 alle seine getätigten Ausgaben fein säuberlich notierte. Ergänzend zu diesem Quellenmaterial existieren für acht Jahre auch teilweise sehr detaillierte Schreibkalender des Freiherrn.

Für unseren Zweck wollen wir jedoch die Ausgabenbücher in den Blick nehmen: Insgesamt 1.232 Geschäftsvorgänge wurden allein im ersten aufgezeichneten Rechnungsjahr 1763 verzeichnet – im Schnitt also drei bis vier Ausgaben pro Tag. Jeweils am Monats- und am Jahresende erfolgte eine summarische Aufstellung aller Ausgaben. Insgesamt 9.542 Ausgabenvermerke aus der gleichen, einheitlichen Schreibhand im Zeitraum von zehn Jahren beschriften eine große Datenfülle, die die Beschaffenheit des Haushaltswesens und das Ausgabenprofil des freiherrlichen Haushalts offenlegt.

Leider existiert im Falle Pemler kein detailliertes Einnahmeverzeichnis mehr, jedoch ein versehentlich eingetragener Einnahmeposten lässt interessante Schlüsse zu.

Im Ausgabenbuch von 1764 notierte Pemler den in diesem Jahr anfallenden Einnahmeposten von 2.854 Gulden. In den Jahren zwischen 1763 und 1772 wurden insgesamt 22.801 Gulden ausgegeben, das sind ca. 2.850 Gulden im Jahresdurchschnitt – bei einer jährlichen Einnahmesumme von ca. 2.854 Gulden eine signifikante Übereinstimmung der Einnahmen mit den Ausgaben. Lediglich das Jahr 1763 weicht von

den „Normaljahren“ insofern ab, als die Hochzeit des Freiherrn eine Vielzahl von außergewöhnlichen Ausgaben, vor allem die Auszahlung der Schwester, erforderte. Das gleiche gilt für 1772, das Todesjahr des Freiherrn, das aufgrund der Beerdigungskosten, zahlreicher Stiftungen und einer längeren Auslandsreise der Witwe, die im Übrigen die Ausgabenbücher – jedoch in sehr abgespeckter Version – weiterführte, einen finanziellen Kraftakt für den Haushalt bedeutete.

Die Einnahmen des Freiherrn von Pemler setzten sich, wie dies für den bayerischen Landadel typisch ist, vor allem aus den feudalen Renten, die in Form von Getreide, vor allem aber in Form von Geldbeträgen abgegeben wurden, zusammen. Die sowieso nicht große Eigenwirtschaft wurde von Pemler sukzessive weiter reduziert, eigengenutzte Flächen zunehmend verpachtet. Der vorhandene Viehbestand wurde im eigenen Haushalt konsumiert, größere Zukäufe an Fleisch waren jedoch die Regel. Der Freiherr bezog trotz juristischer Qualifikation keinerlei Einnahmen aus Ämtern bei Hofe und im Landgericht und keine Erlöse, die einer wie auch immer gearteten wirtschaftlichen Aktivität erwachsen wären.

Über eine ähnliche Quellenbasis verfügte Beate Spiegel, die die zwischen 1733 und 1745 verfassten Hausmanuale der Tutzinger Hofmarksherrin Freifrau von Vieregg – wenn auch unter anderer Fragestellung – untersuchte. Spiegel, der es in ihrer Mikrostudie vor allem angelegen war, das Verhältnis zwischen Herrschaft und Untertanen zu analysieren, konnte nachweisen, dass auch die Freifrau maßvoll und umsichtig mit den vorhandenen Ressourcen umging, vor allem aber, dass das weitgehend reibungslose Funktionieren der adeligen, hofmärkischen Grundherrschaft auch auf den wirtschaftlichen Verflechtungen zwischen der Hofmarksherrin und ihren Untertanen beruhte. Wie beim Hurlacher Beispiel floss auch in der Hofmark Tutzing ein erklecklicher Teil der feudalen Erlöse aus den rund 80 Anwesen wieder in die Hofmark zurück, da Freifrau von Vieregg einen Großteil ihrer grundherrlichen Einnahmen wieder für Waren und Dienstleistungen im Dorf ausgab.

Um die vorhin genannte Einnahmesumme des Hurlacher Beispiels von 2.854 Gulden Einnahmenvolumen pro Jahr nicht vollkommen isoliert dastehen zu lassen, seien zur Einordnung drei weitere Beispiele – eines für bäuerliche, eines für landadelige und eines für hochadelige Verhältnisse – kurz erwähnt werden, nämlich die jährlichen Einnahmen der Bauernfamilie Daisenberger, der Freifrau von Vieregg und der Grafen von Preysing: Das bäuerliche Anwesen der Daisenberger aus Oberau konnte in den letzten zwei Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts mit Holz- und Gipsverkäufen und Vorspanndiensten einen Erlös von ca. 1.100 Gulden pro Jahr erwirtschaften. Die Hofmarksherrin von Tutzing, Freifrau von Vieregg, erwirtschaftete in den Jahren zwischen 1733-45 von minimal 2.064 bis maximal 4.113 Gulden, wobei die Erlöse aus der Grundherrschaft um die 2.000 Gulden ausmachten, die noch durch Holz- und Viehverkäufe wesentlich erweitert werden konnten. Dies sind vergleichsweise bescheidene Summen im Vergleich zu den Gesamteinnahmen des Grafen Maximilian IV. von Preysing, die im Jahr 1730 satte 36.875 Gulden betrug, zu denen noch weitere 6.000 Gulden Besoldung aus dessen Hofämtern kamen.

Freiherr von Pemler ging sorgfältig und offenbar planvoll mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln um. Den Zwang zur ökonomischen Effizienz und das Bestreben, die Einnahmen und Aus-

gaben nicht zu weit auseinander klaffen zu lassen, dürfte den meisten Landadeligen vertraut gewesen sein, die anders als ihre hochadeligen Standesgenossen mit ungleich geringeren finanziellen Mitteln wirtschaften und Haushalten mussten. Dem größeren Einnahmenvolumen des Hochadels standen jedoch auch vermehrte Ausgaben für eine standesgemäße Lebensführung in der Residenzstadt bzw. am kurfürstlichen Hof gegenüber. Im Rahmen seiner Möglichkeiten versuchte jedoch auch der Landadel seine gesteigerte gesellschaftliche Stellung durch eigene Konsumregeln zu demonstrieren. Wolfgang Wüst hat unlängst auf die kulturhistorische Bedeutung der Konsumgeschichte hingewiesen.

Das Ausgabenprofil des Pemplerschen Haushalts

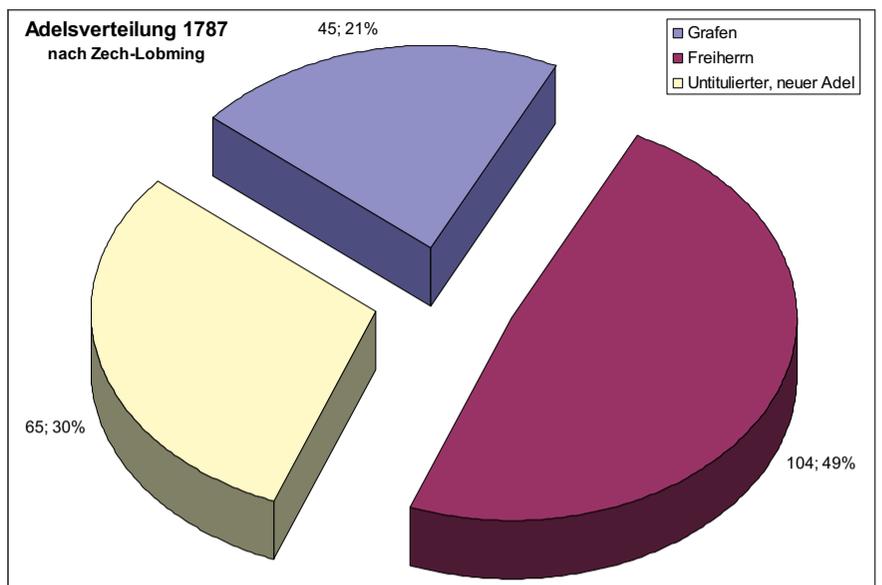
Die auf den ersten Blick spröde und langweilige Quellenkategorie der Rechnungsbücher kann authentische Aufschlüsse und Einsichten in das Innere eines Haushalts und einer Familie vermitteln und ist besonders geeignet, um sowohl Einblicke in die materielle Kultur eines Haushaltes zu erhalten als auch die Strukturierung des Haushalts – etwa die Anzahl und Zuständigkeiten der Haushaltsmitglieder, Konsumgewohnheiten, Marktbeziehungen und vieles mehr – offen zulegen.

Ablesbar werden aus den Ausgabenvermerken die Maxime der Haushalts- und Wirtschaftsführung. Trotz seines umsichtigen Finanzverhaltens befolgte der Freiherr die ständisch geforderten Regeln der Distinktion von den Untertanen und gab bevorzugt Geld für Luxusartikel aus, wie dies an der edlen Beschaffenheit der Lebens- und Genussmittel deutlich wird. Vergleichsweise hohe Summen wurden für teure Weine, Tabak und Fleisch ausgegeben. Konsumiert wurden diese Lebens- und Genussmittel hauptsächlich im Rahmen der häufigen gesellschaftlichen Kontakte, denn der Landadel unterhielt weitgespannte familiäre Netzwerke, die gepflegt werden wollten.

Der ständige Kontakt und der intensive kommunikative Austausch untereinander – dies geht aus den Tagebüchern des Freiherrn eindeutig hervor – diente zum einen der Selbstvergewisserung des Landadels und der Demonstration der herausgehobenen gesellschaftlichen Position, der sich im dörflichen Umfeld herausheben musste. Zentralen Stellenwert hatte bei diesen Treffen das Spiel, bei dem es jedoch um vergleichsweise geringe Summen ging, die finanziell nicht signifikant waren.

Neben den Ausgaben, die Pemler als *Apanage* seiner Frau zukommen ließ, waren es vor allem die vielfältigen Ausgaben für Dienstleistungen – sei es für Baumaßnahmen etwa im Rahmen des Neubaus einer barocken Gartenanlage, sei es im Bereich handwerklicher Einrichtungen für Instandhaltungsmaßnahmen der Schlossanlage, für die Bezahlung vieler unqualifizierter Tätigkeiten wie Holzhacken, Botengänge oder Wäschepflege oder auch für die Entlohnung des Gesindes – all diese Ausgaben schlugen hoch zu Buche. Dieser Dienstleistungsbedarf des Freiherrn von Pemler wirkte sich positiv auf das Verhältnis zwischen Hofmarksherrn und Untertanen aus, denn in den meisten Fällen wurden Handwerker und Tagelöhner aus der Hofmark für den Arbeitsbedarf im adeligen Haushalt herangezogen. Lediglich Luxusprodukte wie Musikinstrumente, Uhren oder Kleidung wurden in Augsburg oder München erworben.

Somit floss ein großer Teil des Geldes, das Pemler von seinen Untertanen als feudale Renten bezog, wieder in die Hofmark zurück und kam den Tag- und Handwerkern Hurlachs zugute. Das

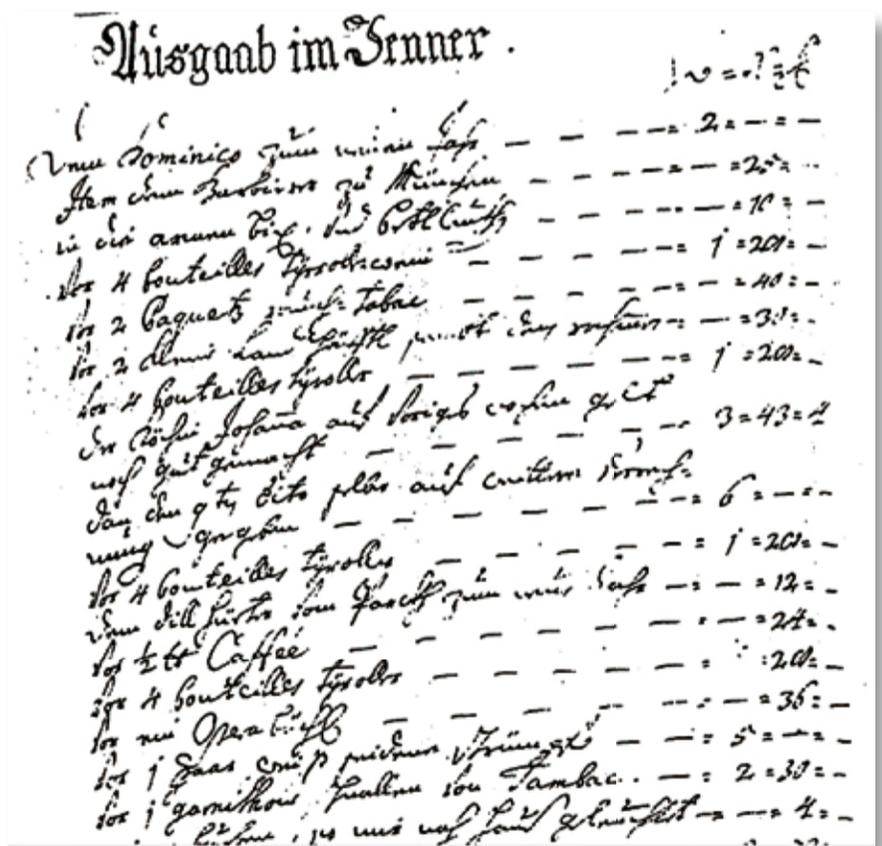


Dieses Tortendiagramm zeigt: Fast die Hälfte der bayerischen Adelligen Ende des 18. Jahrhunderts waren Freiherrn wie der im Text vorgestellte Sebastian von Pemler.

Verhältnis zwischen Hofmarksherrn und Hurlacher Untertanen war, anders als im Falle Leutstetens, vermutlich auch aufgrund dieser Tatsache, weitgehend konfliktfrei. Während Pemler in Hurlach eine Fülle patriarchaler Verpflichtungen wie Leihgaben, Hochzeitsgeschenke und Armenfürsorge wahrnahm, wie den Ausgabenbüchern zu entnehmen ist, so wurden diese Verantwortlichkeiten für Leutstetens in weit geringerem Maße übernommen. Hofmarksherrschaft und Untertanen konnten hier offensichtlich kein engeres Verhältnis zueinander entwickeln. Der Scharwerksprozess, den die Leutstetter Untertanen gegen ihren Hofmarksherrn anstrebten, ist ein Beweis für die schlechte Qualität der Beziehung.

Fazit

Auch wenn die Frage nach der Repräsentativität des gezeigten Beispiels kritisch zu stellen ist, so scheint Sebastian von Pemler kein Einzelfall gewesen zu sein und kann stellvertretend für viele kleinere Hofmarksherrschaften gelten. Maßhalten, vorausschauende Planung und gewissenhaftes Rechnen im Falle des Pemplerschen Haushalts mögen individuelle Charakterzüge eines Landadeligen sein, der Vergleich mit dem Tutzinger Beispiel jedoch legt nahe, dass ein gewisser ökonomischer Pragmatismus bezüglich des Finanzverhaltens durchaus verbreitet war. Auch wenn es Beispiele für Verschuldungen und adelige Verschwendungssucht gibt,



Diese Seite aus dem Rechnungsbuch des Sebastian von Pemler listet die Ausgaben im Jenner (Januar) 1763 auf.

so kennzeichnen wohl eher der umsichtige Umgang mit den zur Verfügung stehenden Ressourcen das Bild adeligen Wirtschaftsgebarens.

Wir haben gesehen, dass die finanziellen Möglichkeiten des Freiherrn von Pemler aufgrund mangelnder Einnahmen aus einträglichen Hofämtern oder wirtschaftlicher Aktivitäten, überschaubar und begrenzt waren. Der Freiherr zeigte sich mit der akribischen Führung seiner Ausgabenlisten und der Budgetierung, wie aus der Konstanz der getätigten Ausgaben deutlich hervorgeht, als verantwortungsvoller Haushaltsvorstand. Das aus den feudalen Renten eingenommene Geld wurde nicht profitorientiert angelegt oder angespart, sondern für die laufenden Ausgaben für den Unterhalt des Schlosses bzw. für den Zukauf verschiedenster Dinge konsumtiv genutzt.

Das Abstractum eines nicht sichtbar gehorteten Vermögens war nicht relevant für die Reputation der Familie. Gewinnstreben, Gewinnmaximierung waren eher bürgerliche Tugenden. Reichtum war kein integraler Bestandteil zur Bestimmung der Adelsqualität – ein Aspekt, der im Lauf des 19. Jahrhunderts mit dem Aufkommen der Zahnradbarone noch einmal eine wesentliche Rolle spielen sollte.

Oberste Priorität im Wirtschaftshandeln vieler adeliger Familien im Alten Reich besaß der Statuskonsum und der damit verbundene „Ehrgewinn“ für die Familie. Die Ausgabenbücher des Freiherrn geben ein beredtes Zeugnis eines Landadeligen, der in erster Linie ein feines und standesgemäßes Leben auf dem Lande realisieren musste. Die Statusdemonstration diente in erster Linie dem

Reichtum war kein integraler Bestandteil zur Bestimmung der Adelsqualität.

inneren Kreis der Standesgenossen. In diesem Zusammenhang ist der hohe Anteil der prestige- und statusorientierten Ausgaben zu sehen. Die handlungsleitende Motivation war hier die Vermehrung des Ansehens der Familie.

Vor allem im dörflichen Umfeld musste man sich durch die ostentative Zurschaustellung eines adeligen Lebensstils von den großbäuerlichen, an ökonomischer Potenz in manchen Fällen überlegenen Schichten abgrenzen – und auch hier war Freiherr von Pemler kein Einzelfall. Diese Statusdemonstration konnte zum Balanceakt werden, wie Margit Ksoll konstatierte: „Wenn auch verschiedene Faktoren zur Verschuldung adeliger Familien führen konnten, so dienten sie doch wie zu sehen war, alle dem Erhalt der herausgehobenen Stellung, die jedoch, wurde die Verschuldung zu weit getrieben, auch verloren gehen konnte.“

Die Familie, die Dynastie, der gute Name war der wesentliche Gravitationspunkt und identitätsstiftender Bezugspunkt des adeligen Selbstverständnisses und des Wirtschaftshandelns. Weniger den individuellen Bedürfnissen als den der Familie fühlte man sich verantwortlich. Es galt, das Werk der Vorfahren erfolgreich fortzusetzen und die Reputation beständig zu vermehren. Markgraf Albrecht Achilles formulierte im späten 15. Jahrhundert: „gelt leßt sich gewinnen und verlieren, ere nit.“ Dieser Satz hatte knapp dreihundert Jahre später immer noch nichts an seiner Bedeutung verloren, denn auch Sebastian von Pemler notierte: „Gleich gelt und gvalt verlieren sich, ein guter nam bleibt ewiglich.“ □

Bayerns Adel vor der Revolution 1848/49

Wolfgang Wüst

I. Perspektivenwechsel

Gut zwei Jahrzehnte nach der Säkularisations- und Mediatisierungswelle zu Beginn des 19. Jahrhunderts verstarb im Sommer des Jahres 1835 im Herzen des neuen Königreichs Bayern die „Gütle-rin“ Marie Elisabetha Bauer, eine geborene Appel. Die oberbayerische Kleinstäublerin aus dem unweit von Sinning gelegenen Kirchdorf Baiern hinterließ ein bescheidenes materielles Erbe, dazu auch noch fünf minderjährige und unversorgte Kinder. Ihre älteste Tochter Franziska war im April des Todesjahres neun geworden, ihr jüngstes Kind, das man nach dem zweiten Vornamen der Mutter taufte, war noch keine sieben Monate alt. Walburga, Martin und Theresia lagen altersmäßig mit sieben, fünf und drei Jahren dazwischen.

Um die ungewisse Zukunft der fünf Halbweisen zu sichern, musste nun ein amtlicher Kindsvertrag geschlossen werden. Zu Vormündern ernannte man den Taufpaten der Kinder, den Tagelöhner Xaver Leitmeier aus dem nahen Sehensand und den Austräger und Großvater der Kinder Johann Appel aus Baiern. Das kleine Anwesen, in dem nun der Vater Martin Bauer mit den Kindern hauste, wurde vor Gericht zwar auf 1054 Gulden geschätzt, doch galt es, Schulden in Höhe von 522 fl. abzuzahlen. Das mütterliche Erbe in Höhe von 30 Gulden für jedes Kind war zu sichern. Es musste mit einer vierprozentigen Verzinsung spätestens zur Volljährigkeit ausbezahlt sein. Die Kinder waren „ordentlich und christlich“ zu erziehen, sie genossen freies Wohnrecht und mussten vom Vater bis zum Zeitpunkt, an dem „sie sich ihr Brod selbst verdienen können“, mit „allen Nöthigen“ versorgt werden. Dazu zählten insbesondere Nahrung und Kleidung.

Der genannte Kindsvertrag, den alle Beteiligten mit Unterschrift oder Handzeichen besiegelten, wurde nun aber – und da sind wir mitten im Thema – nicht vor einem der zahlreichen königlichen Landgerichte abgeschlossen. Seit 1802 formierten sich Landgerichte älterer Ordnung in der näheren Umgebung in Neuburg a. d. Donau und Ingolstadt. Das Landgericht Neuburg war jetzt größer geschnitten als zu Zeiten des Fürstentums Pfalz-Neuburg. Im bayerischen Königreich umfasste es immerhin das gesamte Donaumoos mit den älteren Pfliegerichten zu Burgheim und Reichertshofen sowie der Moosgerichtsadministration von Karlskron.

Nein, der „Kindsvertrag“ von 1835 wurde, wie ungezählte andere Regelungen der freiwilligen zivilen Gerichtsbarkeit, in einem Adelsgericht, genauer gesagt an einem Patrimonialgericht zweiter Klasse verhandelt. Die Beteiligten nahmen man vor dem freiherrlich von Weveld'schen Patrimonialgericht in Sinning in dessen Amtsjahr 1835/36 in die Pflicht. Die ausführenden Beamten waren zu dieser Zeit der Sinninger Patrimonialrichter Christoph Schnepf(f) und dessen Aktuar Johann Baptist Schauer gewesen. Die örtlichen Kanzleigebühren beliefen sich angesichts des geringen Streitwertes auf wenige Gulden und Kreuzer. Das Gericht stand in Diensten des Sinninger Gutsherrn, kgl. bayerischen Ministerialrats und langjährigen Vorstands der Strafanstalt in der Münchner Vorstadt Au Johann Baptist von Weveld, der im „langen“ und turbulenten

Zur Bildung adeliger Herrschaftsgerichte erster Klasse – sie waren den königlichen Landgerichten in Funktion und Kompetenz weitgehend gleichgestellt – kam es im Donaumoos allerdings nicht, da ihre Etablierung von der Größe des Gerichtssitzes abhängig war. Es hätten mindestens 300 Familien vor Ort wohnen müssen. Diese Regelung benachteiligte gerade den bayerischen Landadel, der sich wie unter Wilhelm Adam von Weveld(d) (1674–1734) im Jahre 1721 zum Kauf oder zum Ausbau repräsentativer, aber entlegener oder, genauer gesagt, auf die territoriale Polyzentrie im Alten Reich abgestimmter Schlösser entschloss. Sinning und sein weitläufiges Schlossareal (siehe Abb. 1) blieben in der Region kein Einzelfall; Orts- bzw. Patrimonialgerichte in Adels-hand bestanden hier längstens noch bis zur Revolution von 1848 in Giglberg-Feldmühle, Karlshuld, Rohrenfels, Straß, Stepperg und Seiboldsdorf.

Ihre Sprengel wurden gegenüber den Landgerichten teilweise neu vermessen. Ihre Kompetenz wurde respektiert, ja man bezeichnete diese Gerichte selbst in staatsbayerischen Akten des 19. Jahrhunderts mitunter noch als Hofmarken. Überall dort wurden regelmäßig Gerichtssitzungen abgehalten – die Serien der von der Forschung bis heute kaum ausgewerteten Briefs-Protokolle und Polizey-Verhørs Protokolle zeigen dies eindrucksvoll an – und man regelte den alltäglichen Bedarf der Guts-, Kirchen-, Schul-, Forst-, Rechnungs- und Policeyaufsicht. Der Fall Marie Elisabetha Bauer steht exemplarisch für die Erkenntnis, dass sich die gesellschaftliche Infrastruktur in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch stark auf die süd-



Prof. Dr. Wolfgang Wüst, Professor em. für Bayerische und Fränkische Landesgeschichte an der Universität Erlangen-Nürnberg

19. Jahrhundert ebenfalls sehr alt wurde. 1871 verstarb er mit 94 Jahren.

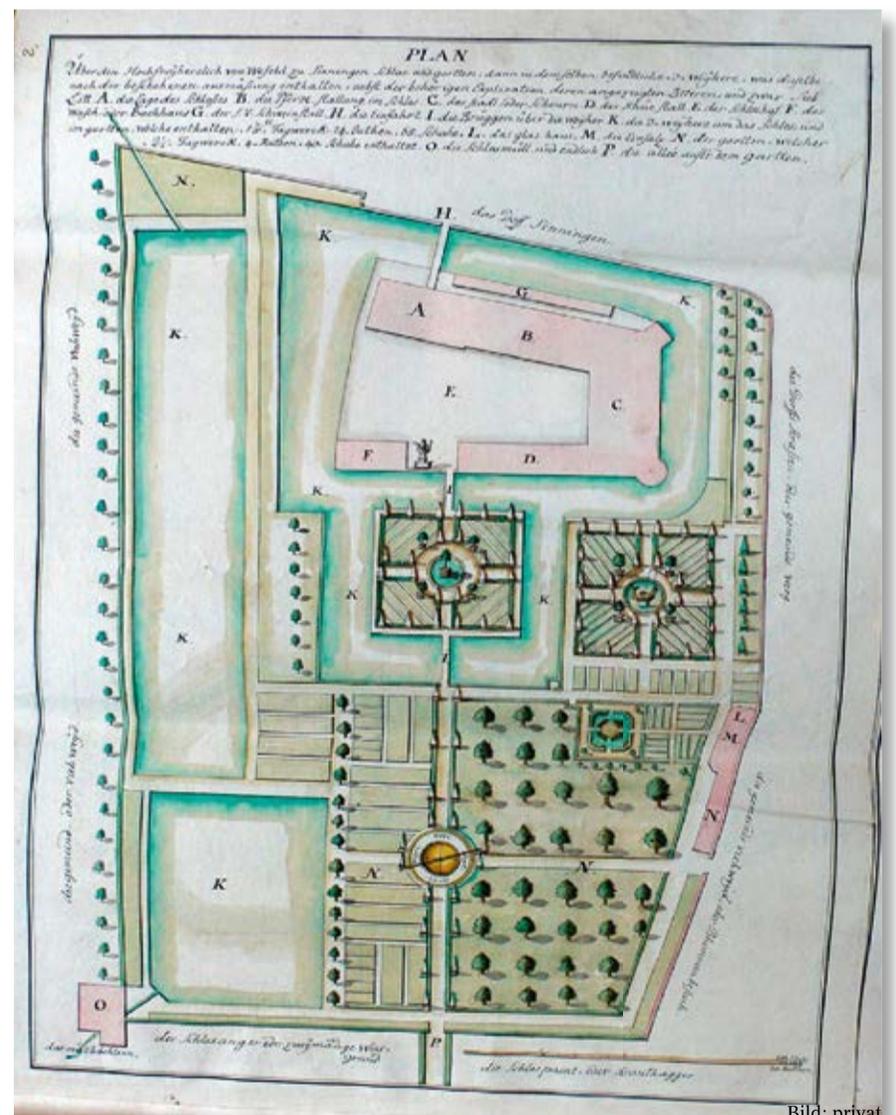


Bild: privat

Abb. 1: Plan zur Schlossanlage in Sinning mit barocker Parkanlage von Matthias Schöpfer, 1721.

deutsche Adelslandschaft bezog.

Adelsherrschaften blieben damit, zumindest regional, trotz der revolutionären Veränderungen im napoleonischen Europa weiterhin beständig und wirkmächtig. Adelsforschung hat auch für die Neuzeit wieder Konjunktur. Sie etabliert sich neuerdings verstärkt als ein integrativer Bestandteil einer Kultur- und Gesellschaftsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Fragen, wie es nach der Mediatisierung mit dem kulturellen, sozialen und symbolischen Kapital des bayerischen Adels stand, gewinnen an Bedeutung. Die veränderte Sicht eines aristokratischen „Obenbleibens“, trotz der schmerzlichen Souveränitätsverluste zu Beginn der Epoche und weiterer Herrschaftseinschränkungen zur Mitte des 19. Jahrhunderts, gewährt uns die Möglichkeit, neue Fragestellungen an eine alterwürdige Schicht heranzutragen. Nicht Niedergang und Dekadenz, sondern Standessicherung, bisweilen sogar Aufstieg und Verantwortungsbewusstsein sollen in meinem Beitrag diskutiert werden.

Welcher Stellenwert kam den Landadeligen als neuen wie alten Standesherrn im Fortschritt staatlicher Integration zu? Welchen Anteil hatte ihre Bürokratie (Domänen- und Rentämter) und Justiz (Patrimonialgerichte) daran? Welche Rolle spielten althergebrachte Lebenswelten und patriarchalisches Regieren? Wie fiel die Identifizierung der alten Adelsfamilien und der neuen Säkularisierungsgewinner mit Region und Land aus? Welchen Spielraum ließ das Gestaltungsmonopol der neuen süddeutschen Staaten überhaupt noch für Machtreminiszenzen aus dem Ancien Régime zu? Einige dieser Fragen wollen wir primär an süddeutschen Beispielen und an ausgewählten Adelsarchiven in Schwaben, Franken und Altbayern, inkl. der historischen Pfalz-Neuburg, aufgreifen.

Für die mediatisierten Adelshäuser des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation und die Standesherrn des neuen bayerischen Königreiches war der Anpassungsprozess nach 1806 auch, aber nicht nur eine Frage des Generationenwechsels. Sehr viel wahrscheinlicher war die angekündigte Staatsintegration ein längerer historischer Prozess als vielfach angenommen. Mitunter war die *longue durée* integrativer Vorgänge eine Folge hergebrachter Kontinuitäten in den Herrschafts- und Patrimonialgerichten bis zum Grundlastenablösungsgesetz vom 4. Juni des Unruhejahres 1848 und einer nicht nur in der Oberschicht feststellbaren dynastischen Orientierung bis zur Novemberrevolution am Ende des Ersten Weltkriegs.

Gerade im heutigen Bayern, wo der Reichsadel (siehe Abb. 2) in weltlichen wie geistlichen Territorien über Jahrhunderte Schlüsselstellungen einnahm, bot die neue und zugleich althergebrachte gutsherrliche Gerichtsbarkeit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Ventil für aufgestaute Frustrationen. Letztere waren Resultat der Mediatisierung gewesen, die zwar noch keinen Vermögensverlust nach sich zog, die aber dem Reichsadel den Regierungstab und die kommunikationsgeschichtlich wichtigen Korporationsrechte auf den Reichs- und Kreistagen aus der Hand nahm. Als Folge führte der Souveränitätsverlust auch zu einer Minderung öffentlicher Aufgaben, die wie im Falle des Übergangs der Grafschaft Pappenheim (siehe Abb. 3, Seite 34) an Bayern zu einem Rückgang der gräflichen Kammereinnahmen um ein Drittel führten. Hinzu kamen aber die für die Aristokratie in Bayern im Vergleich zu Württemberg und Baden günstigen politischen-gesellschaftlichen Optionen, die auch in der Verfassung von 1818 festgeschrieben wurden. Sie führten in Folge

zu zahlreichen Grenzüberschreitungen und weitreichenden Familienbeziehungen über die sich 1806–1810 verhärtenden Trennlinien zwischen den neugeschaffenen Königreichen Bayern und Württemberg und dem Großherzogtum Baden.

Aus der adelsfreundlichen Politik des bayerischen Königshauses und der Ministerien leitete so mancher Standesherr nach dem traumatischen Souveränitätsverlust zu Beginn des Jahrhunderts nochmals landeshoheitliche Befugnisse ab, um wieder „im eigenen Namen [zu] regieren“. Allein in Unterfranken gab es nach 1817 noch zehn adelige Herrschaftsgerichte der I. Klasse, die den 46 bayerischen Landgerichten gleichgestellt waren, und drei weitere Herrschaftsgerichte II. Klasse mit abgestuften strafrechtlichen Kompetenzen. Und die in den Kreisen als Kontrollinstanzen eingerichteten königlichen Appellationsgerichte konnten ihre Aufsichtsrechte in der Praxis nur teilweise oder gar nicht durchsetzen.

Patriarchalische Herrschaftsformen blieben trotz nicht unerheblicher Untertanenkonflikte, unterschiedlicher Amtsvergehen und den ständig wiederkehrenden Vorwürfen überhöhter Gebühren- und Steuerbelastung unter der bayerischen Krone fortbestehen. Die Steuervorwürfe wurden einerseits durch „Querulanten“ aus den Patrimonialgerichten selbst vorgetragen, andererseits beteiligten sich aber auch Landgerichte und Rentämter an dieser Auseinandersetzung. Der Anspruch des staatlichen Steuermonopols ließ 1828 die Adelsherrschaft in Rügland gegenüber der Regierung im fränkischen Rezatkreis in die Offensive treten: „Daher hat das k. Landgericht Ansbach die freiherrn von Crailsheim in der Erhebung jener consens-taxen nicht zu stören.“

Adelsgerichte sorgten für ein Stück Kontinuität zwischen dem Alten Reich und dem sich ankündigenden Einheitsstaat. Sie verbanden den Absolutismus barocker Provenienz mit einem neuen rationalen Staatsabsolutismus. Freilich musste parallel dazu der Einfluss standesherrlicher Domänenkanzleien nach und nach auf private Geschäfte zurückgedrängt werden. Das konnte zu Konflikten zwischen dem Gerichtspersonal und dem Standesadel führen. In der Adelsherrschaft Rügland, die 1584 an die Herren von Crailsheim fiel und mit der Mediatisierung der Reichsritterschaft bayerisch wurde, verwarnte man 1811 den Amtmann Hüssel zu Hornberg wegen „Anzänglichkeiten“ gegenüber dem Familienrat.

Die von Crailsheim'sche Güterverwaltung hatte sich bis 1830 noch kräftig in die Amts- und Justizführung ihrer Patrimonialgerichte eingemischt, prüfte Ein- und Auslaufjournale, kontrollierte Rechnungen, blickte in die Depositenkasse und duldete keine Eigenmächtigkeiten. Für die regelmäßig angesetzten Amts- und Gerichtsrecherchen fertigte man Kontrolllisten, die zum Stand der Bearbeitung, der Korrektur von Rechnungsvorbehalten und zu den Gründen allfälliger Nachlässigkeiten präzise Auskunft zu geben hatten. Für ihr Amt Neuhaus ließen die Freiherrn von Crailsheim 1832 ein Gutachten erstellen, das ein seit mehreren Jahren erkennbares Bestreben der Regierung belegte, den Inhabern gutsherrlicher Gerichte die Erhaltung ihrer Rechte zu erschweren. Es wäre dies der Versuch, die Adelsrechte oft mit dem größten Unrecht einzuziehen. In den bayerischen Land- und Appellationsgerichten vertrat man solche Projekte des „an sich reißen“ nur deshalb, „weil man auf dieses dem adel noch zustehende vorrecht neidisch ist“.

Auch Franz Erwein Graf von Schönborn-Wiesentheid bezog 1819 in dieser



© Universitätsbibliothek Erlangen

Abb. 2: Die fränkische Ritterordnung mit den darin genannten Privilegien aus dem Jahr 1716. Gedruckt wurde sie 1720.

Situation seine Position. Er erklärte gegenüber der Regierung im Untermainkreis: „Da mir gute Polizeiverwaltung in das bürgerliche Leben so sehr eingreifend ist, zur Zeit der vormaligen Reichsunmittelbarkeit von meiner gräflichen Familie notorisch auf meinen Besitzungen immer die besten Polizeyanstalten mit bedeutendem Geldaufwande sind getroffen und gehandhabet worden, so würde es mir sehr schmerzlich sein, daß dadurch, daß ich blos allein meinen Gerichtsbeamten, deren Tendenz als Staatsdiener auf eine völlige Unabhängigkeit von mir und meiner bevollmächtigten Domanialkanzlei gerichtet ist, das ganze polizeyliche administrative Fach ohne irgend einer Aufsicht von meiner Seite überlassen müßte, dieses müßte mich zugleich veranlassen, zum Wohle meiner Unterthanen, die mir ganz entfremdet würden, und lediglich von meinen Gerichtsbeamten abhängig wären, jenes nicht mehr zu thun, was meine Vorfahren taten.“

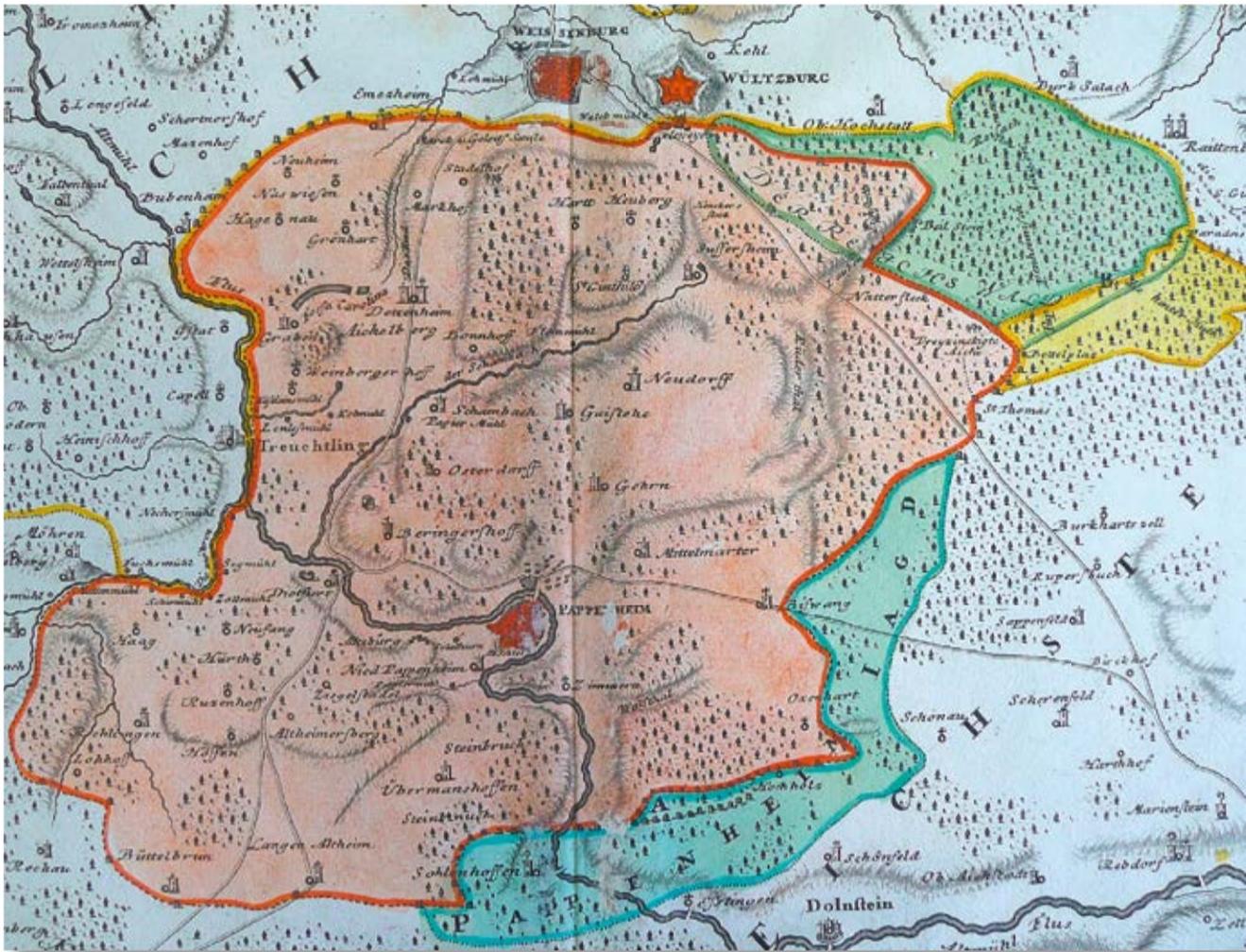
Ähnliche Überlegungen trieben im Jahr der französischen Julirevolution Hans Freiherrn von Aufseß zu einer Verwaltungsreform, die den Wirkungskreis seiner Rentenverwaltung stärkte. Er sprach sich aus für die Lösung gutsherrlicher Kompetenzen aus der Zuständigkeit der Patrimonialrichter. Bayerische Adelsdomänen sollten ausschließlich der ansässigen Herrschaft übertragen werden. Ihre Rentenverwalter wären nur dann wieder veritable „Privatdiener“ der Familien. Und sie wären „beliebig zu entfernen“, wenn sie „nicht ganz im Sinne der Gutsherrschaft“ wirkten. Nur so hielte man die „entgegengesetzten Geschäfte“ über-

schaubar und die „Eintreibung der Gutrenten und die strenge Ordnung der Gutsadministration unendlich“ genauer. Nur so wäre die „Geschäftsführung des Patrimonialgerichts besser besorgt“.

II. Herrschafts-, Orts- und Patrimonialgerichte

Trotz des Souveränitätsverlustes arrangierte sich der Adel mit Staat, Politik und Gesellschaft nach Napoleon. Die Bundesakte vom 8. Juni 1815 hatte unterschiedliche Entwicklungen in Baden, Württemberg und Bayern, wo man schon 1812 drei Klassen von Adelsgerichten spezifizierte, einigermaßen nivelliert. Ausdrücklich legte man dem Artikel XIV der Bundesakte, der die Adelsprivilegien regelte, subsidiär die bayerische Deklaration vom 19. März 1807 zugrunde. Dort waren die Gestaltungsmöglichkeiten des neuen bayerischen Adels umschrieben und das Recht zu Familienverträgen bestätigt worden. Nach 1815 verblieben beim mediatisierten Adel u.a. sein privilegierter Gerichtsstand, die patrimoniale Gerichtsbarkeit inklusive aller Zuständigkeiten im Jagd- und Forstwesen (siehe Abb. 4, Seite 35) und die althergebrachte Gutsherrschaft mit Ökonomie und alten wie neuen Policey-rechten.

Zu den Standesrechten zählten ferner die Kirchenpatronate, die noch an die in der Reformationszeit gewonnene Kirchenhoheit erinnerten und die bisweilen abrupten Konfessionswechseln ausgesetzt waren. So verfügten die Fürsten zu Leiningen 1803 in Amorbach, die säkularisierte Abteikirche der Benediktiner zur neuen protestantischen



© Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Department Geschichte

Abb. 3: Diese historische Landkarte von 1738 zeigt die Grafschaft Pappenheim.

Hofkirche zu erheben. Im Odenwald ließ man dann den Glanz des nach der französischen Revolution untergegangenen Dürkheimer Hofes wiederaufleben. Gesichert blieb 1815 auch die Autonomie der Adelsfamilien in Haus- und Erbschaftsangelegenheiten inklusive aller Fideikommiss. Die genannten Policyrechte in Adelshand gaben Freiraum für regional durchaus unterschiedliche Entwicklungen.

Sie reichten im ökonomischen Bereich von der Industrie-, Ziegelei-, Mühlen-, Brauerei-, Handwerks-, Handels-, Agrar-, Vieh-, Gewässer- und Waldaufsicht über die Lizenzvergabe für Maße und Gewichte. Vieles zählte dabei zu den klassischen Aufgaben adeliger Wirtschaftspolitik, über die man in rationaler Rechnungslegung meist vierteljährlich, zumindest aber ganzjährig Rechenschaft ablegte. Diese Rechnungsserien sind heute wie die Hauptrechnungen des „freyherrlich von Weveldischen Brauhauses Sinnigen“ meist nur noch in dezimierter Auswahl überliefert. Vieles hatte aber auch einen Bezug zur regionalen Boden- und Gewerbeschaffenheit, wie sie Pachtverträge für das Einsammeln von Hausasche für die Felddüngung oder Abrechnungen über einen im Akkord betriebenen Torfstich dokumentieren. Torfvorkommen waren in den Patrimonialgerichten des mittleren Iller-, Mindel- und Wertachtals verbreitet und sie spielten als Energieträger im 19. Jahrhundert noch eine beachtliche Rolle.

Die Verantwortlichen in den Adelsgerichten knüpften für ihre wichtigen, ökonomischen Interessen dienende Arbeit vor 1848 meist an eine lange Verwaltungs- und Gerichtstradition aus der frühen Neuzeit an. Und vieles war auch im „langen“ 19. Jahrhundert von Dauer. Noch 1905 musste die altfränkische Gemeinde Morstein vor der Crails-

heimischen Domänenverwaltung nachsuchen, um einige der damals sehr modisch gewordenen Pappelbäume pflanzen zu können.

Patrimonial- und Herrschaftsgerichte standen mit oder ohne Dynastiewechsel in den Zäsurjahren um 1800 in einer Tradition, wie sie sich last but not least auch in homogen gewachsenen, seriellen Überlieferungen niederschlug. In der Adels Herrschaft Harthausen bei Günzburg knüpften die Amts-, Gerichts- und Protokollbücher des 19. Jahrhunderts inklusive einer komplexen Rechnungsführung unmittelbar an die Strukturen des Ancien Régime an. Die 88 Bände der Hauptrechnungen aus dieser schwäbischen Herrschaft liefen kontinuierlich von 1758 bis 1876, die elf Bände der Rechnungsmanuale von 1781 bis 1845, die 38 Fruchtrechnungen von 1778 bis 1843 und die 43 gebundenen Herbstrechnungen mit den Gültabgaben der Untertanen zum Erntejahr von 1750 bis 1824. Herrschaftliche Gültverzeichnisse gibt es für den Zeitraum zwischen 1528 und der Mitte des 19. Jahrhunderts.

Im fränkischen Kunreuth, dessen Wasserschloss Sitz eines Kastenamts der Grafen und Freiherren von und zu Egloffstein war, zeichnete sich nicht nur die gutsherrliche Rechnungsführung durch lange Kontinuitäten aus. Das Lehenbuch der Egloffstein führte man von 1698 bis 1820, das Kunreuther Mannlehenbuch von 1655 bis 1803 und ein Hypothekenbuch zu den Egloffsteini-chen Gütern behielt zwischen 1766 und 1821 seine Gültigkeit.

Auch der unmittelbare Wirkungsbereich der herrschaftlichen Patrimonialgerichte war von einer verblüffenden Stabilität der Registraturen gekennzeichnet. Unveränderte Serien an Handwerkslehrbriefen und gerichtlichen Zeugnissen in Handwerkssachen

erstreckten sich von 1775 bis 1848, einzelne Gemarkungsbücher für gutsherrliche Orte von Affalterthal bis Wolfsberg reichten von 1722 bis 1812 und in den Steuerbüchern des Vormärzes konnte man gelegentlich bis ins 17. Jahrhundert zurückblättern. In Einzelbereichen wie der Forstwirtschaft oder dem Fischereiwesen ergaben sich privilegiengesteuerte Kontinuitäten vom frühen 16. bis weit ins 20. Jahrhundert. So verwies man unter den Freiherren von Crailsheim im Amt Sommersdorf-Thann noch zur Zeit der Patrimonialrichter und der nachfolgenden Rentenverwalter auf Aktenvorgänge aus den Jahren der Reformation.

Unter all diesen Vorzugsrechten kam den Herrschafts- und Patrimonialgerichten sicher besondere Bedeutung zu. Im Königreich Bayern unterstanden im Jahre 1817 noch immerhin fast 16 Prozent der rechtsrheinischen Bevölkerung einem dieser Patrimonialgerichte. Dort lag im Unterschied zum Militär- und Hofdienst der Gestaltungsrahmen primär nicht beim Souverän, sondern beim Landadel. Aus ihnen resultierten insbesondere bis 1848/49 die engen, öffentlichkeitswirksamen und rechtlich abgesicherten Verbindungen der Mediatisierten sowie ihrer Diener- und Beamten-schaft zu einem Großteil der zunächst noch grunduntertänigen Bevölkerung. Dort konnte adeliger Führungsstil, patrimonialer wie patriarchalischer Herrschaftsanspruch in Koordination, bisweilen auch in Konkurrenz zu den staatlichen Landgerichten umgesetzt werden.

Patrimonialgerichte hatten einen oft zu gering geschätzten Anteil an der Modernisierung des Landes. Dieser schlug sich infrastrukturell im Vermessungswesen, in der Flur-, Haus- und Gewerbeaufnahme oder im Wasser- und Wegebau nieder. Die Staatsplanung des

frühen 19. Jahrhunderts ruhte auf einem unglaublichen Daten- und Regelwerk. Und die Grundlagenarbeit lastete dabei sicher nicht nur auf den neu eingerichteten staatlichen Steuerbemessungskommissionen, Katasterbüros, Rentämtern und Landgerichten, sondern auch auf zahlreichen Gerichten und Ämtern in Adelshand. Statistik, Grundablösung, Landesvermessung, Berg-, Kanal- und Straßenbauten oder die Katasteraufnahme waren in Patrimonialgerichten keine Fremdwörter. Das Bemühen um die Vereinheitlichung in den Gerichts- und Schlosskanzleien war ebenfalls erkennbar, dennoch wiesen die Steuer- und Gebührenbücher in den einzelnen von Crailsheimischen Gerichten in den 1820er und 1830er Jahren noch ganz unterschiedliche Titelgruppen und Tabellenschemata aus.

Bei ihrer Bedeutung für die Landesentwicklung mussten die Richter nicht nur ausreichend qualifiziert, sondern auch hinreichend besoldet sein. Innerhalb gutsherrlicher Haushaltsführung fielen deshalb erhebliche Kosten an. Meist überstieg das richterliche Jahresgehalt auch die gesetzlich vorgeschriebenen 600 Gulden. Für das von Egloffstein'sche Patrimonialgericht Plankenfels sah ein Dienstvertrag im Jahr 1830 um ein Drittel höhere Bezüge vor. Der Richter bezog die üblichen 600 Gulden als fixen Standesgehalt und 200 Gulden als Funktionsgehalt. Die zusätzlichen Bezüge fielen „hauptsächlich um deßwillen an, weil er für Wohnung und Holz in dem Orte Sachsendorf selbst sorgen muß, während sonst der Beamte zu Planckenfels Wohnung und Holz frey hatte.“ Hinzu kamen Kosten für den Gerichtsschreiber, da der „beygegebene Scribent Münch“ ebenfalls weiterhin aus der Gutskasse alimentiert wurde.

Nur fünfzehn Jahre später wies das Kastenamt Kunreuth bereits für Patrimonialrichter Geiger, der allerdings auch als Kastner fungierte, 946 Gulden Jahresbezüge aus. Hinzukamen die gerade in Adelslandschaften üblichen Naturalbezüge, darunter auch 22 Gulden in bar, weil für Geiger „bis Petri Cathedra 1845/46 nicht alles Besoldungsholz gehauen und in natura abgegeben“ wurde.

Überhaupt führten die Herrschaftswechsel zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht automatisch zu einer Verschlechterung der Dienstverhältnisse. Die Grafen von Pappenheim besoldeten trotz des genannten Einnahmenrückgangs nach der Mediatisierung ihre Beamten-schaft zunächst im vollen Umfang weiter. Dort standen 1815/16 noch vierzig Personen auf der Gehaltsliste des Adels-hauses. Ganz oben in der Liste fanden sich der Kammerdirektor mit einem Jahresverdienst von 1100 Gulden, gefolgt vom Gerichtsaktuar, der dank diverser Nebentätigkeiten immerhin auf über 900 Gulden kam, vom Gerichts-assessor mit 600 und vom Domänenrat mit 500 Gulden. Das Mediat-, Herrschafts- und spätere Patrimonialgericht zehrte demnach erheblich an den Ressourcen des Hauses Pappenheim.

Das Verhältnis zwischen Land- und Patrimonialgerichten war nicht spannungsfrei. Erstere nutzten dann auch Unregelmäßigkeiten und Unerfahrenheit in der patrimonialen Gerichtspraxis, um über die vorgesetzten Kreisregierungen staatliche Aufsichtsrechte im Adelsterritorium geltend zu machen. Als in den 1820er Jahren in mehreren oberfränkischen patrimonialen Gerichten Klagen wegen hoher Gebührensätze geführt wurden, wandten sich Untertanen auch aufseß, Burggrub und Plankenfels an diese in ihren Augen „höchste Behörde“. Sie appellierten an die Regierung des Obermainkreises. Und die Gutsherrschaften mussten sich entsprechend rechtfertigen.

Patrimonialgerichte bildeten, formal gesehen, eine für den modernen Zentralstaat sperrige herrschaftliche Zwischenebene im langen Institutionsgang zwischen Souverän und Untertan. Und so kam es, dass für die in der Fläche vorherrschenden, annähernd auch gleich groß geschnittenen neuen bayerischen Landgerichte von der Bürokratie enge Standards in Ausstattung, Größe und Organisation ausgelegt wurden. Diese benachteiligten die weit weniger deutlich arrondierten Adelsgerichte, wo nachbarschaftliche Kooperationen, familienübergreifende Interessen und die Homogenisierung der oft künstlich getrennten Bereiche Gut und Gericht viel stärker gefragt waren als planerische Einheitlichkeit.

1806 gab es beispielsweise bei der Bildung des Gerichts Edlestetten deswegen Probleme. König Max I. wies 1808 persönlich den dort seit der Säkularisation des adeligen Damenstifts begüterten Fürsten Esterházy von Galántha zu recht: „Da aber die Vorschrift unsers organischen Edicts in Betref der Gerichtsverfassung vom 24. Julij laufenden Jahres im 8. §, wornach dergleichen Untergerichte gleiche Verfassung wie Unsere Landgerichte annehmen, folglich nebst dem Richter noch mit wenigstens zweien der Rechte kundigen und geprüften beisitzern bestellt seyn sollen, auf die zugleich gesetzlich vorgeschriebene Justizverwaltung berechnet ist, auch die Unserer Souverainität unterworfenen Fürsten und Grafen bei der Versicherung ihres Rechts der Gerichtsbarkeit von den in Unserm Reiche gesetzlichen Sermon der Justizverwaltung nicht ausgenommen würden, so können wir dem Gesuche des benannten Fürsten nicht statt geben.“ Als Alternativen boten sich die Rückstufung zu einem Patrimonialgericht oder die Kompetenzabtretung an das benachbarte Landgericht an.

Motive für die in Aussicht gestellte Trennung der Gerichts- und Gutgeschäfte lagen vor allem in der Entfremdung zwischen Adels herrschaft und Patrimonialrichtern, wenn letztere zunehmend in den Wirkungskreis der Kreisregierungen und Appellationsgerichte eingebunden wurden. Benachteiligungen stellten sich für die Gutsherrschaften auch ein, wenn Familien- und Gerichtssitz räumlich getrennt wurden. Wegen der Standortfrage des Gerichts kam es da und dort zu einem längeren Schriftwechsel mit den Regierungen.

Die ehemals reichritterschaftliche von Riedheim'sche Gutsverwaltung zu Harthausen bei Günzburg fand sich beispielsweise nicht mit der Verlegung des Gerichtssitzes in das frühere Pflegamt Rettenbach ab. Es „ist die Gerichtsbarkeit eigentlich ein Apertinents der Herrschaft Harthausen, es führt auch das Patrimonial Gericht daher seinen Namen, und heißt [...] Gericht Harthausen und nicht Rettenbach. Es besteht auch in Harthausen für den Gutsherren zur Wohnung ein grosses weit umfaßendes Schloß und bedarf wohl keines Beweises, daß es für den [...] Gutsherrn in administrativer Hinsicht wegen [...] nothwendiger Rücksprache mit dem Beamten wohl wünschenswerth erscheint, denselben an dem nämlichen Wohnorte situirt zu wissen.“

Und 1819 musste auch der Hauptsitz der von Freyberg'schen Patrimonialgerichte I. Klasse vom Stammsitz der Familie auf Haldenwang in das größere Unterknöringen bei Burgau verlegt werden, während im Haldenwanger Rentamt und in Waldkirch unter Franz Ignaz Freiherr von Freyberg nur noch Außenstellen verblieben. Grund für die Provinzialisierung ehemaliger Herrschaftszentren war die bayerische Forderung von 1808/09 nach mindestens 50 Anwesen in allen neuen Gerichtssit-



Bildnachweis: privat

Abb. 4: Abbildung einer adeligen Jagdgesellschaft mit den Baronen von Freyberg-Allmendingen und von Stauffenberg vor dem schwäbischen Schloss zu Erbach, um 1845.

zen gewesen. Jetzt wurde so manche traditionsreiche Siedlungsstruktur auf den Kopf gestellt. Alte Oberämter wurden zu Außenstellen und ehemalige Unter- oder Landämter zu patrimonialen Gerichtszentren.

Verkehrte Welten konnten auch dann entstehen, wenn sich Patrimonialgerichte allzu sehr an die Personalstrukturen der Landgerichte banden. Patriarchalisches Gestalten wurde dann zur Utopie. Hier half in den kleinräumigen Landschaften Neubayerns auch der Grundsatz nicht, dass kein Untertan über vier Wegstunden vom Gerichtssitz entfernt wohnen dürfe. Im oberfränkischen Mühlhausen schlug im Herbst 1832 die Adels herrschaft für ihr Patrimonialgericht II. Klasse der Kreisregierung den am Landgericht zu Höchstädt tätigen Richter Candidus Geiger vor. Dieser erklärte „fuer den Fall der höchsten Bestaettigung dieser Praesentation“ weiterhin „beÿ dem königlichen Land Gericht Hoehstadt in Praxis zu treten, an diesem letzteren Orte meine Wohnung zu nehmen und an zweÿ zu Mühlhausen allwoeentlich abzuhaltenden Gerichtstagen das Patrimonial-Gericht zu verwalten“. Der patrimoniale Gerichtssitz wurde so peripher und Geigers Absicht war gesetzeskonform.

Als Folge dieser oftmals nur als Provisorien eingerichteten Verbindungen zwischen Landadel und Regierungsstellen kann es nicht verwundern, dass der neue Zentralstaat Informationen über die Adelsgerichte sammelte. Interna zur Lebens- und Amtsführung patrimonialer Fürstendiner ließen sich jedenfalls zuhauf in bayerischen Institutionen abrufen. Auch Friedrich Graf von Thürheim (1763-1832) ließ in Bayreuth als Generalkommissär des Mainkreises für das zuständige Appellationsgericht 1812/13 systematische Bestandstabellen zu allen Patrimonialgerichten anlegen.

Neben dem Gericht und den Gerichtshalter speicherte man dort auch Informationen über den „Character“ der adeligen Jurisdiktionsberechtigten und zu Personalien wie Qualifikationen der jeweiligen Patrimonialrichter.

So erfahren wir aus bayerischen Akten beispielsweise über das Adelsgericht Buttenheim – es lag im Landgericht Bamberg I – und über den damaligen Richter Johann Carl Wilhelm Rösling: Er war 28 Jahre alt und verheiratet, hatte zwei Kinder und besaß die „erforderliche Gewandheit, ist sehr thätig und vorzüglich in Rechnungssachen“. Insgesamt war er auch nach Meinung staatlicher Stellen „sehr brauchbar“. Und über den bereits seit 1771 in den Adelsgerichten Hagenbach und Wolkenstein der Landgerichte Ebermannstadt und Potenstein tätigen Johann Georg Arnold lesen wir, dass er bereits 79 Jahre alt war, sechs Kinder hatte und „bei seiner so langjährigen Praxis stets mit Ordnung und Pünktlichkeit u. Thätigkeit den ihm angewiesenen, übrigens beschränkten Wirkungskreis versehen“ hatte.

Sicher notierte man auch Negatives. So musste das Adelsgericht zu Sassanfahrt 1807 den Grafen von Soden wegen Missbrauchs für zwölf Jahre entzogen und dem Landgericht Bamberg II. „zur Administration übertragen“ werden. Auch bayerische Quellen bestätigten, dass den Adelsgerichten des 19. Jahrhunderts im Alltag der Region noch eine wichtige Stellung zukam. Und die Instanzenzüge zu vorgesetzten Appellationsbehörden waren trotz staatlicher Datenfülle keine Alltäglichkeit, ebenso wie man im Alten Reich die niedgerichtlichen Privilegien, die *jurisdictio bassa*, gegenüber den fiskalisch meist weniger interessanten landesherrlichen Malefiz-, Fraisch- oder Blutgerichtsbarkeiten in Süddeutschland auszubauen wusste.

III. Das Land im Spiegel der Gerichtsprotokolle

Die Konturen des Königreichs Bayern wären für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts trotz der staatlichen Bemühungen um eine landesweite Deskription, Statistik und Topographie ohne die Überlieferung der zahlreichen Adelsarchive wesentlich unschärfer geblieben. Am Beispiel der Briefprotokolle aus dem Sinninger Guts- und Hofmarksarchiv wollen wir dies exemplarisch verdeutlichen. 1818 kam es vor

Quellen bestätigen, dass den Adelsgerichten des 19. Jahrhunderts im Alltag noch eine wichtige Stellung zukam.

dem von Weveld'schen Ortsgericht zum Besitzerwechsel in einer kleineren Landwirtschaft. Der Söldner Matthias Mair und dessen Ehefrau Elisabeth, vor Gericht vertreten durch ihren Bruder, übergeben ihr Anwesen in Sinnig für 1500 Gulden an ihren Sohn, den Söldner und Forstbaumeister Johann Mair. Ein zweiter Vertrag in Höhe von 900 Gulden für den Webersöldner Sebastian Krell, dessen Ehefrau und seine ledige Tochter Viktoria ergänzt die Daten. Die Details dieser und anderer Erb- und Übergabeverträge, die in der Kanzlei eines Adelsgerichts sorgsam recherchiert wurden, bilden ein Portal zum Kulturleben vor Ort. Es ist die Zeit der bayerischen Verfassungsgesetzgebung, in der nicht wenige Landleute noch immer des Lesens und Schreibens unkundig sind. Sie akzeptieren Rechtshandlungen statt mit Unterschrift mit ihrem Handzeichen.

Aus kleineren Gütern konnte man im Donaumoos den familiären Lebensunterhalt nicht bestreiten. So stoßen wir in Übergabeverträgen auf eine verbreitete Hausweberei und auf ländliches Handwerk, das in fast allen Sölden betrieben wurde. Handwerksgeräte, Wagnerwerkstätten und Webstühle sind im Inventar sorgsam registriert. Die Bonität der regionalen Böden war nicht optimal. Jedenfalls sind die vielen Tagwerke an Mooswiesen meist steuer- und zehentfrei geblieben, um Anreize zur Bodenkultivierung zu schaffen. Aus den Frucht- und Ackerflächen erwirtschaftete man um Neuburg a. d. Donau hauptsächlich Kartoffeln, Kraut, Gerste und örtlich auch Weizen – Bodenfrüchte, die man in den Ratenzahlungen regelmäßig wiederfindet. Öl aus den Leineflächen kam hinzu.

Aufschlussreich sind frühe Hinweise auf agrarische Sonderkulturen wie den regionalen Spargelbau. So musste der neue Bewirtschafter in der Sölde Matthias Mairs zu Sinning seit 1818 „die Hälfte von den spargeln“ abgeben, „ferner ißt und wohnt der übernehmende vater und die mutter bey dem sohn und

Aufschlussreich sind frühe Hinweise auf agrarische Sonderkulturen wie den regionalen Spargelbau.

dessen eheweib“. Obstanbau ist nachgewiesen, „den vierten theil“ der jährlichen Apfel- und Birnenernte musste man an den Weber Krell abtreten. Schweine-, Gänse- und Hühnerhaltung waren weit verbreitet.

An Schlachttagen mussten die Guts-erben ihren austragenden Eltern je 25 Pfund Schweinefleisch, Schweineschmalz, vier Bratwürste, zwei Leberwürste und eine Blutwurst liefern. Dazu kamen an Weihnachten „100 eier u. eben soviel krautsköpfe“, ein Schaff Rübekraut, „1/2 mezen leinsamen, 3 £ oel, 1 schaff erdäpfel“, außerdem „wochentlich 3 maas milch“. An Kirchweih und an Weihnachten waren den Verkäufern und Gläubigern zusätzlich mindestens ein Laib Weißbrot und 100 Eier zu reichen. Auch Küchengerätschaften wie eiserne Pfannen und Bratschüsseln fanden Eingang in amtliche Verfügungen. In den Protokollen des von Weveld'schen Gerichts wurden schließlich auch Ochsen als teure Zug- und Pflugtiere und Kühe als regionale Milch- und Fleischlieferanten aufgelistet. Ochsen waren allerdings unter Söldenbauern im Donaumoos ziemlich selten.

IV. Ergebnisse

Insgesamt ließ sich feststellen, dass der Blick auf bayerische Adels herrschaften keineswegs nur überkommene und modernitätshemmende Lebenswelten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts freilegte. Für die Funktionalität dieser für die Integration zunächst etwas sperrigen politischen Ebene waren zugleich das Engagement und die Kompetenz der Fürstendiener und der zahlreichen patrimonialen Amts- und Gerichtspersonen ausschlaggebend. Sie waren Entscheidungs- und Identifikationsträger vor Ort. Trotz struktureller Nachteile hatten sie maßgeblichen Anteil an der Landesentwicklung. Sie und ihre Familien waren keine Repräsentanten einer „verlorenen“ Welt, sondern sie qualifizierten sich für künftige Aufgaben. Das jüngst konstatierte „Oben bleiben“ des Adels in der Moderne basierte auch und nicht zuletzt auf der beschriebenen Lebensleistung von ungezählten Gerichts- und Fürstendienern im „langen“ 19. Jahrhundert. □

Bayerns Königinnen. Drei evangelische Prinzessinnen werden Königinnen im katholischen Bayern

Martha Schad

„Über die Männlichkeit in der bayerischen Geschichte sind schon Bibliotheken geschrieben worden und die bayerische Geschichte ist fast zu Gänze patriarchalisch-männlich verstanden und gedeutet worden.“ Als der bedeutende Historiker Karl Bosl 1981 diese Formulierung wählte, begann so allmählich die Erkenntnis, dass ohne die Beachtung des Lebens und Wirkens von Frauen unsere Geschichtssicht „einseitig, eng und verzerrt bleibt.“ Weder in der „Bayerischen Geschichte“ von Karl Bosl, in der von Andreas Kraus noch in der von Benno Hubensteiner werden die bayerischen Königinnen genannt. So hatte ich mich damals entschlossen, die Lebensgeschichte dieser königlichen Gemahlinnen, die aus den führenden Häusern Europas kamen, drei waren evangelisch, aufzuschreiben. Im Folgenden stehen diese drei aus protestantischen Fürstenhäusern stammenden Frauen im Mittelpunkt, kurz erwähnt sei am Ende noch die einzige katholische bayerische Königin. Der fünfte bayerische König, Ludwig II. (reg. 1864 bis 1886) blieb unverheiratet, und die Ehefrau von Prinzregent Luitpold, Auguste Ferdinande von Österreich, war streng genommen keine Königin, so dass sie hier auch keine ausführliche Erwähnung findet.

I. Markgräfin von Baden – Königin Caroline von Bayern

Friederike Caroline Wilhelmine von Baden und Hochberg (* 13. Juli 1776 in Karlsruhe † 13. November 1841 in München) war eine evangelische Prinzessin von Baden und seit dem 1. Januar 1806 die erste Königin des neu proklamierten Königreich Bayerns. Ihre Eltern waren der badische Erbprinz Karl Ludwig und Amalie Prinzessin von Hessen-Darmstadt, Tochter des Landgrafen Ludwig IX. von Hessen-Darmstadt und der „Großen Landgräfin“ Karoline, deren Vater wiederum ein Wittelsbacher war, Herzog Christian III. von Pfalz-Zweibrücken. Caroline heiratete am 9. März 1797 den verwitweten Herzog Max von Pfalz-Zweibrücken (* 1756 Mannheim † 1825 München); die katholische Trauung fand im Schloss in Karlsruhe statt; Caroline wurde Stiefmutter von vier Kindern und Mutter von acht Kindern.

Es war das Zeitalter der Französischen Revolution und Napoleons bis zum Wiener Kongress, die Zeitspanne zwischen 1795 und 1816, die Mitteleuropa von Grund auf umgestaltete. Auf der Flucht vor den herannahenden Franzosen waren das Haus Baden und Herzog Max von Pfalz-Zweibrücken in Ansbach zusammengetroffen. Der 40-jährige Herzog Max wird geschildert als „nachgeborener Prinz von Pfalz-Zweibrücken, leichtlebiger französischer Offizier des Ancien Regime, landloser, von den Revolutionsheeren flüchtender Herzog, einer der letzten Kurfürsten des alten Reiches.“ Er verliebte sich in die 21-jährige gebildete Prinzessin Caroline von Baden, die ihn etwas zu alt, aber gutmütig fand. Ihre Mutter meinte dazu: „Der Herzog ist der beste Mensch von der Welt. Ich halte ihn für etwas schwach, aber für einen Ehemann ist das kein Fehler.“

schen Prediger zusichern lassen. Der 35-jährige Pfarrer Dr. Ludwig Schmidt, Hofdiakon an der Kirche in Karlsruhe, sollte Caroline auf dem Weg nach München begleiten, nachdem dort Kurfürst Karl Theodor, ohne legitime Erben, verstorben war. Das Kurfürstentum Bayern war bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts ein rein katholisches Land. Die Einführung der Toleranz und die Parität der Konfessionen in Bayern gehörte zu dem Programm für innere Reformen (das Ansbacher Mémoire), das der spätere Minister Maximilian Graf von Montgelas kurz nach seiner Berufung 1796 in Ansbach erstellt hatte.

„In München waren Protestanten zur Zeit meiner Ankunft eine ganze neue Erscheinung. Die meisten Einwohner hatten in ihrem Leben keine gesehen und glaubten, sie müssten ganz anders aussehen als andere Leute. Darum war die Furcht vor diesen gefährlichen Ketzer und ihr bigotter Intolerantismus wohl begreiflich“, schilderte Pfarrer Schmidt seine Ankunft in München. Ab 1801 bekamen Protestanten Bürgerrechte in München und protestantische Pfälzer bekamen zur Kolonisierung der bayerischen Moore für zehn Jahre kostenlos Land zur Verfügung gestellt, in der Moorkolonie Groß-Karolinenfeld.

Mit dem Kabinettsprediger Ludwig Friedrich Schmidt an ihrer Seite fand ohne „legale Existenz“ am 12. Mai 1799 der erste evangelische Gottesdienst auf Schloss Nymphenburg, der Sommerresidenz des Kurfürstenpaares statt. Schritt für Schritt entstand nun eine Gemeinde. Schmidt hatte auch die Erlaubnis, Kinder von protestantischen Eltern zu taufen. Die Taufgebühren gingen aber an die katholischen Pfarrer, denn die Protestanten galten noch als Mitglieder der katholischen Kirche. Die Angst vor den „Gefahren des



Dr. Martha Schad, Historikerin und Sachbuchautorin, Augsburg

In ihrem Hochzeitsvertrag hatte sich Caroline für ihre zukünftige Kurfürstinnenstellung in Bayern einen protestanti-



Foto: Bayerische Schlösserverwaltung

Bayerns erste Königin: Caroline von Baden (1776 bis 1841), verheiratet mit König Maximilian I.

protestantischen Gottesdiensts für katholische Zuhörer“ hatte sich aber längst gelegt. Die evangelische Königin Caroline galt wegen ihrer Fürsorge für das Volk als sehr beliebt. „Geht Dir die Not bis obenhin, dann geh' doch zu der Caroline.“ Da die Königin und ihre Kinder von ihrem Gemahl mit hohen Geldbeträgen ausgestattet worden waren, konnte sie zusammen mit Pfarrer Schmidt bei Unglücks- oder Todesfällen völlig unbürokratisch Hilfe leisten.

Die Zeit, in der Caroline nach Bayern gekommen war, war gekennzeichnet von einer einzigartigen Toleranz. Doch es gab immer wieder Rückschläge. Der Abschluss des Konkordats 1817 weckte die Sorge um die beiderseitigen Rechte. So trugen auch die Gedächtnisfeiern zum Reformationsjubiläum 1817 dazu bei, die konfessionellen Gegensätze stärker sichtbar werden zu lassen.

Im Jahr 1825 zerbrach das Glück der Königin Caroline. König Maximilian I. Joseph verstarb. Carolines Stiefsohn, nun König Ludwig I., fürchtete ihren Einfluss am Hof und wies ihr als Wittwensitz Würzburg zu. Sie aber kehrte nach München zurück und lebte auf Schloss Biederstein.

Und am Lebensende der Königin 1841 begann eine Epoche des konfessionellen Fanatismus. Die Beisetzung dieser Fürstin wurde zu einem schrecklichen Eklat. Am 13. November war die Königin sanft entschlafen, umgeben von vielen Familienmitgliedern. Da König Ludwig I. die Aufbahrung der Toten in der evangelischen Kirche nicht gestattete, erfolgte sie in einem Saal hinter der Kapelle der Maxburg.

Schon zu Lebzeiten der Verstorbenen war das Problem der Bestattung einer protestantischen Landesmutter in einer katholischen Kirche in München erörtert worden. Aus dem Jahr 1830 lag ein Gutachten von acht bayerischen Bischöfen vor über die Bestattung einer protestantischen Fürstin in einer katholischen Fürstengruft. Evangelische Geistliche sollten zugelassen werden als Zeugen der Beisetzung. Die Beisetzung selbst sollte vom katholischen Klerus vollzogen werden. Freiherr von Gebstadel, der Erzbischof von München und Freising, hatte dieses Gutachten erstellt.

Für das Protokoll der Leichenfeier war Graf von Rechberg, ein gläubiger Katholik und ehrlicher Freund des Königs zuständig. Rechberg wurde kurz bevor sich der Zug von der Maxburg in Richtung der Hof- und Stiftskirche St. Cajetan in Bewegung setzte, mitgeteilt, dass das Zeremoniell nicht, wie abgesprochen ablaufen würde. 16 evangelische Geistliche gingen vor dem Sarg her. Dem Sarg folgte Ludwig I., König von Bayern, zu seiner Rechten der evangelische König von Preußen Wilhelm IV. und der evangelische Ludwig Erbherzog von Hessen. An der Kirche angekommen öffnete sich das Portal der Kirche nicht. Der Sarg musste vor der Kirche abgestellt werden und der Dekan und erste Stadtpfarrer Boeck hatte die Aussegnung trotz schlechten Wetters vor der Kirche vorzunehmen. Dann erst konnte der Sarg den Priestern des Kollegiatstifts von St. Cajetan übergeben werden, die nur gewöhnliche Straßenkleidung angelegt hatten. Die Trauergäste, die in die Kirche folgten, konnten es kaum fassen, dass die Kirche ohne jeden Schmuck war. Den evangelischen Pfarrern war der Zutritt in die Kirche nicht gestattet.

Der Trauergottesdienst wurde erst am folgenden Tag abgehalten, allerdings in einer schmucklosen Kirche ohne Kerzen, ohne Orgelspiel und ohne Gesang. Der Geistliche Rat Hauber, der die Königin sehr verehrte, hielt einen „rührenden Vortrag“, der aber nicht den Charakter einer Predigt hatte, weil er ohne Amen schloss. Es ist offensichtlich, dass

der hochbetagte Erzbischof Lothar Anselm von Gebstadel alle diese Anordnungen getroffen hatte. Und auch die „Ultras“ mit Friedrich Windischmann an der Spitze und der Minister des Königs, Karl von Abel, wollten die Beerdigungsfeierlichkeiten so zu einer Kundgebung konfessioneller Prinzipienfestigkeit nützen.

Wie feierlich waren dagegen die Totenfeiern für die beliebte Königin Caroline etwa in Tegernsee bei den Barmherzigen Schwestern und bei der Bruderschaft der Herrschaftsdienner. Würdige Leichenfeiern fanden statt in Würzburg, Regensburg, Bamberg und Scheyern, Peter von Richarz, der Bischof von Augsburg, wünschte seiner Trauerfeier auch „äußerlich den Eindruck jener Ehrfurcht und Liebe zu geben, welche der hohen Würde und dem edlen Charakter der allerdurchlauchtigsten Verstorbenen entsprechen.“ Sogar ein Trauergeläut aller Kirchen in Augsburg von 12 bis 1 Uhr für den Zeitraum von sechs Wochen ordnete er an.

Das feierliche Amt für die Fürstin brachte dem Bischof dann eine strenge Rüge von Papst Gregor XVI. ein, weil dieser ihm vorwarf, dass er sich nicht gescheut hatte, für eine „Fürstin, die in der Ketzerei wie aufs Offenbarste gelebt und so ihr Leben beschlossen hatte“ unangebracht sei. Er rügte auch, dass er den Anschein erwecke, „dass ein dem katholischen Glauben und der katholischen Gemeinschaft fremder Mensch könne wenn auch so gestorben zum ewigen Leben gelangen.“ Bei der Beisetzung der goldenen Urne in St. Cajetan hatte König Ludwig I. der katholischen Geistlichkeit angedroht, ihnen eigenhändig die liturgischen Gewänder anzuziehen, sollten sie dies nicht freiwillig tun. Der Trauerakt wurde sehr feierlich begangen, den evangelischen Pfarrern aber wurde die Teilnahme daran nicht gestattet.

Die Kinder der evangelischen Königinnen wurden katholisch getauft. Sie durften aber oft mit der Mutter in den evangelischen Gottesdienst gehen. Von Prinzessin Ludovika, einer Tochter des ersten bayerischen Königspaares, stammt der Ausspruch: „In unserer Jugend waren wir alle ein bisschen angeprotestantelt.“

II. Die Wettinerprinzessin aus Thüringen – Königin Therese von Bayern

Therese Charlotte Luise Friederike Amalie von Sachsen-Hildburghausen (* 8. Juli 1792 im Jagdschloss Seidingstadt; † 26. Oktober 1854 in München) war eine Prinzessin von Sachsen-Hildburghausen und 1810 durch ihre Heirat mit Kronprinz Ludwig von Bayern (1786–1868) später Königin von Bayern und Mutter von sieben Kindern.

Therese war evangelisch aufgewachsen in der „großzügigen, europäisch orientierten Gesellschaft des alten Reiches“. Die Eltern der Prinzessin waren Herzog Friedrich von Sachsen-Hildburghausen (1763–1834) und Charlotte (1769–1818), Tochter des Großherzogs Karl II. von Mecklenburg-Strelitz. Thereses Vater folgte 1826 im Herzogtum Sachsen-Altenburg als Landesherr. Thereses Mutter Charlotte zählte zu den „vier schönen Schwestern auf dem Thron“, wie dies der Dichter Jean Paul in dem diesen Damen gewidmeten Roman *Titan*, ausdrückte: Herzogin Charlotte, Königin Luise von Preußen, Mathilde Therese von Thurn und Taxis und Königin Friederike von Hannover.

Wie kam nun der bayerische Kronprinz dazu, sich 1810 eine Wettiner Prinzessin aus Sachsen-Hildburghausen als Gemahlin zu erwählen? Er hatte miterleben müssen, wie seine Schwestern Auguste und Charlotte unter dem Druck des französischen Kaisers Napo-



Foto: Bayerische Schlösserverwaltung

Therese von Sachsen-Hildburghausen (1792 bis 1854) war die Ehefrau von König Ludwig I.

leon mit Partnern verheiratet wurden, die sie sich nicht gewünscht hatten. Der damals 24-jährige Kronprinz fürchtete daher, ebenfalls aus politischen Überlegungen Napoleons, zu einer Heirat gezwungen zu werden. Ludwigs Vater Maximilian I. Joseph hatte ihm angedeutet, „eine Prinzessin vom Hildburghausen aus sächsischem Stamme sei lieb, freundlich und gütig und könnte eine ausgezeichnete Ehefrau abgeben. Freilich, viel Geld und Gut wird sie nicht in die Ehe bringen, die Kleinheit des in den Rheinbund hinein gezwungenen Landes macht aber die Heirat politisch unbedenklich.“

Als Kronprinz Ludwig um die evangelische Prinzessin Therese von Sachsen-Hildburghausen warb, wollte er sie zur Konversion bewegen, sie blieb aber ihr Leben lang ihrer Konfession treu. Es wurde keine glückliche Ehe. „Ludwig besaß ein äußerst erotisches Temperament“, schwer zu vereinbaren mit seinem Herrscheranspruch und seiner Religiosität. Therese litt an „seinem Mangel an Zartgefühl“, wie dies Königin Caroline beschrieb. Des Königs Abenteuer spielten sich zu sehr in der Öffentlichkeit ab und er hatte keine Skrupel, seine langjährige italienische Geliebte an den Hof in München einzuladen. Therese litt auch sehr unter dem Geiz ihres Mannes, wenn es um ihre privaten Wünsche ging.

Auf vielen Umwegen schaffte es dann die verwitwete Königin Caroline mit ihrer ebenfalls evangelischen Schwiegertochter Königin Therese, gegen harten Widerstand, König Ludwig I. davon zu überzeugen, dass die auf 1200 Personen

angewachsene evangelische Gemeinde ein eigenes Gotteshaus bekommen sollte. Beide Königinnen stifteten aus ihrem Privatvermögen große Summen für die Kirche, die im August 1833 eingeweiht werden konnte und die erst 1877 den Namen St. Matthäus Kirche erhielt.

Leider wurde Königin Therese 1854 ein Opfer der in München wütenden Cholera. Der am 25. Oktober gerufene Leibarzt erkannte die Anzeichen der Krankheit nicht bei der Königin und am 26. Oktober entschlief die Königin, nachdem ihr Pfarrer Berger das Abendmahl gereicht hatte. Ludwig und Therese waren 44 Jahre verheiratet gewesen.

Bereits zwei Tage nach dem Ableben der Königin verließ König Ludwig I. München. Er reiste mit seiner Tochter Großherzogin Mathilde von Hessen-Darmstadt und seinem Sohn Adalbert nach Darmstadt. Sie nahmen alle drei nicht an der Beerdigung der Königin teil. Es hat den Anschein, dass sich der König bei der Bestattung seiner evangelischen Gemahlin in einer katholischen Fürstengruft nicht noch einmal einem Eklat aussetzen wollte, wie dies 1841 bei seiner Stiefmutter Caroline der Fall war.

Die Aufbahrung war in der Maxburg erfolgt, dann der feierliche Zug zur Theatinerkirche. Die Trauerrede dort hielt der königliche Hofkapell-Direktor und Stifts-Propst Dr. Ignaz Döllinger.

Ursprünglich hatte Ludwig I. geplant, in dem 1838 wieder begründeten Benediktinerkloster Scheyern, eine Grabkapelle als Grablege für das Königshaus zu erbauen. Das Projekt scheiterte daran, dass im Vorfeld von Rom bestimmt



Foto: Bayerische Schlösserverwaltung

Mit Marie von Preußen (1825 bis 1889), der Ehefrau Maximilians II., sehen wir die dritte protestantische Königin von Bayern.

wurde, dass für die evangelische verstorbene Königin kein Trauergottesdienst abgehalten werden dürfe. 1857 wurde der Sarg der Königin in die St. Bonifaz-Kirche, vom König zu seiner Grablege bestimmt, überführt. Der Sarg durfte aber nicht durch die katholische Kirche getragen werden. So wurden die Stufen am Kirchenportal abgetragen und der Katafalk durch eine Öffnung in der Außenmauer in die Gruft geschoben.

Fast 150 Jahre ruhte Königin Therese von Bayern in ihrer Gruft unter dem Sarkophag Ludwigs I. Um das Jahr 2000 gab es Überlegungen, Königin Therese umzubetten. Dafür stark gemacht hatten sich sowohl Pater Augustinus Bauer, der Pfarrer von St. Bonifaz, als auch der evangelische Regionalbischof Martin Bogdahn. Dieser fragte im Haus Wittelsbach an, ob die protestantische Königin nicht aus ihrer „herabwürdigenden Lage“ befreit werden könnte. Der Bischof fand Gehör und es begann die Planung für eine Umbettung der Königin.

Am 12. November 2002 war es dann soweit: Thereses inzwischen stark beschädigter Zinksarg wurde in aller Stille und ohne großes Protokoll aus der Gruft hochgeholt und in einen eigens angefertigten Marmorsarkophag gelegt, der in der Rückwand hinter dem Königssarkophag eingelassen wurde. Der evangelische Landesbischof Johannes Friedrich und Odilo Lechner, der Abt von St. Bonifaz, segneten die neue Grablege der Königin. Das Haus Wittelsbach hatte zwei schlichte grüne Kränze bringen lassen. Franz Herzog von Bayern, der Chef des Hauses Wittelsbach, verfolgte die Zeremonie, zu der 15 Mitglieder des königlichen Hauses gekommen waren. Es sei doch eine

„recht unschöne Situation“ gewesen, sagte der Herzog, wie seine Vorfahrin bestattet gewesen war.

„Die Königin ist rehabilitiert“, freute sich der Landesbischof Johannes Friedrich. Es ehre die Nachfahren des Königs, dass sie Königin Therese „in einer Zeit, in der sich das Verhältnis von Protestanten und Katholiken grundlegend geändert hat, posthum Gerechtigkeit widerfahren lassen.“

III. Die Hohenzollernprinzessin aus Berlin – Königin Marie von Bayern

Prinzessin Marie Friederike Franziska Auguste Marie Hedwig von Preußen (* 15. Oktober 1825 Berlin; † 17. Mai 1889 im Schloss Hohenschwangau) wurde durch Heirat mit dem späteren König Maximilian II. Joseph (1811–1864) im Jahr 1842 später Königin von Bayern und Mutter von zwei Söhnen.

Die evangelische Marie aus der Dynastie der Hohenzollern hatte eine bedeutende Ahnenreihe aufzuweisen. Sie kam aus der Familie König Friedrich II. von Preußen, den man den Großen nennt. Ihr Großvater war Friedrich Wilhelm II. von Preußen (1744–1797). Aus dessen zweiter Ehe mit Friederike von Hessen-Darmstadt stammte Marias Vater Wilhelm (1783–1851). Marias Mutter war Prinzessin Marianne von Hessen-Homburg (1785–1846), Tochter des Landgrafen Friedrich V. von Hessen-Homburg und seiner Ehefrau Caroline von Hessen-Darmstadt (1746–1821).

Mit 29 Jahren beschloss Maximilian, Kronprinz von Bayern, sich mit der 15-jährigen Marie von Preußen zu vermählen. Die Verlobung im Januar 1840 musste allerdings verschoben werden,

weil Marie zu diesem Zeitpunkt an Märsen erkrankt war. Bevor an die Hochzeitsfeier gedacht werden konnte, stand noch ein anderes Fest ins königlich preußische Haus: die Konfirmation der Prinzessin. Zur großen Freude der ganzen Familie reiste der katholische Kronprinz von Bayern zur Konfirmation seiner Braut nach Fischbach in Schlesien, dem Sommersitz der hessischen, preußischen und russischen Verwandtschaft. Über die Konfirmation schrieb Schelling, bei dem der Kronprinz einst studiert hatte: „Welch eine Thatsache, dass der Erbe des bayerischen Thrones bei dem öffentlichen aus innerstem Herzen abgelegten Religionsbekenntnis der evangelischen Prinzessin, seiner Braut, nicht als gleichgültiger und kalter sondern als theilnehmender selbstbewegter Zeuge zugegen war!“

Die feierliche Vermählung fand am 5. Oktober 1842 im königlichen Schloss in Berlin statt. Bei der evangelischen Prokurativtrauung in Berlin kniete an der Seite der Braut ihr Vetter Wilhelm Prinz von Preußen – der spätere Kaiser Wilhelm I. – als Vertreter des bayerischen Bräutigams.

Sieben Tage nach der evangelischen Trauung wurden Marie und Maximilian in der Allerheiligen-Hofkirche in München von Erzbischof Lothar Anselm von Gebattel getraut. Nun begann eine Ehe, die durchaus einem Gleichklang der Seelen glich. Drei Jahre nach der Vermählung kam Erbprinz Ludwig zur Welt, in den Revolutionswirren von 1848 Prinz Otto. Da Maximilian II. wegen seines angeschlagenen Gesundheitszustandes oft in Italien weilte, schrieb er seiner Frau 243 Briefe.

Königin Marie wurde in Bayern zur Sympathieträgerin. König Ludwig I. nannte sie, die einzige seiner Schwiegertöchter, die eine Bayerin geworden ist. Marie war überzeugt, dass es eine der wichtigsten Aufgaben der Zeit sei, einer zunehmenden Armut im Land entgegenzuwirken. Marie förderte tatkräftig die evangelische Gemeinde in München, war an der schnellen Entwicklung der „Inneren Mission“ und der Ansiedlung der Diakonissen federführend und es kam zur Gründung vieler Hilfsvereine. Die Königin trat für die Abschaffung der Kinderarbeit ein, was allerdings zu jener Zeit an dem „heiligsten Recht“ der Eltern in der Verfügung über ihre Kinder scheiterte. Das strahlende Glück zerbrach jäh am 10. März 1864. König Maximilian II. lag auf der Totenbahre. Nur 22 Ehejahre waren dem Paar beschieden und Marie wurde mit 39 Jahren Witwe.

Marias Witwensitz wurde Schloss Hohenschwangau. Was sie dort sehr vermisste, das waren ein evangelischer Pfarrer und ein evangelischer Gottesdienst in unmittelbarer Nähe. Marie hielt sich damals oft in Elbigenalb, dem sogenannten Residenzdorf der Königin, auf und schloss sich dort dem Lechtaler Priester Georg Lechleitner an. Er gab ihr Religionsunterricht nach katholischem Verständnis und gewann großen Einfluss auf sie. Im Oktober 1874 besuchte sie Dr. Daniel von Haneberg, Bischof von Speyer, in Hohenschwangau. Die Gespräche mit den geistlichen Herren scheinen endgültig dafür ausschlaggebend gewesen zu sein, dass sich die Königin entschloss, zu konvertieren. Als Tag ihrer Konversion wählte sie ihren 32. Hochzeitstag, den 12. Oktober 1874 – der zugleich der Namenstag ihres verstorbenen Gemahls war, und zwar in der Pfarrkirche von Waltenhofen in der Gemeinde Schwangau. Am 28. Oktober stimmte Papst Pius IX. der Konversion zu.

König Ludwig II. missbilligte den Schritt seiner Mutter, sein Bruder Otto, der in Waltenhofen anwesend war, nannte es, „eine rechte Gnade von Gott! Die Mutter war gleich nach dem

Übertritt heiter und man sah ihr die innere Zufriedenheit u. Seelenruhe gleich an! – Gott segne sie immerdar!“

Zwei Tage nach der Konversion, am 22. Oktober, vollzog der Bischof von Augsburg, Pankratius von Dinkel, die Firmung der Königin. Ihre Firmpatin war Ludovika, Gemahlin von Herzog Max in Bayern. Traurig reagierte in Berlin Kaiser Wilhelm I., nachdem ihn Marie von ihrem Schritt unterrichtet hatte. Der Kaisers Antwortbrief hat zwei Schwerpunkte. Im ersten spricht er von der evangelischen Familientradition und im zweiten Teil geht es um den gewählten Zeitpunkt der Konversion mitten im Kulturkampf.

Marie hatte sieben Jahre wegen der Konversion mit sich gerungen und auch immer wieder mit dem evangelischen Oberkonsistorialrat Dr. Burger in München das Gespräch gesucht. Als sie nach vielen Jahren die Konversion rückgängig machen wollte, beschied ihr Dr. Burger, dass man das „Bekenntnis nicht wechseln könne wie ein Hemd.“

Nach ihrer Konversion wurde Marie Mitglied der Rosenkranz-Bruderschaft, des Gebetsapostolates, der Corpus-Christi-Bruderschaft, des Ingolstädter-Meißbundes. Sie ließ sich in die Bruderschaft der Sieben Schmerzen Mariä aufnehmen. „Schmerzensmutter“ nannte sie das bayerische Volk, als sie nach Altötting pilgerte, um in der Gnadenkapelle vor der Herzurne ihres geliebten Sohnes Ludwig zu beten.

Am 18. Mai 1889 schloss Königin Marie für immer die Augen, drei Jahre nach dem tragischen Tod ihres Sohnes Ludwig II. In ihrem Testament hatte sie bestimmt, dass sie im schmucklosen Kleid des Dritten Ordens vom Heiligen Franziskus mit dem Rosenkranz in der Hand bestattet zu werden wünsche.

Am 21. September 1889 berichteten die Zeitungen ausführlich von der Überführung des Herzens der Königinmutter Marie von Bayern nach Altötting, die Prinzregent Luitpold angeordnet hatte. Die Silberurne dort trägt das Wappen Bayerns, überragt von der Königskrone und ist geziert mit einem Kranz von Alpenrosen und Edelweiß. Die Herzen der evangelischen Königinnen von Bayern blieben in München.

Exkurs: Die Habsburger Prinzessin aus Wien – Königin Marie Theresen von Bayern

Marie Theresen Henriette Dorothea, Erzherzogin von Österreich-Este und Prinzessin von Modena (* 2. Juli 1849 Brünn; † 3. Februar 1919 Schloss Wiltenwart) war die einzige katholische bayerische Königin. 1868 wurde sie die Gemahlin von Prinz Ludwig von Bayern (1845–1921), dem späteren König Ludwig III. von Bayern (1913–1919). Mit 68 Jahren erst wurde sie dann Königin von Bayern und somit die von vielen lang ersehnte katholische Landesmutter. Dem Königspaar wurden 13 Kinder geboren.

Marie Theresen war ihrer Abstammung nach gleich in mehrfacher Hinsicht Habsburgerin. Ihre Mutter war Elisabeth, Erzherzogin von Österreich (1831–1903), ihr Vater Ferdinand Erzherzog von Österreich-Este, Prinz von Modena (1821–1849), der im Jahr der Geburt von Marie Theresen einer Typhusepidemie zum Opfer fiel. Durch die zweite Vermählung ihrer Mutter mit Erzherzog Karl Ferdinand (1818–1874) bekam Marie Theresen die Halbgeschwister Christine, die spätere Königin von Spanien, und die Erzherzöge Friedrich, Karl Stephan und Eugen. Am 5. November 1921 wurde das tote Königspaar nach einem 51-jährigen Treuebund in der Wittelsbacher Fürstengruft im Dom zu Unserer Lieben Frau in München beigesetzt. □

Kardinal-Wetter-Preis 2019 in Regensburg

Markus Weißer (33) wurde am 20. November 2019 in Regensburg mit dem Kardinal-Wetter-Preis der Katholischen Akademie in Bayern ausgezeichnet. Der Theologe erhielt die Auszeichnung bei einer abendlichen Akademischen Feier in der Universität

Regensburg für seine Dissertation mit dem Titel „Der Heilige Horizont des Herzens. Perspektiven einer trinitarischen Soteriologie im Anschluss an Karl Rahner“. Der Preis ist mit 1500 Euro dotiert.

Laudatio auf den Preisträger

Erwin Dirscherl

Es ist für mich eine besondere Freude und Ehre, bei der heutigen Verleihung des Kardinal-Wetter-Preises der Katholischen Akademie in Bayern in unserer Universität die Laudatio übernehmen zu dürfen. Es gibt kaum eine Aufgabe, die ein Doktorvater lieber übernehmen würde.

Die herausragende Dissertationsschrift von Markus Weißer mit dem Titel „Der heilige Horizont des Herzens“ ist ein höchst eigenständiger und origineller Entwurf einer trinitätstheologisch entfaltenen Soteriologie, die den universalen Heilswillen Gottes unter besonderer Würdigung der Leiblichkeit des Menschen zum Strukturprinzip der Dogmatik macht. Durch seine umfassende, auch in den Anmerkungen breit belegte Kenntnis der Schriften Karl Rahners, gelingt es Markus Weißer zudem, einen substantiellen und sehr innovativen Beitrag zur immer noch lohnenden Erforschung dieses bedeutenden Theologen des 20. Jhs. zu leisten.

Die argumentativ, stilistisch und formal in jeder Hinsicht überzeugende, leidenschaftlich und zugleich differenziert argumentierende Arbeit verdient höchstes Lob und wurde deshalb mit summa cum laude bewertet. Die Arbeit macht Lust auf Karl Rahner, so hat es ein Kollege formuliert, und zeigt, dass die Dogmatik eine dialogfähige Disziplin ist, die sich besonders von der Bibel und der Exegese, aber auch von der praktischen Theologie inspirieren lässt und in diese Bereiche fruchtbar hineinzuwirken vermag. Und sie zeigt das Spezifikum der Theologie auf beste Weise, weil die Frage des Menschen nach Gott im Zentrum steht und um deren Bedeutung angesichts der Biblischen Offenbarung und der heutigen Situation des Menschen gerungen wird.

Die Rezension von Christoph Theobald aus Paris in der Theologischen Revue und erste Rezensionen zeigen, dass die Dissertation schon kurz nach ihrem



Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Regensburg, hielt die Laudatio auf den Preisträger

Erscheinen in der aktuellen Debattenlage Beachtung findet. Denn dieser Entwurf taugt auch als dogmatische Fundierung der Theologie von Papst Franziskus und seiner Rede von der grenzenlosen Barmherzigkeit Gottes, die zu leben unserer Freiheit und Verantwortung aufgegeben ist, wenn wir den Menschen nicht nur im Glücken, sondern auch im Scheitern ihres Lebens gerecht werden wollen. Darüber hinaus wird deutlich, dass Rahners Transzendentaltheologie zutiefst daran interessiert ist, die jeweils einzigartige Beziehung des/der Einzelnen zu Gott im konkreten, alltäglichen und auch liturgischen Leben zur Geltung und zur Sprache zu bringen, ohne dabei das Verbindende

zwischen allen Menschen zu vernachlässigen. Das uns alle Verbindende je neu zu finden ist die aktuelle Herausforderung in Kirche und Gesellschaft. Diese Suche fordert dazu heraus, dass wir uns auf das Wesentliche des menschlichen Lebens und auf die Not unserer Zeit besinnen, denn so Rahner: Wir wohnen alle in dem einen Leib, der unsere Welt ist.

Die konsequent theozentrische Ausrichtung erweist sich bei Markus Weißer als befreiend für das Verständnis einer Soteriologie, die von universaler Offenheit geprägt ist, sich von einer Sündenfixiertheit löst und sich auf das Geheimnis Gottes radikal einlässt. Diese Doktorarbeit ist ein erstaunlich ausgereifter Versuch, von der „Mutter aller Dogmen“ (Gott will das Heil aller Menschen) her eine trinitarische Theologie zu entwerfen. Der Titel: „Der Heilige Horizont des Herzens“ lässt schon spürbar werden, dass die Gottesbeziehung den Menschen im Zentrum seiner leibhaftigen und geschichtlichen Existenz berührt und die Eröffnung des transzendentalen Horizontes bei Rahner auf die Öffnung des menschlichen Herzens für Gott, den Nächsten und die Welt zielt. Die heilvolle Präsenz Gottes in der Schöpfung von Anfang an bis hin zum verheißenen Ende, in dem Gott alles in allem sein wird (1 Kor 15,28), steht im Zentrum und wird konsequent entfaltet. Weißer verknüpft das Ernstnehmen der objektiven Erlösung, dass Gott sich in Christus und im Hl. Geist all unserem Tun zuvorkommend universal in die Nähe der Menschen begeben hat, auf originelle Weise mit der Sakramententheologie Rahners. So gelingt es ihm in sehr nachvollziehbarer Weise, die Heilsbedeutung der Leiblichkeit, der Intersubjektivität und Solidarität in ihrer geschichtlichen Dramatik so zu markieren, dass eine Vermittlung von transzendentaler und heilsgeschichtlicher Dimension überzeugend herausgearbeitet werden kann und die Grenzen zwischen phänomenologischen, differenzhermeneutischen und transzendentalen Ansätzen in der Systematik relativiert werden.

Die Begriffe Theozentrik – Universalität – Dynamik prägen das theologische Denken des Verfassers und führen gleichzeitig zu einer begründeten Verbindung von Dogmatik und Ethik. Es gehört zum heilvollen Leben des glaubenden Menschen, sich mit der bleibenden Unbegreiflichkeit Gottes je neu auseinander zu setzen und sich ihm auch angesichts dieses Phänomens radikal

anzuvertrauen und in der Hoffnung zu überlassen. So wird auf überzeugende Weise die soteriologische Bedeutsamkeit einer Rede von der Unbegreiflichkeit Gottes und der Transzendentaltheologie insgesamt herausgestellt. Denn Erlösung bedeutet auch, mit den bleibend offenen Fragen und der Ambivalenz unserer Existenz, mit Schuld und Leid leben zu können und nicht daran zu Grunde zu gehen. Weil der Glaube und das Leben des Menschen über die Fragen rationaler Begründbarkeit im engeren Sinne hinausreichen, werden die Erfahrbarkeit, Spürbarkeit und Leibhaftigkeit des Heils immer wieder herausgestellt. Die Soteriologie erhält eine mystagogische Dimension, die im Leben des Menschen Spuren hinterlässt, weil die Beziehung zum Anderen und zu Gott uns unter die Haut geht.

Solche Spuren hinterlässt auch die Dissertation von Markus Weißer nach ihrer Lektüre, die nicht nur theologisch, intellektuell, sondern auch spirituell in jeder Hinsicht herausfordert und aufzeigt, dass die Theologie von Karl Rahner in ihrer prophetischen Weite noch lange nicht ausgeschöpft und zu Ende diskutiert ist. Heute sind wir in der glücklichen Lage, nicht nur mit den

Die Begriffe Theozentrik – Universalität – Dynamik prägen das theologische Denken des Verfassers und führen gleichzeitig zu einer begründeten Verbindung von Dogmatik und Ethik.

Spuren von Dr. Markus Weißer konfrontiert zu sein, sondern mit ihm selbst und seiner leibhaftigen Präsenz.

Lieber Markus, ich gratuliere Dir sehr herzlich zu diesem Preis und freue mich mit Dir! Ich freue mich auch darüber, dass Du der Theologie mit Deinem gerade begonnenen Habilitationsprojekt weiter erhalten bleibst und dass ich weiterhin mit Dir in bewährter, wohltuender und bereichernder Zusammenarbeit verbunden sein darf! Und ich freue mich jetzt zusammen mit der Festversammlung auf Deinen Vortrag! □

Fundierung der Theologie von Papst Franziskus

Markus Weißers Doktorvater, Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Regensburg, lobte in seiner Laudatio vor rund 100 Gästen – unter ihnen viele Studierende, der Namensgeber des Preises, Kardinal Friedrich Wetter, und Uni-Vizepräsident Prof. Dr. Nikolaus Korber – die mit summa cum laude bewertete Dissertationsschrift des Preisträgers. Erste Rezensionen und Rezensionen, darunter jene des renommierten Pariser Theologen Christoph Theobald, zeigen an, so der Laudator, dass „dieser Entwurf auch als dogmatische Fundierung der Theologie von Papst Franziskus und seiner Rede von der grenzenlosen Barmherzigkeit Gottes taugt“.

Die heilvolle Präsenz Gottes in der Schöpfung stehe von Anfang an bis hin zum verheißenen Ende im Zentrum und werde konsequent entfaltet.

Sensibilität für die anderen

Markus Weißer wies in seiner Rede dem entsprechend darauf hin, dass einseitige Fixierungen auf Schuld und Sühne nicht weiterführten. Eine umfassende Sichtweise erst lässt das christliche Erlösungsverständnis plausibel werden. Denn aus einer durch Christus vermittelten Freiheit erwächst – wie auch Papst Franziskus immer wieder betone – eine neue Sensibilität für die Anderen.

Der Heilige Horizont des Herzens. Perspektiven einer trinitarischen Soteriologie

Markus Weißer

Aktuelle Fragehorizonte

Wir leben in einem digitalen Zeitalter. Unser Lebenslauf und unsere Facebook-Chronik sollen gefüllt und möglichst lückenlos fortgeschrieben werden. Junge Menschen haben heute beruflich wie privat so viele Möglichkeiten wie nie zuvor und drohen gerade unter der Last scheinbar unbegrenzter Optionen zu zerbrechen. Wofür setzen wir unsere kostbare Zeit ein?

Latenter Rechtfertigungsdruck und Perfektionismus schaffen eine oft grausame Druckkulisse von Leistungsstandards und zeitlicher Optimierung. Das nur schwer greifbare Phänomen des „Burn-out“ gilt bereits als eine Art Volkskrankheit. Ähnlicher Druck entsteht durch Ideale von Werbung, Photo-shop und Instagram. Um ihnen zu entsprechen, gibt man einem Beauty- und Fitnesskult nach. Die Grenzen zwischen gesunder Selbstoptimierung und krankhafter Selbstüberforderung sind dabei fließend. Der Körper wird für viele zum Kultobjekt und Hassobjekt zugleich. Denn Beach-Body, Lifestyle- und Modetrends haben teils gravierende Schattenseiten. Essstörungen und Depressionen, Minderwertigkeitskomplexe und Mobbing sind nicht nur ein Thema an Schulen, sondern in unserer gesamten Gesellschaft.

Wer viele Entfaltungsmöglichkeiten und Potentiale hat, muss diese doch



Dr. Markus Weißer ist der Preisträger im Jahr 2019.

möglichst optimal nutzen, heißt es. Was mit der vermeintlich optimierten Förderung in Kindergarten oder Schule beginnt, findet seine Analogie in der Lebens- und Freizeitgestaltung. Man lebt vom jeweils nächsten Event und jagt von Selfie zu Selfie, um das Album

des Lebens auszufüllen. Man will am liebsten *alles* in diesem Leben einholen, nicht nur leben, sondern *erleben*.

Sind wir nicht geradezu verpflichtet zum Konsum und Genuss an der Tafel des Lebens, bevor das Verfallsdatum der scheinbar unbegrenzten Köstlichkeiten abgelaufen ist? Wer dies nicht tut, nicht will oder einfach nicht kann, gilt im jugendlichen Jargon auch gerne als „Opfer“.

In der Vielfalt dieser Phänomene spiegelt sich eine Angst des Ungenügens und des Versagens angesichts des Möglichen oder Unmöglichen. Sie ist charakteristisch für eine immer schneller beschleunigende, reizüberflutete und funktionalisierte Welt der Komparative. Immer mehr, immer höher, schneller, weiter, effektiver. Körperlich, zeitlich, beruflich: Optimierung und Wachstum.

Die Angst des Ungenügens und Versagens wirft die Frage auf, wie all die hohen Erwartungen mit uns und unseren Schwächen versöhnt werden können. Wer oder was fängt uns auf, wenn wir hinter den gesellschaftlichen oder moralischen Idealen zurückbleiben? Worin liegen Sinn und Ziel unseres Lebens, das so selten ein ideales ist? Was kann es erfüllen, wenn es nicht vergeblich sein soll? Was trägt uns in Freude und Hoffnung, Trauer und Angst? Was trägt uns – über unsere Grenzen und die Grenze des Todes hinaus?

Der Mensch ist ein fragendes und fragwürdiges Wesen. In Zeiten künstlicher Intelligenz und maschineller Perfektion wird die vermeintliche menschliche Unzulänglichkeit umso drängender bewusst. Was oder wer rechtfertigt mich und mein Dasein und welchen Ansprüchen soll es genügen?

Das Christentum hätte ein erlösendes Evangelium, eine frohe und befreiende Botschaft für die bedrückenden Ängste unserer Zeit. Aber man scheint nicht in der Lage, es angemessen zu kommunizieren. Für viele Menschen ist das christliche Verständnis von

Erlösung heute kaum nachvollziehbar. Und genau darauf zielt heutige Soteriologie.

Soteriologie – worum es dabei geht

Alle Dogmen des Christentums lassen sich letztlich auf *eine* ursprüngliche Grunderfahrung zurückführen: Die feste Überzeugung der Urgemeinde, dass Gott selbst sich *durch* seinen Christus für *uns* in der Geschichte offenbart hat, um uns *in* seinem Geist auf den Weg des Lebens, d.h. der Liebe und Gemeinschaft mit ihm zu führen. Auf diesem Kern gründet die Fixierung und Tradierung des Evangeliums. Darauf basieren alle dogmatischen Aussagen der ersten Konzilien sowie die Argumentationen der Kirchenväter.

In Zeiten künstlicher Intelligenz und maschineller Perfektion wird die vermeintliche menschliche Unzulänglichkeit umso drängender bewusst.

Bei der Entfaltung und Entwicklung der zentralen Glaubensinhalte steht die Soteriologie immer im Zentrum. Die in ihrer konkreten Gestalt unerwartete und überwältigende Erfahrung des Erlösens Gottes durch Jesus, den Messias, wird in der realen Präsenz seines Geistes gleichsam zur Mutter aller Dogmen.

Die Soteriologie versteht sich dabei als erhellende Rede vom Heil, von der σωτηρία des Menschen durch Gott. Der griechische Begriff σωτηρία kann Heil, Rettung, Erhaltung, Wohlergehen, Sicherheit, Dauer, Bestand etc. umschreiben. Das Verbum σωζειν hat entsprechende Konnotationen: gesund machen, retten, wiederherstellen, am Leben erhalten, glücklich ans Ziel oder nach Hause führen und bewahren.

Aus biblischer Sicht ist der sich offenbarende und in seiner Liebe schenkende Gott selbst das Leben, die rettende und erfüllende Vollendung seines Geschöpfes. Das heißt, Gott selbst ist das Heil des Menschen. Karl Rahner weist zu recht darauf hin, wenn er schreibt: „Von daher ist an sich die ganze Theologie der Heilsgeschichte, von der die Lehre von ‚Gott an sich‘ – Theologie schlechthin – gar nicht adäquat abgehoben werden kann, Soteriologie.“ Sie sollte daher auch „nie auf eine bloße Lehre von der Sündenvergebung allein eingeschränkt werden.“ Die Rede von Erlösung und Vollendung ist kein einzelner Traktat neben anderen, sondern der rote Faden, der alle Teilbereiche der Dogmatik miteinander verbindet.

Erlösung betrifft *nicht* nur Sünde und Schuld – das wird erst in der westlichen Theologie seit Augustinus das absolut dominante Thema, das alles andere überlagert. Seitdem denkt man nur noch in juristischen Kategorien von schuldig und unschuldig – eben typisch römisch.

Erlösung betrifft primär die Not und das Leiden der Menschen und muss dafür sensibel sein. Sie betrifft *alle* Dimensionen des Menschseins, negative und positive. Oft reden wir nur über eine Erlösung von..., Befreiung von..., also über das Negative. Aber was ist eigentlich mit dem positiven Ziel? Die Theologie spricht hier vom Heil, also von der Rettung, Bewahrung und Erhaltung dessen, was gut ist und unser Leben wertvoll macht. Die Vollendung dessen, was jetzt vielleicht noch unheil ist. Was wird aus unseren Beziehungen über den Tod hinaus? Was verleiht unserer Freundschaft, Treue, Liebe usw. Bestand? Was vollendet sie?



Zum Gruppenfoto versammelten sich (v.l.n.r.) Laudator und Doktorvater Erwin Dirscherl, Akademedirektor Achim Budde, Markus Weißer, Kardinal Friedrich Wetter und Dekan Thomas Schärtl-Trendel.



Begrüßung: Prof. Dr. Thomas Schärfl-Trendel, Dekan der Fakultät für Katholische Theologie an der Universität Regensburg.



Grußwort für die Universität Regensburg: Vizepräsident Prof. Dr. Nikolaus Korber, Professor für Anorganische Chemie.



Grußwort für die Diözese Regensburg: Domdekan Prälat Johannes Neumüller.

Die Vollendung der gesamten Schöpfung steht immer noch aus, darauf weist das Judentum uns zurecht immer wieder hin. Paulus weiß noch darum, dass die gesamte Schöpfung seufzt und in den Wehen liegt. Auch für Christen ist nicht einfach schon alles Friede, Freude, Eierkuchen... Die oft so triumphalistische Predigt, dass mit Jesu Kreuzestod alles schon erlöst sei, ist zynisch gegenüber allen, die heute noch leiden – das hat J. B. Metz zurecht betont.

Die oft so fromm anmutende Fixierung des christlichen Erlösungsglaubens auf Kreuz, Sünde und Schuld ist eine fatale Verengung des westlichen Erlösungsverständnisses, die Wesentliches ausblendet: Schon im Leben und in der Verkündigung Jesu ereignet sich eine Befreiung und Erlösung: In der Begegnung mit Jesus und seiner Botschaft, die ihn zwar ans Kreuz führt, aber sich nicht auf dieses Kreuz reduzieren lässt.

Jesus vermittelt eine Beziehung zu Gott, indem er die universale Liebe, die Gott ist, schon hier und jetzt erfahrbar, leibhaftig spürbar werden lässt. In der Zuwendung zu den Armen, in der Vergebung und Versöhnung, im gemeinsamen Feiern, Essen und Trinken, in der Pflege von Kranken und Sterbenden. Darin wird Gott als Dynamik der Liebe erfahrbar und unter uns neu wirksam – auch wenn ihre Erfüllung noch aussteht. Zugleich zeigt sich, wie weit diese Liebe wirklich trägt: Stark wie der Tod ist diese Liebe, die nun jeden Menschen persönlich anspricht.

Die Zusage Gottes – sein Wort – ist durch Christus mit dem Schicksal jedes Menschen auf immer und ewig verbunden. Durch das Schicksal dieses *einen* Menschen spricht Gott *alle* Menschen *als* Menschen an: Er wird durch ihn erfahrbar, spürbar präsent, inmitten unserer menschlichen Fragen und Sorgen, Not und Schuld. Papst Franziskus erinnert uns an diesen zentralen Kern des christlichen Glaubens: „Zuerst möchte ich jedem die erste Wahrheit sagen: ‚Gott liebt dich.‘ Wenn du das schon mal gehört hast, egal, ich möchte dich daran erinnern: Gott liebt dich. Zweifle nie daran, egal, was dir in deinem Leben passiert. Egal in welcher Lebenslage du dich befindest, du bist unendlich geliebt.“ (Christus vivit, Nr. 112)

Dieses menschengewordene Wort Gottes, seine Zusage, zielt darauf, dass wir uns und unser Leben verwandeln lassen. Die Wandlung betrifft bei der sonntäglichen Eucharistie nicht nur die Bedeutung von Brot und Wein, sondern auch die Gemeinde, uns selbst. Es geht um einen neuen Lebenswandel und ein Bewusstsein, aus dem heraus wir leben und uns befreit für andere einsetzen.

Die westliche Theologie fixiert sich im Laufe der Zeit auf eine Bilanzierung von Sünde und Schuld und entwickelt daraus Theorien, die allmählich eine fatale Eigendynamik entwickeln. Dieses Denken verzerrte zunehmend das christliche Gottesbild. Plötzlich muss eine Schuld bei Gott bezahlt werden, biblische Motive werden völlig aus dem Zusammenhang gerissen und mit rechthlichem Denken vermischt. Luther fragt sich verzweifelt: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? Und Friedrich Nietzsche fragt irgendwann leider zu Recht, was für ein perverser Glaube das eigentlich sei, wenn Gott unbedingt Christi Blut sehen will, um sich mit uns zu versöhnen.

All das entspricht aber gar nicht den Texten und der Botschaft der Bibel, wenn man alte Motive wie Opfer, Sühne etc. nicht aus ihrem Zusammenhang reißt, sondern im Kontext des Kultes Israels liest und versteht. Sühne hat nichts mit Vergeltung zu tun wie im germanischen Recht, sondern ist eine von Gott selbst geschenkte Möglichkeit des

Zum Hintergrund

Kardinal Friedrich Wetter, der Namensgeber des Preises, war von 1982 bis 2008 als Erzbischof von München und Freising zugleich Protektor der Katholischen Akademie in Bayern, die ihm durch die Stiftung des nach ihm benannten Preises dafür dankte. Seither wird er jedes Jahr für theologi-

sche Dissertations- oder Habilitationsschriften verliehen. Die Vergabe des mit 1.500 Euro dotierten Preises erfolgt nach enger Absprache zwischen der Akademie und den katholischen Fakultäten und Instituten an den bayerischen Universitäten.



Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde (li.) verlieh zum ersten Mal einen Kardinal-Wetter-Preis. Er verlas

die Urkunde und übergab sie an Dr. Markus Weißer, der auch einen Scheck in Höhe von 1500 Euro erhielt.

Neuanfangs – analog zu unserem Bußsakrament. Will Gott Blut sehen? Nein! Blut kann nach dem Verständnis des AT gar nicht geopfert werden. Eine genaue Analyse der Motive zeigt das ganz deutlich. Vielleicht wird aber auch in diesem Rahmen schon deutlich, warum ich die Rekonstruktion des biblischen, jüdisch-christlichen Gottesverständnisses für *die* zentrale Aufgabe christlicher Soteriologie halte und warum ich in meiner Arbeit vor allem bei einer präzisen Analyse dieser sperrigen und heute dringend erläuterungsbedürftigen Motive Opfer und Sühne ansetze, die in Liturgie und Lehre (leider) nach wie vor dominieren.

Die westliche Theologie fixiert sich im Laufe der Zeit auf eine Bilanzierung von Sünde und Schuld und entwickelt daraus Theorien, die allmählich eine fatale Eigendynamik entwickeln.

Das Kreuz ist kein Erlösungsmechanismus. Auf so eine Idee kommt nur, wer den Kreuzestod Jesu von seinem Leben und seiner Botschaft völlig isoliert und die alttestamentlichen Motive, die zur Deutung seines Todes im Neuen Testament herangezogen werden, nicht mehr versteht. Die Aufarbeitung biblischer Grundlagen ist angesichts ihrer fatalen Rezeptionsgeschichte essentiell notwendig.

In Jesus begegnet die bedingungslose Liebe des göttlichen Vaters, die sich an freie Adressaten wendet. Sie kann abgelehnt werden. Liebe zwingt nicht. Und doch zeigt sich ihre Macht, weil diese Liebe – Gott selbst – letztlich den längeren Atem hat als Hass, Gewalt und Vernichtung. Die gesamte Existenz Jesu

wird zum Zeichen einer ebenso grenzenlosen wie siegreichen Liebe. Ein Zeichen und Werkzeug Gottes, das nicht mehr übersehen werden kann – wie auch immer man sich dazu verhält. Es ist eine universal offene Einladung, sich von dieser Liebe berühren und verwandeln zu lassen, die uns unter die Haut geht, mitten ins Herz. Es wäre die primäre Aufgabe der Kirche, die Spürbarkeit und Tragweite solcher Liebe zu transportieren: Vermittler, nicht Kontrolleure der Gnade zu sein, wie Papst Franziskus völlig zu Recht betont (vgl. EG 47).

Perspektiven einer trinitarischen Soteriologie

Nur grob seien drei Perspektiven skizziert, die sich im Anschluss an Karl Rahner entfalten lassen:

a) Im soteriologischen Zentrum steht das Mysterium schlechthin, das Heilige Geheimnis unserer Existenz, in das hinein sich der Mensch gelassen und gelöst – erlöst – loslassen kann und letztlich loslassen muss. Damit verbunden ist ein existentieller Exodus, ein Auszug in glaubender und liebender Hoffnung auf Gott hin, den Ursprung und das Ziel allen Lebens. Denn der biblische Gott sprengt die selbstgemachten Götzen unserer Egoismen und Projektionen. Er unterwirft sich weder der menschlichen Vorstellung noch lässt er sich in das Koordinatensystem gegenständlichen Zugreifens und Begreifens einordnen. Nur die nüchterne Wahrnehmung und aktive Annahme des unverfügbaren Mysteriums, das (scheinbar) stumm über uns waltet, lässt uns wahrhaft frei werden, um das Mögliche zu tun und das Unmögliche Gott zu überlassen. Ein Gott, der nach dem Zeugnis Jesu als barmherziger Vater jeden Menschen abgrundtief liebt und seine Sonne aufgehen lässt über Gut und Böse (vgl. Mt 5,43-48). Zur Offenheit



Die musikalische Gestaltung des Abends hatten Franz Günthner (li.) am Piano und Hans Jürgen Huber mit seiner Trompete übernommen.



Zwei Regensburger Theologen im Gespräch: Prof. Dr. Erwin Dirscherl (re.) und Prof. Dr. Christoph Dohmen, Professor für Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments.

für diesen Gott, über den wir nicht verfügen, gehört die liebende Annahme unserer selbst, unserer Grenzen und Begrenzungen, sowie des Nächsten in seiner letzten Unverfügbarkeit. Der Mensch, der offen bleibt für den je größeren Gott, seinen Willen und sein undurchsichtiges Walten, erlangt die höchste Freiheit, die denkbar ist: die innere Freiheit von sich selbst, dem Zwang seiner Ideale, Erwartungen und Eigeninteressen. All dies gelassen loszulassen – auch sich selbst – führt dazu, sich im Vertrauen auf Gott dieser Welt neu zuwenden zu können und die Not des Anderen zu sehen. Es ist eine unkalkulierbare Transzendenz, die uns

Das Ausmaß und die Wirksamkeit göttlicher Liebe begegnet in der Barmherzigkeit des Gekreuzigten.

über uns selbst hinausführt. Nur der sich in diese Transzendenz hinein lassende Mensch überwindet die starren Grenzen seiner angstvollen Selbstbehauptung und seine krampfhaft egozentrikt zugunsten einer gelösten und erlösten Proexistenz: Er ist frei, um für den Anderen da sein zu können. Solche Liebe „macht glücklich; aber nur, wenn sie nicht ihr eigenes Glück sucht“, so Karl Rahner. Sie verlangt einen Exodus des Egos, der nicht Gleichgültigkeit oder resignative Selbstpreisgabe bedeutet, sondern echte Selbstwerdung durch vertrauende, hoffende und liebende Selbsttranszendenz, ohne das Ziel dieser Dynamik schon ausloten zu können. Spätestens im Sterben, das das gesamte Leben schon durchwaltet, wird uns der Absprung ins Bodenlose abverlangt. Die Frage, ob wir uns in diese Unbegreiflichkeit und Unverfügbarkeit loslassen können, ist eine Frage, die sich nicht erst am Ende stellt, sondern bereits mitten im Alltag: Kann ich mich auf den Anderen/das Andere, das Undurchschaubare und nicht Beherrschbare einlassen?

Das Potential einer theozentrischen Soteriologie, die diese offene Transzendenz in die Mitte rückt und die existentielle Bedeutung des biblischen Gottesverständnisses in seiner Tragweite erschließt, ist enorm. Dies führt fast zwangsläufig in eine zweite Perspektive. Denn wer oder was gibt uns eigentlich

die Zuversicht, dass der Weg in den un verfügbaren – Heiligen – Horizont unserer liebenden Hoffnung wirklich glückt?

b) In der **soteriologischen Vermittlung** stellt sich die Frage, ob und inwieweit der Mensch das Wagnis seiner Existenz in Liebe überhaupt eingehen kann. Was berechtigt zu der Hoffnung, dass unsere Selbstlosigkeit sich nicht in totaler Sinnlosigkeit verliert und wir letztlich doch die Dummen sind? Ist der Einsatz unserer Zeit für den Anderen nicht nur Zeitverschwendung? Bringt er nicht nur Leid und Schmerz? Wie ließe sich die Liebe und ihr hoffender Exodus in das un verfügbare Mysterium Gottes rechtfertigen? Was trägt unseren Vertrauensvorschuss, den Glauben an die Erfüllung solcher Liebe? Was oder wer schenkt uns die gelassene Freiheit von uns selbst für echte Proexistenz, ein Dasein-Für? Damit ist der existentielle Zusammenhang zwischen unserer Gottesbeziehung und dem Messias erreicht, der uns die Macht der Liebe, die Gott ist, produktiv vor Augen führt. Das Ausmaß und die Wirksamkeit göttlicher Liebe begegnet dabei in der Barmherzigkeit des Gekreuzigten; aber ihre Tragweite und rettende Kraft ist für uns erst durch die Erfahrung seiner Vollendung in der Auferstehung greifbar. Der eschatologische Heilmittler ist für Karl Rahner jene Existenz, durch die der siegreiche Durchbruch der Herrschaft Gottes endgültig für alle Menschen greifbar, erlösend erfahrbar wird, insofern sie in diesem einen Menschen das Ziel und die Vollendung jedes Menschen erkennen: Ein Leben in der Liebe, die nicht nur Ausgrenzung, Hass und Gewalt, sondern auch die Grenzen des Todes durchbricht. In der Nachfolge Jesu ergibt sich schließlich eine dritte Perspektive.

c) Die **soteriologische Wandlung** im Heiligen Geist, der immer schon als innere Dynamik der gesamten Heilsgeschichte auf die erlösende Selbstoffenbarung Gottes hindrängt. Es ist der Geist des Trostes und der Freiheit, der Liebe und der Suche nach der Ausdrücklichkeit dessen, was im Herzen jedes Menschen immer schon wirksam ist. Der Mensch muss diese existentielle Bestimmung und Ausrichtung auf das geschichtlich greifbare Wort Gottes „nur“ zu einer frei vollzogenen existentiellen Haltung, zur Wirklichkeit seines

Lebens werden lassen. Und zwar im Vertrauen darauf, dass diese unbedingt für uns da sein wollende Liebe tatsächlich alles überwinden kann, wenn wir uns ihr übereignen. Solche Liebe beseitigt zwar nicht die Schuld, das Leid und die Not dieser Welt – obgleich sie diese zu lindern vermag. Aber der Mensch kann in ihr spürbar Hoffnung schöpfen, Beistand mitten im Elend – ein Licht in der Finsternis.

Wer am Geiste Jesu teilhaben will, an seiner befreienden und erlösenden Liebe, der kann nicht anders als sich der Grenzenlosigkeit dieser Liebe anzuvertrauen. Daraus ergibt sich, wie Ch. Theobald betont, eine bestimmte Haltung der Gastfreundschaft als christlicher Lebensstil. Papst Franziskus macht deutlich, dass wir durch die Begegnung – oder Wiederbegegnung – mit der Liebe Gottes „von unserer abgeschotteten Geisteshaltung und aus unserer Selbstbezogenheit erlöst“ werden, um uns selbst zu überschreiten. Diese Haltung weckt in uns neue Sensibilität für die Sorgen und Nöte unserer Mitmenschen (vgl. EG 8 f.).

Das bedingungslose Angenommensein durch eine unbegreifliche Liebe, die allen Menschen zugedacht ist und jeden einzelnen in seiner Unverwechselbarkeit und Einzigartigkeit bejaht, die uns je persönlich anspricht, über uns hinausführt, einen Horizont von Sinn und Hoffnung eröffnet, den wir nicht erst selbst verdienen oder gewährleisten müssen – das dürfte eine zeitlos frohe Botschaft sein, die in einer Leistungsgesellschaft globaler Märkte, zeitlicher Optimierung, funktionaler Nutzenmaximierung und ästhetischer Ideologisierung aktueller denn je ist. Dieses bedingungslose Angenommensein aus reiner Gnade gibt uns die Kraft und die Gelassenheit, unsere kostbare Zeit für andere einzusetzen, sie mit ihnen zu teilen und dabei Beziehungen zu knüpfen, deren unendliches Geflecht in jener unsterblichen Wirklichkeit geborgen ist, die wir stammelnd Gott nennen.

Christliche Erlösung ist dabei kein fertiger Zustand, sondern eine befreiende und ermutigende Dynamik, auf die man sich einlassen muss, um sich selbst immer wieder gelassen loslassen zu können. Eine Haltung, die man nicht „hat“, sondern der man sich je neu anvertrauen muss. Das christliche Verständnis von Erlösung trägt die Signatur der Hoffnung. Aber wie würde Paulus sagen: Ich weiß, worauf bzw. auf wen

ich meine Hoffnung gründe. Es ist also eine begründete Hoffnung, die in der Ostererfahrung und festen Überzeugung gründet, dass die Macht der Liebe – Gott – stärker ist als Hass und Vernichtung, stärker sogar als der Tod. Und dies, meine Damen und Herren, ist und bleibt aus christlicher Sicht die „Mutter aller Dogmen“. □

Zur weiteren Lektüre:

Weißer, Markus: *Der Heilige Horizont des Herzens. Perspektiven einer trinitarischen Soteriologie im Anschluss an Karl Rahner (FThSt 186)*, Freiburg – Basel – Wien 2018.

Weißer, Markus: *Die Frage nach Erlösung als Frage nach Gott. Perspektiven einer trinitarischen Soteriologie*, in: *ZKTh 140* (2018), 244-262.

Presse

Universität Regensburg

Media Relations & Communications

21. November 2019 – Dr. Markus Weißer wurde am 20. November 2019 in Regensburg mit dem Kardinal-Wetter-Preis 2019 ausgezeichnet. (...) Weißers Doktorvater, Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Regensburg, lobte in seiner Laudatio (...) die mit summa cum laude bewertete Dissertationsschrift des Preisträgers. (...) Kardinal Friedrich Wetter, der Namensgeber des Preises, war von 1982 bis 2008 als Erzbischof von München und Freising zugleich Protektor der Katholischen Akademie in Bayern, die ihm durch die Stiftung des nach ihm benannten Preises dafür dankte.

Weidener Tag

30. November 2019 – Die Dissertation von Markus Weißer beschäftigt sich mit nichts weniger als dem inneren Strukturprinzip der gesamten Dogmatik – der Soteriologie. Weißer rekonstruiert kritisch den Sinn traditioneller Erlösungsmotive und verbindet ihn mit einem innovativen Neuzugang. Statt einer Fixierung auf Sünde und Schuld rückt er das Ziel des christlichen Erlösungsverständnisses ins Zentrum – das Heil der Welt.

Reihe Islam (III)

„Der Mensch ist wahrlich ein Verlierer!“ (Sure 103, Vers 2)

Um die koranische Anthropologie ging es beim dritten Vortrag unserer Islam-Reihe mit Prof. Dr. Georges Tamer. Ausgehend von Sure 103, Vers 2 („Der Mensch ist wahrlich ein Verlierer!“) entfaltete der Referent am 29. Januar 2020 Schritt für Schritt das Menschenbild des Koran, das er mit

entsprechenden Belegen illustrierte: Der Mensch ist im Islam kein Abbild Gottes, sondern sein schönes, vernunftbegabtes Geschöpf; er schuldet Gott absolute Hingabe und Ergebenheit, auch wenn er aufgrund der teuflischen Versuchung zu Undankbarkeit und Ungehorsam neigt.

Grundzüge koranischer Anthropologie

Georges Tamer

Die koranische Feststellung, der Mensch sei ein Verlierer, klingt fatal. Ratlose Fragen drängen sich infolge dieser wie eine Verurteilung im Raum der koranischen Offenbarung hallenden Aussage auf: In welchem Sinn ist der Mensch ein Verlierer? In der Regel verliert man im Handel, im Wettbewerb, im Spiel; welche Art von Verlust wird hier gemeint? Geht es um materiellen oder immateriellen Verlust? Wann tritt ein solcher Verlust auf: schon im Diesseits oder erst im Jenseits? Kann der drohende Verlust abgewendet werden, und wenn ja: wie? Kann es dafür Entschädigung geben, und wenn ja, wann und in welcher Form?

Die Aussage entstammt der kurzen, nur aus drei Versen bestehenden Sure 103, *Al-ʿAsr*:

- 1 Beim Nachmittag [oder: Bei der Generation bzw. Epoche]!
- 2 Der Mensch ist wahrlich ein Verlierer,
- 3 nur die nicht, die glauben und gute Werke tun, einander zur Wahrhaftigkeit anspornen und zur Geduld anspornen.

Die ersten zwei Verse sind kurz und gehören offensichtlich zusammen; der dritte Vers ist etwa doppelt so lang wie die beiden ersten Verse zusammen und ist mit großer Wahrscheinlichkeit eine spätere Ergänzung. Die Sure beginnt mit einem Schwur, dessen Gegenstand *al-ʿasr* eine Zeitangabe ist, die entweder „Nachmittag“ oder „Generation, die Epoche“ bedeutet. In 29 Suren, die meisten von ihnen gehören ebenso wie Sure 103 zur frühmekkanischen Phase der Verkündigung, werden solche Schwüre eingesetzt, um darauffolgenden Äußerungen Nachdruck zu verleihen. Am häufigsten wird bei Naturphänomenen und Zeiten, aber auch bei bestimmten Orten geschworen.

Die Forschung vermutet, dass diese –

peldeutigkeit des Schwurgegenstands ist in unserem Zusammenhang weniger relevant als die Tatsache, dass der Verliererstatus des Menschen allgemein durch einen Schwur bei einer Periode, d. h. bei einer die Zeit betreffenden Angabe, bestätigt wird. Damit wird eine weitere bedeutende Seite des vorislamisch-arabischen Hintergrunds des Korans erschlossen. Denn dort herrschte die Überzeugung vor, der Mensch sei unter der umfassenden Herrschaft der schicksalhaften Zeit verloren, ihrer Macht könne kein Mensch entinnen.

Der altarabischen Auffassung zufolge bewirkt die endlose Zeit durch die unaufhaltsame Wiederkehr der Perioden die Zerstörung von Wohnstätten und weiteren Werken menschlicher Zivilisation und bringt den Menschen Unheil und böse Überraschungen, vor allem den Tod. Es ist allein die Zeit, die die Menschen in diesem einzigen Leben zugrunde richtet; ein anderes existiert nicht, wie die im Koran rezipierten Araber behaupteten (Q 45:24):

Sie [die Araber] sagen: „Es gibt nichts anderes als unser Leben hier in dieser Welt. Wir sterben, und wir leben. Es ist allein die Zeit, die uns zugrunde richtet.“ Doch haben sie kein Wissen darüber, sie gehen allein Vermutungen nach. (Übersetzung von Hartmut Bobzin)

Mit dieser und ähnlichen Überzeugungen musste sich die koranische Verkündigung auseinandersetzen, um für ihre neuen Inhalte notwendigen Raum zu schaffen und sie den Adressaten überzeugend zu vermitteln. Vor diesem Hintergrund gilt das hermeneutische Prinzip, dass vieles von dem, was der Koran lehrt, in Interaktion mit seinem vorislamisch-arabischen Kontext entwickelt worden ist und deshalb ohne Berücksichtigung dieses Kontexts nicht begriffen werden kann. In besonderer Weise betrifft dies die koranische Auffassung vom Menschen, dessen Leben und Schicksal im Mittelpunkt der Betrachtung sowohl in der vorislamisch-arabischen Poesie wie auch im Koran steht. Aus diesem Grund betrachten wir im Folgenden kurz das Menschenbild in jener Dichtung.

I. Das Menschenbild

In den vor ihrer Verschriftlichung ab der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts nur mündlich überlieferten Versen und Gedichten wird, soweit ich sehen kann, nicht über den Ursprung des Menschen reflektiert. Die wenig spekulativen Dichter richteten das Augenmerk eher auf die Wirklichkeit, auf die Realität menschlichen Lebens, das ohnehin in der arabischen Wüste des sechsten und siebten Jahrhunderts generell nicht gerade leicht war. Zu den üblichen Unannehmlichkeiten zählten die Wanderung auf der Suche nach Wasser und Nahrung für Mensch und Tier, der dadurch verursachte Bruch menschlicher Beziehungen sowie die Verödung verlassener Wohnstätten. Die verborgene Macht der endlosen Zeit, *ad-dahr*, wurde dafür sowie für die Wechselfälle des Lebens verantwortlich gemacht. Da dagegen der Mensch nichts unternehmen kann, resultiert daraus eine Haltung von Resignation, Hedonismus und Fatalismus. Denn alles im Leben läuft innerhalb dieser perpetuierenden Perioden ab, und das Leben endet mit dem Tod, dessen Termin vorbestimmt ist. So ist die *conditio humana* beschaffen; dem schicksalhaften Diktat der Zeit sind alle Menschen unterworfen, die Früheren wie die Späteren, eine Ausnahme gibt es nicht.

Der Koran hält mit Nachdruck dagegen, indem er die Endlichkeit der Zeit betont: Ebenso wie Gott die Welt samt Zeit schuf, wird er sie am Jüngsten Tag

beenden, der im Koran auch „der Letzte Tag“, *al-yaum al-āhir*, heißt und mithin das Ende diesseitiger Zeit bedeutet. Der Koran wird außerdem nicht müde zu betonen, dass keine andere Macht außer Gott uneingeschränkt über die Entstehung, den Werdegang und das Schicksal eines jeden Menschen im Diesseits und Jenseits verfügt. Die Zeit verliert im Koran ihre Unendlichkeit und ihre Bestimmungsgewalt über die Menschen; sie wird zu Zeitabschnitten: Tagen, Nächten, Tageszeiten, Monaten und Jahren fragmentiert. Deren Wechsel wird stets unmittelbar von Gott bewirkt, ihre immer wiederkehrenden Perioden dienen als Zeichen der göttlichen Macht.

Auf diesen geistigen Zusammenhang wird bei der Entfaltung des koranischen Menschenbildes bezuggenommen. Bei einer Periode, die im Sinne der Generation auf das Menschenleben hinweist, im Sinne des Nachmittags als Gebetszeit fungiert und inzwischen eine der täglichen fünf Gebetszeiten ist, wird geschworen, um zu bekräftigen, dass der Mensch allgemein, d. h. alle Menschen, Verlierer sind. In einer *Ali*, dem Vetter und Schwiegersohn Muhammads und vierten Kalifen, zugeschriebenen Lesart der ersten zwei Verse der Sure steht sogar, dass der Mensch „bis zum Ende der Zeit“ wahrlich ein Verlierer ist.

Der dritte und letzte Vers der Sure 103 bietet einen soteriologischen Ausweg aus der Misere der Menschheit: Diejenigen, die glauben, gute Werke tun und sich gegenseitig zu Wahrhaftigkeit und Geduld anspornen, bleiben vom Verliererstatus verschont. Somit nennt der Koran vier Verhaltensweisen, zu denen die Menschen aufgefordert werden, damit ihr grundsätzlicher Stand als Verlierer invertiert wird. Der Glaube bildet die Grundlage der drei ethischen Handlungen, die im Vers auf den Glauben folgen und tatsächlich aus ihm abgeleitet werden. Die Menschen werden zualterererst zum Glauben aufgefordert; auf dem Glauben basierend sollen sie Gutes tun und sich gegenseitig zur Wahrhaftigkeit und Geduld verpflichten. Nur so können sie nach dem zitierten Vers nicht mehr zu den Verlierern gezählt werden. Dementsprechend lassen sich die Menschen in zwei Kategorien aufteilen: die Verlierer und die ethisch handelnden Gläubigen. Beide Kategorien betrachten wir genauer im Folgenden.

II. Der menschliche Zustand des Verlierers

Zunächst sei erwähnt, dass im Koran kommerziell-theologische Terminologie häufig eingesetzt wird, um theologische Lehren vor allem in Bezug auf die Eschatologie und die damit verbundenen Sanktionen zu vermitteln. Die metaphorische Verwendung von kommerziellen Ausdrücken im theologischen Sinne passt nach Charles Torrey (*The Commercial-Theological Terms in the Koran*, 1892) zur Geschäftsmentalität des Propheten Muhammad und seiner arabischen Adressaten im unmittelbaren Umfeld. Darunter fallen häufig verwendete Marktausdrücke, wie Namen, Verben und Adjektive, die die Tätigkeiten der Abrechnung, Aufzählung, des Wiegens und Abwiegens bedeuten, sowie Stellen, an denen im Koran von Lohn, Belohnung und Verdienst aufgrund von erbrachter Leistung sowie von Rückzahlung geredet wird.

Ebenfalls gehören dazu negative und positive Handelstermini, die einerseits Verlust, Täuschung und unfairen Handel oder andererseits profitablen Verkauf thematisieren. Insgesamt stellt der Koran die Befolgung seiner Lehren, d. h. den Übertritt zum Islam, als gewinnbringenden Handel dar (Q 35:29): Diejenigen, die Gottes Buch vortragen und



Prof. Dr. Georges Tamer, Lehrstuhl für Orientalische Philologie und Islamwissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg

in der Bibel unbekannte – rhetorische Ausdruckweise im Koran in Anlehnung an feierlichen Eidformeln vorislamischer arabischer Wahrsager (*kuhhān*) zur Einleitung ihrer Orakelsprüche verwendet wird. Auch in der vormodernen islamischen Koranglehrsamkeit werden die koranischen Schwüre als Imitation vorislamisch-arabischen Sprachgebrauchs bezeichnet, ein weiteres Indiz für die Selbstverankerung des Korans in seinem arabischen sprachlichen und geistigen Kontext.

Mit dem Schwur bei der Zeitangabe *al-ʿasr* im Sinne des Nachmittags oder der Generation bzw. Epoche wird also die Feststellung, der Mensch sei wahrlich ein Verlierer, bekräftigt. Die Dop-

Lektürekurs



Dr. Katja Thörner
leitete den Lektürekurs.

Dr. Katja Thörner, Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Orientalische Philologie und Islamwissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg, bot wieder einen Lektürekurs zum Thema des Vortrags an. Am 6. Februar

2020 fanden sich besonders interessierte Teilnehmer der Veranstaltung noch einmal in der Akademie zusammen, um anhand intensiver Textarbeit die Grundzüge koranischer Anthropologie noch genauer kennenzulernen.

das Gebet verrichten und von dem spenden, womit wir sie versorgten, heimlich oder offen, erhoffen einen Handel, der besteht. (Bobzins Übersetzung, leicht modifiziert)

Unter den Versen, die von Menschen als Verlierern sprechen, verdeutlicht Q 4:119 in welchem grundsätzlichen Sinne dieser Zustand gemeint ist: Derjenige, der einen Pakt mit dem Satan schließt, ist ein Verlierer. Dieser Gedanke bringt uns zum Beginn der Menschheit zurück.

Der Mensch ist eine Schöpfung Gottes. Als dieser den Beschluss fasst, den Menschen zu erschaffen, teilt er den versammelten Engeln mit, er sei dabei, auf der Erde einen „Nachfolger“ bzw. „Statthalter“ (*ḥalīfa*) einzusetzen. Die Engel missbilligen diese Entscheidung und sagen voraus, dass der Mensch auf Erden Unheil stiften und Blut vergießen wird (Q 2:30). Genauso wie der arabische Ausdruck „*ḥalīfa*“ kann die Aussage der Engel unterschiedlich interpretiert werden; dennoch deutet sie auf eine grundsätzliche Spannung zwischen den beiden Arten der Geschöpfe hin, welche der Teufel (*Iblīs*) offen anspricht. Er widersetzt sich dem Befehl Gottes an die Engel, sich vor dem neugeschaffenen Adam niederzuwerfen, mit einem der Elementenlehre entnommenen naturwissenschaftlichen Argument, er sei höheren Ranges als Adam, da Gott ihn aus Feuer erschaffen habe, während Adam aus Lehm erschaffen wurde.

Für die Materie, aus der Gott Adam erschuf, gibt es im Koran mehrere Bezeichnungen wie z. B. „etwas Anhaftendes“, „*‘alaq*“, (Q 96:2), „Lehm“, „*ṭīn*“, (Q 7:12), „Erde“, „*turāb*“ (Q 3:59), „Ton“, „*ṣalsāl*“ (Q 55:14) oder „klebriger Lehm“, „*ṭīn lāzīb*“ (Q 37:11). Sie alle bedeuten einen irdischen Stoff niederen Wertes. Dennoch hat Gott die Menschen in schönster Gestalt geformt (Q 40:64. Vgl. 95:4). Dass Gott dem Menschen von seinem Geist einhauchte, wird an anderen Stellen erwähnt (Q 15:29. Vgl. 32:9). Die dramatische Szene mit dem Teufel endet mit der göttlichen Erlaubnis, dieser dürfe die Menschen bis zum Jüngsten Tag verführen und irreleiten. Davon macht der Teufel rasch Gebrauch; Adam und seine Frau, die im Koran übrigens nicht mit ihrem Namen genannt wird, unterliegen der Versuchung und essen vom verbotenen Baum. Sie werden aus dem Paradiesgarten auf die Erde hinab vertrieben. Seitdem ist das Menschenleben

von satanischen Prüfungen geprägt; die Menschen befinden sich in allgemeiner gegenseitiger Feindschaft (Q 2:36).

Der Koran führt den Ungehorsam des ersten Ehepaares darauf zurück, dass Adam das Gebot Gottes vergessen hat (Q 20:115). Sein Handeln war also kein absichtlicher Akt des Widerstands oder der Emanzipation, sondern lediglich eine Folge der Vergesslichkeit, der eigenen Schwäche. Aus diesem Grund sah ihm Gott diesen Fehler bald nach (Q 2:37). Von einem Sündenfall nach christlicher Vorstellung kann im Islam nicht die Rede sein. Gegen die menschliche Vergesslichkeit wenden sich wiederholt Gottes Propheten und Gesandte; Muhammad wird im Koran als „mahnender Erinnerer“ bezeichnet (Q 88:21); der Koran bezeichnet sich selbst mehrfach als „mahnende Erinnerung“ (z. B. Q 81:27; 36:69; 3:58).

Als Geschöpf Gottes befindet sich der Mensch nach koranischer Auffassung in einem ontologischen Abhängigkeitsverhältnis zu seinem Schöpfer, dem er sich infolge dessen stets ergeben muss. Die Selbstergebung, arab. *islām*, ist die natürliche Haltung des Menschen gegenüber Gott und die Religion die natürliche Veranlagung des Menschen (*fiṭra*), wie es in Q 30:30 steht: „Richte also nun dein Antlitz auf die Religion als ein Rechtgläubiger! Dies ist die natürliche Art, in der Gott die Menschen schuf! Es gibt keine Abänderung für die Art der Schöpfung Gottes. Dieses ist die gerade Religion. Die meisten Menschen wissen es jedoch nicht.“

In diesem Sinn werden vormuhamedanische Propheten als Sich-Ergebene, *muṣlimūn*, bezeichnet. Erst an späteren Stellen im Koran wird der Begriff *islām* zur Bezeichnung der neuen Religion Muhammads (Q 5:3). Und im Einklang mit dem Alten und Neuen Testament bezeichnet der Koran den Menschen als Knecht bzw. Diener, *‘abd*, Gottes. Alle Geschöpfe einschließlich der Propheten wie Jesus und Muhammad sind Diener Gottes (Q 51:56). Im Falle Jesu wird dies gegen den christlichen Glauben an ihn als Sohn Gottes bekräftigt (Q 4:172).

Die Verbundenheit von Menschen mit dem Teufel äußert sich in bestimmten Haltungen und Handlungen, die unmittelbar zum Verlust führen: So sind Verlierer diejenigen, die den Jüngsten Tag und die damit zusammenhängende Begegnung mit Gott leugnen (Q 10:45. Vgl. 40:78) sowie diejenigen, die bei der

Anbetung Gottes schwanken (Q 22:11). Kain ist ein Verlierer, weil er seinen Bruder tötete (Q 5:30); ebenfalls diejenigen, die den Propheten nicht folgen (Q 7:92) oder von Gottes Vergebung und Barmherzigkeit ausgeschlossen sind (Q 7:149). Der größte Verlust schlechthin ist der Unglaube an Gott (Q 2:121), der sich auch als Leugnung der Zeichen Gottes artikuliert (Q 39:63). In Sure 11, V. 18-24 werden diejenigen, die an Gott nicht glauben, Lügen über ihn verbreiten und andere daran verhindern, an ihn zu glauben der Taubheit und Blindheit bezichtigt; sie haben ihre Seelen verloren und mithin auch alles, was sie sich eronnen haben. Deshalb sind sie im Jenseits diejenigen, die am meisten verlieren. Ihnen werden die Gläubigen, die Gutes tun, gegenübergestellt; sie verweilen ewig im Paradies. Im Gegensatz zu den tauben und blinden Ungläubigen können sie sehen und hören.

Gläubige und Ungläubige können nicht gleichgesetzt werden, genauso wie Gewinner und Verlierer nicht gleichzusetzen sind. Dies ist der zentrale Gedanke, den der Koran hier als Mahnung äußert. Der Unglaube bringt Verlust, der Glaube Gewinn. Der Verlust, auf den es im Koran ankommt, ist primär der geistliche, der während des Menschenlebens beginnt und im Jenseits zur Vollendung kommt. Aufgrund des schon während der koranischen Verkündigung einsetzenden politischen und militärischen Erfolgs der frühen Muslime hat der Verlust im Unglauben auch politische, militärische und materielle Aspekte. Die Ungläubigen verloren zunehmend ihre Macht und Vermögen; die Muslime konnten sich dagegen umfangreicher Gewinne und Beute erfreuen.

III. Zum Glauben aufgefordert

Die Menschen haben an Gott zu glauben, wenn sie nicht zu den Verlierern gehören wollen. Der Glaube, arab. *imān*, bildet das Fundament der neuen metaphysischen und ethischen Sphäre, die durch die koranische Verkündigung gestaltet wird, und steht somit in ihrem Mittelpunkt. Vom Glauben an Gott aus leitet sich der Glaube an die Propheten und ihre Botschaften ab, sowie der Glaube an das Jüngste Gericht. An etwas glauben bedeutet nach koranischer Auffassung, es für wahr halten. Das heißt, der Glaube ist eine Reaktion auf Vorangegangenes, Mitgeteiltes. Zentraler Gegenstand solcher Mitteilung ist Gott: dass er existiert, dass er Einer ist, welche Eigenschaften zu ihm gehören und welche Werke er vollbrachte.

Vor allem zwei von ihnen haben im Koran besondere Bedeutung: die Schöpfung und das Jüngste Gericht. Von diesen beiden Werken Gottes ist das menschliche Dasein fest umklammert. Beide sind vom gläubigen Menschen für wahr zu halten, der sich damit dazu bekennt, Gott, dem Schöpfer und Richter gegenüber, ergeben zu sein und von ihm am Jüngsten Tag zur Rechenschaft gezogen zu werden. In diesem Sinne wird Vers Q 7:172 als Hinweis auf einen ursprünglichen Bund zwischen Gott und dem Menschen interpretiert, dem zufolge die Bekenntnis des Menschen zu Gott angeborener Teil der menschlichen Natur und deshalb am Auferstehungstag Gegenstand des Gerichts ist: Damals, als dein Herr aus Adams Kindern, aus ihren Lenden, ihre Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich zeugen ließ: „Bin ich nicht euer Herr?“ Sie sagten: „Jawohl, wir bezeugen es.“ Damit ihr nicht am Tag der Auferstehung sagt: „Wir hatten davon keine Ahnung.“ (Übersetzung von Hartmut Bobzin)

Angesichts drohender eschatologischer Strafen, mit denen die Menschen aufgrund ihrer Untreue zum ursprüngli-

chen Bund mit Gott rechnen müssen, wird der Glaube an Gott mit der Furcht vor ihm assoziiert, die durch das Vertrauen auf seine Barmherzigkeit ausgeglichen wird.

Wie kommt der Mensch zum Glauben? Gott wendet sich an die Menschen auf unterschiedliche Weise und erwartet von ihnen eine angemessene Erwidern durch den Glauben.

Gottes an die Menschen gerichtete Äußerungen sind seine *āyāt*, Plural von *āya*, das sowohl ein Zeichen wie auch einen geoffenbarten Vers bedeutet.

Der Mensch ist mit dem Vermögen ausgestattet, Gottes verbale und nicht-verbale Zeichen wahrzunehmen und dadurch zum Glauben zu gelangen. Hauptsächlich zwei Kategorien der göttlichen Kommunikation mit dem Menschen lassen sich beschreiben, mit denen er zum Glauben an Gott aufgefordert wird, Die kosmischen Zeichen: die Erschaffung der Welt und die infolgedessen hergestellte kosmische Ordnung gelten im Koran als Zeichen, deren Wahrnehmung zum Glauben an Gott den Schöpfer führen soll (Q 3:190; 10:6): In der Erschaffung von Himmel und Erde und im Wechsel von Tag und Nacht sind wahrlich Zeichen für Einsichtsvolle.

Im Wechsel von Nacht und Tag und in dem, was Gott im Himmel und auf Erden erschaffen hat, sind wahrlich Zeichen für Menschen, die Gott fürchten.

Vor dem Hintergrund der vorislamisch-arabischen Zeitvorstellungen fungieren im Koran besonders die von Gott zustande gebrachten Zeiten als Zeichen göttlicher Omnipotenz (Q 36:37-40): Ein Zeichen ist für sie die Nacht: Wir ziehen den Tag weg von ihr, und plötzlich stehen sie im Dunkeln. Die Sonne läuft zu einem ihr gesetzten Ort. Das ist des Starken, Wissenden Vorherbestimmung. Dem Mond bestimmten wir Stationen, bis er zurückkehrt wie ein alter Dattelpalmenstiel. Die Sonne darf niemals den Mond erreichen und die Nacht den Tag nicht überholen: Sie alle schweben auf einer Himmelsbahn. (Übersetzung von Hartmut Bobzin)

Der Koran betont in diesem Zusammenhang, dass Gott die Zeiten in den Dienst der Menschen gestellt hat, damit sie ihren Lebensunterhalt verdienen und eine Zivilisation aufbauen (Q 17:12):

Wir machten Nacht und Tag zu zwei Zeichen; da löschten wir das Zeichen der Nacht und machten das Zeichen des Tages klar sichtbar, auf dass ihr nach der Huld eures Herrn strebt, die Zahl der Jahre kennenlernt und das Rechnen. Alle Dinge haben wir genau erklärt und ausgelegt. (Übersetzung von Hartmut Bobzin)

Ebenfalls hat Gott die Nacht dafür bestimmt, dass die Menschen sich ausruhen (Q 25:47, 62). Der Mensch steht somit im Mittelpunkt des Interesses Gottes, der ihm alles zur Verfügung stellt, was ihm nutzt. Dem Menschen obliegt es, dies im Glauben anzuerkennen und Gott dankbar zu sein (Q 7:10; 16:78).

Deutlicher und eindringlicher als in den Naturzeichen kommt die Aufforderung zum Glauben in den verbalen Zeichen, *āyāt*, der Offenbarung (*wahy*, *tanzīl*) zum Ausdruck. Die Menschheitsgeschichte besteht im Koran aus prophetischen Perioden. Denn damit der Aufforderung zum Glauben Folge geleistet wird, sendet Gott Propheten zu den Völkern, die ihnen die verbalen Zeichen jeweils in ihren Sprachen verkünden (Q 14:4; 10:47; vgl. 16:36). Auch den Arabern ist der Koran in arabischer Sprache verkündet worden (Q 12:2). Auf diese Weise ermöglicht Gott den Menschen, seine Offenbarungen zu verstehen. Sollten sie es nicht tun, müssen sie die Verantwortung dafür tragen. (Q 41:44).

Mit zahlreichen Ausdrücken deutet der Koran auf kognitive Tätigkeiten hin, die dazu dienen, dass die Menschen mittels der Vernunft und der intellektuellen Betrachtung der Naturzeichen und vergangener Zeiten an Gott glauben. So heißt es z. B. an Q 2:164, 242; 23:80, in der Übersetzung von Hartmut Bobzin: „In der Erschaffung der Himmel und der Erde und im Wechsel von Nacht und Tag und in den Schiffen, die auf dem Meere fahren, den Menschen zu Nutzen, und in dem, was Gott von Himmel an Wasser herniedersendet und damit die Erde nach ihrem Tod belebt und auf ihr jede Art von Getier ausbreitet, und darin, dass er den Winden freien Lauf lässt und den Wolken, die zwischen Himmel und Erde in den Dienst gestellt sind: Wahrlich, darin sind Zeichen für Menschen, die begreifen.“

So macht Gott euch seine Zeichen klar. Vielleicht begreift ihr ja.

Er ist es, der lebendig macht und sterben lässt, und bei ihm liegt der Wechsel von Nacht und Tag; wollt ihr denn nicht begreifen?“

Die Voraussetzung dafür ist dadurch erfüllt, dass der Mensch vernunftbegabt und lernfähig ist. Gott ist im Koran der erste Lehrer des Menschen; er lehrte Adam die Namen aller Seienden (Q 2:31), er lehrte den Menschen alles, was er nicht wusste (Q 96:3-5), besonders die Sprache und den Koran (Q 55:1-4). Das Wissen kommt also von Gott; Wissen, dessen Urheber nicht Gott ist, ist kein Wissen. Diese Auffassung korrespondiert mit der koranischen Bezeichnung der vorislamischen Zeit Arabiens als Unwissenheit (*ġāhilāya*). Diejenigen, die die Zeichen Gottes für wahr halten, reagieren mit Dankbarkeit (*ṣukr*), Gottesfurcht (*taqwā*) und Glauben. Diejenigen, die die Zeichen Gottes leugnen, sind die Ungläubigen, die Verlierer.

Hier möchte ich erwähnen, dass das arabische Wort für Unglaube *kufr* ursprünglich bedeutet, dass jemand etwas bedeckt, versteckt, unsichtbar macht. Im ursprünglichen Sinn ist der Ungläubige jemand, der die Augen gegen Gottes natürliche wie verbale Offenbarungen absichtlich schließt, sie nicht wahrnimmt und folglich an deren Urheber nicht glaubt. Im Koran steht das intellektuelle Vermögen des Menschen im Dienst des Glaubens.

Dennoch stellt der Koran eindeutig fest, dass menschliches Bemühen, wie etwa dies des Propheten, Menschen zum Glauben zu bewegen, erst dann gelingen kann, wenn Gott es will (Q 6:109-111).

IV. Werke des Glaubens

Der Glaube äußert sich in der Anbetung Gottes und im ethischen Handeln. Denn die theoretische und die praktische Seite des Glaubens sind untrennbar. In diesem Sinne werden die Menschen dazu aufgefordert, ihren Glauben mittels guter Taten zum Ausdruck zu bringen. Schon in recht frühen Verkündigungen werden der Glaube an den Jüngsten Tag, das Gebet und die karitativen Werke eng miteinander verbunden, wie es z. B. in Sure 107 steht:

- 1 Sahst du wohl den, der das Gericht zur Lüge erklärt?
 - 2 Ja, das ist der, der mit der Waise hart verfährt
 - 3 und der nicht zu spenden anspornt, was den Armen nährt.
 - 4 Ja, wehe den Betern,
 - 5 die ihr Gebet nicht ehren,
 - 6 die nur gesehen zu werden begehren,
 - 7 die Hilfeleistung verwehren!
- (Übersetzung von Hartmut Bobzin)

An vielen Stellen im Koran wird die Notwendigkeit hervorgehoben, den



Foto: Jan Wlodarczyk/Alamy Stock

Die harten Lebensbedingungen in der Wüste sieht Autor Georges Tamer als einen Hintergrund für die Entstehung des Menschenbildes schon in der

vorislamischen arabischen Kultur. Diese Sichtweise fließt dann auch in den Koran ein.

Hilfsbedürftigen in der Gemeinde zu helfen. Dennoch müssen solche Taten genauso wie der Vollzug von Riten auf dem Glauben basieren, sonst würden sie nicht akzeptiert. Die rituelle Waschung dient zwar unmittelbar der Sauberkeit des Körpers, soll jedoch darüber hinaus den Menschen in einen Zustand physischer und seelischer Reinheit versetzen, um der göttlichen Präsenz im Gebet würdig zu sein. Die Verkündigung könnte ebenfalls die Reinheit des Geistes bewirken, wie in Q 80:3 steht.

An einer Stelle kritisiert der Koran die Beduinen, weil sie sich äußerlich wie Muslime verhalten, dennoch in Wahrheit nicht glauben (Q 49:14). In der medinensischen Phase der Verkündigung tritt zu den karitativen Tätigkeiten die Beteiligung am militärischen Kampf, Dschihad, hinzu, um den Islam zu verbreiten. Die gläubigen Muslime werden mehrfach eindringlich aufgefordert, neben ihrem Propheten zu kämpfen oder den Kampf im Dienste des Glaubens finanziell zu unterstützen (Q 49:15). Dementsprechend wird ihnen geboten, neben Gott seinem Gesandten uneingeschränkt zu gehorchen, denn er ist nicht nur der Verkünder von Offenbarung, sondern auch das politische und militärische Oberhaupt des jungen Gemeinwesens. Für diesen Gehorsam werden jenseitige Belohnungen versprochen (Q 4:59): „O ihr, die ihr glaubt! Gehorcht Gott, und gehorcht dem Gesandten und denen unter euch, die Befehlsgewalt besitzen! Und wenn ihr über etwas streitet, dann bringt es vor Gott und den Gesandten, wenn ihr an Gott glaubt und an den Jüngsten Tag. Das ist gut und nimmt den besten Ausgang.“ (Übersetzung von Hartmut Bobzin)

V. Gegenseitige Anspornung zur Wahrhaftigkeit

Der Gläubige ist Teil einer Gemeinschaft (*umma, milla*), die auf der Basis gemeinsamen Glaubens gegründet ist. Es kann vermutet werden, dass die Ge-

meinschaft der Gläubigen, *al-mu'minūn*, wie dieser Ausdruck zumindest in den mekkanischen Suren des Korans verwendet wird, nicht nur die Anhänger Muhammads, sondern ebenfalls die anderen an Gott Gläubigen, wie die Juden und die Christen, umfasst. Im späteren Verlauf der koranischen Verkündigung in Medina jedoch beginnt die Identität der neuen Gemeinschaft, sich allmählich herauszukristallisieren und die Religion der Muslime, die im Koran als Wiederherstellung der Religion Abrahams präsentiert wird, vom Judentum und Christentum abzugrenzen. Der Koran führt die Vielfalt der Völker und Gemeinschaften auf den Willen Gottes zurück, dass sich die Menschen gegenseitig kennenlernen (Q 49:13): „Ihr Menschen! Wir erschufen euch als Mann und Frau und machten euch zu Völkern und zu Stämmen, damit ihr einander kennenlernt. Derjenige gilt bei Gott als edelster von euch, der Gott am meisten fürchtet. Gott ist wahrlich wissend, kundig.“

In diesem Geflecht bilden die Muslime „eine Gemeinschaft der Mitte“ (Q 2:143). Die Aufforderung an die Gläubigen, sich gegenseitig zur Wahrhaftigkeit, *al-ḥaqq*, zu ermutigen, beruht auf dem Glauben, dass Gott der absolut Wahre ist und dass er existiert. Wahrheit und Realität gehören hier zusammen. Gott existiert im Gegensatz zu den Götzen, die von den Ungläubigen für Götter gehalten, vom Koran aber als „nichtig“, *bāṭil*, bezeichnet werden (Q 22:62). Genauso wie der Ausdruck *ḥaqq*, wahr, Wahrheit, im Arabischen sowohl die Wahrheit des Seins als auch die Wahrheit der Rede bedeutet, bedeutet *bāṭil* sowohl die Nichtigkeit im Sinne des Nichtseins als auch die Lüge. Gott, Allāh, ist allein der wahre Gott, der Lebensschaffende, Allmächtige; und weil er so ist, konnte die Erschaffung des Menschen stattfinden und kann jedes Mal die Natur wiederbelebt werden (Q 22:5-6). Der wahre Gott hat die ganze Schöpfung wahrhaftig vollzogen (Q 46:3).

Weil Gott der Wahre ist sowie wahrhaftig existiert und alles geschaffen hat, ist dementsprechend seine Offenbarung, der Koran, wahr, obwohl die Gegner behaupten, der Verkünder sei besessen. Die objektive Wahrheit der Offenbarung hängt nicht von den persönlichen Neigungen der Ungläubigen ab (Q 23:70-71). Weil diese Offenbarung wahr ist, bestätigt sie die früheren Offenbarungen, die Thora und das Evangelium, die wie der Koran aus derselben göttlichen Quelle stammen (Q 35:31). Die damit erklärte Anerkennung der Richtigkeit der heiligen Schriften der beiden älteren monotheistischen Religionen wird an medinensischen Stellen durch die Beschuldigung der Juden eingeschränkt, die Worte ihrer Schrift entstellt zu haben (Q 2:75; 4:46; 5:13,41). Der Vorwurf reflektiert die tiefen Spannungen zwischen Muhammad und den Juden in Medina. Die von Muhammad verkündete Religion wird in diesem Zusammenhang zur Religion der Wahrheit erklärt (Q 9:33): „Er ist es, der seinen Gesandten mit der rechten Leitung sandte und mit der Religion der Wahrheit, um ihr zum Siege zu verhelfen über alle Religion, mag es den Beigesellern auch zuwider sein.“ (Übersetzung von Hartmut Bobzin)

VI. Gegenseitige Anspornung zur Geduld

Schon im vorislamischen Arabien unter den schweren Lebensbedingungen der Wüste war Geduld oder Standhaftigkeit, *ṣabr*, eine hochgeschätzte Tugend. Im Koran wird sie zu einer Begleitgüte des Glaubens. Dem Verkünder wird empfohlen, nach dem Vorbild früherer Gesandter geduldig zu sein, auch wenn er der Lüge bezichtigt wird (Q 46:35; 6:34). Die Gläubigen werden besonders im Krieg zur Geduld aufgefordert (Q 3:200); den aus Mekka ausgewanderten Muslimen wird Geduld bescheinigt (Q 16:110). Angesichts der Unterdrückung des Pharaos ruft Mose sein Volk zur Geduld auf (Q 7:128). An



Foto: B. O'Kane/Alamy Stock

Frauen werden im Koran als den Männern untergeordnet beschrieben. Nach heutigem westlichem Verständnis ist das zu kritisieren. Allerdings, so Georges Tamer, bedeuteten die Regeln

gen, die sich an verschiedenen Stellen des Koran finden, eine deutliche Verbesserung für Frauen verglichen mit der Realität in den vorislamischen Kulturen im arabischen Raum.

einer Stelle wird die Geduld mit dem Gebet kombiniert und damit zu einer allgemeinen Tugend des Glaubens erklärt (Q 2:45), wobei diese Tugend eine Gabe Gottes ist (Q 2:250), der die Geduldigen unterstützt (Q 2:153). Derjenige, der in Geduld geübt ist, erkennt die Zeichen Gottes und ist dankbar (Q 31:31).

VII. Geschlechterverhältnis

Nach Vers Q 30:21 wurde die Frau aus dem Mann geschaffen, damit er bei ihr Ruhe findet. Mann und Frau sind aus einer einzigen Seele geschaffen (Q 7:189; 39:6), was als Hinweis auf die Gleichheit der menschlichen Natur beider Geschlechter verstanden werden kann. Dennoch wird in dem viel beachteten Vers Q 4:34 im Sinne patriarchaler Gesellschaft eine Hierarchie der Geschlechter präsentiert, die besonders in der Moderne intensiv diskutiert wird:

Die Männer führen Aufsicht über die Frauen, weil Gott den einen von ihnen den Vorzug vor den anderen gewährt und weil sie [die Männer] etwas von ihrem Vermögen aufwenden. Die frommen Frauen sind demütig ergeben, hüten das Verborgene, weil auch Gott es hütet. Diejenigen aber, deren Ungehorsam ihr befürchtet, die ermahnt, haltet euch fern von ihnen im Ehebett, und schlagt sie. Wenn sie euch gehorchen, dann unternimmt nichts weiter gegen sie. Gott ist erhaben, groß.

Wie ich an anderer Stelle schon dargestellt habe („Ist Gewalt eine Tugend im Koran?“ in: Cleophea Ferrari und Dagmar Kiesel (Hgg.), *Tugend*. Frankfurt: Vittorio Klostermann 2016, S. 131-152, besonders S. 143-146), werden besonders von muslimischen Frauen große Anstrengungen unternommen, diesen Vers vor dem Hintergrund moderner Lebensverhältnisse und Geschlechter-

gleichheit auszudeuten. Denn der Vers stellt nicht nur die Höherstellung der Männer gegenüber den Frauen fest. Noch problematischer ist der Befehl an die Ehemänner, ihre Frauen im Falle befürchteten Ungehorsams mit Schlägen zu bestrafen. Mit Mühe wird manchmal versucht, den gewaltvollen Imperativ „schlagt sie“ zu entschärfen, indem z.B. behauptet wird, dass es sich dabei nicht um das Zufügen von Schmerzen handele und deshalb lediglich ein leichter Gegenstand wie ein Tuch oder ein kleines Holzstück zum Schlagen verwendet werden solle.

Solche Interpretationen überzeugen tatsächlich nicht, denn der Wortlaut lässt kaum Spielraum für dessen Umdeutung. Der Inhalt dieses Verses kann lediglich durch die Berücksichtigung des sozialen Umfelds seiner Entstehung beleuchtet werden. Zunächst sei erneut darauf hingewiesen, dass die an der Stelle erwähnten Strafmaßnahmen, die Ehefrauen zu ermahnen, im Bett zu meiden und schließlich zu schlagen, im kausalen Zusammenhang mit der Befürchtung der Männer stehen, ihre Frauen würden sich gegen sie unehorsam verhalten. Das heißt, die Ehemänner müssten ihr Ehefrauen züchtigen, wenn diese die natürliche Familienordnung, wie sie im ersten Teil des Verses beschrieben wird, durch ihren Ungehorsam durcheinanderzubringen versuchen würden. Mit dem befürchteten Ungehorsam wird unsittliches Verhalten gemeint, das eine Umkehrung der natürlichen Verhältnisse bedeutet. Die Männer, denen es wegen ihrer natürlichen Vorzüge obliegt, für ihre Frauen zu sorgen, müssen ebenfalls dafür sorgen, dass die natürliche Rangordnung der Geschlechter intakt bleibt. Dass Gewaltanwendung zu den Instrumentarien gehört, die dem Koran zufolge zu diesem Zweck eingesetzt werden sollten, ist be-

dingt durch vormoderne Normen, die nicht nur im Orient geläufig waren.

Um den Inhalt des umstrittenen Verses besser beurteilen zu können, müssen wir, wie bereits angedeutet, einen Blick auf seinen Entstehungskontext werfen. Im vorislamischen Arabien herrschte der Brauch vor, weibliche Neugeborene lebendig zu begraben. Von Natur aus schwach und unfähig, sich selbst zu verteidigen, galten Frauen den Arabern als leichte Beute im Krieg und daher im Falle von Gefangennahme und Vergewaltigung als Gefährdungsfaktor für die kollektive Ehre der Familie. Also haben sich viele Väter dazu entschlossen, sich dieser Sorge früh zu entledigen.

Im Koran wird der Umgang der vorislamischen Araber mit ihren Töchtern verspottet und abgelehnt. So gehört zu den dort dargestellten apokalyptischen Szenen die ironische Befragung des lebendig begrabenen neugeborenen Mädchens nach der Schuld, wegen der es umgebracht wurde (Q 81:8f.). Dahinter steckt die Botschaft, dass es unschuldig getötet worden ist. Die Verspottung der Ablehnung der Töchter wird an zwei weiteren Stellen artikuliert. So werden die Araber gefragt, wieso sie Gott Töchter zuschreiben, während sie nur Söhne haben würden, was der Koran ironisierend als „eine ungerechte Teilung“ bezeichnet (Q 53:19-22). Die koranische Ablehnung des besagten Brauchs erreicht ihren Höhepunkt in Sure 16:57-60: „Gott schreiben sie die Töchter zu – gepriesen sei er! –, sich selber aber das, wonach es sie gelüftet. Wenn einem von ihnen ein Mädchen angekündigt wird, bleibt seine Miene finster, und er ist voller Gram und Groll. Er zieht sich vor den Menschen zurück, des Schlimmen wegen, was ihm da angekündigt wurde. Soll er an ihm festhalten, trotz der Schande, oder soll er es im Staube ver-

graben? Schlimm ist es, wie sie urteilen! Jene, die nicht an das Jenseits glauben, orientieren sich am Ideal des Bösen.“

Die durchaus humorvolle Beschreibung der grimmigen Haltung des Arabers, wenn er von der Geburt einer Tochter erfährt, reflektiert tiefe Trauer, Groll gegen das Schicksal, Scham und Ratlosigkeit darüber, was er mit einem als schandhaft empfundenen Wesen machen soll: Soll er es „trotz der Schande“ behalten oder lebendig begraben? Die Tötung der Töchter wird im Koran als ein schlechtes Urteil abgelehnt und an die Verleugnung des Jenseits gekoppelt. Die koranische Kritik an der altarabischen Tötung der Töchter steht ohnehin im Zusammenhang mit der Abweisung der Blasphemie, Gott Töchter zuzuschreiben.

Die Ablehnung eines alten Brauchs geht also mit der Ablehnung alten Glaubens einher. Die neue Religion schafft nicht nur den Glauben daran, dass Gott Töchter habe, sondern auch das Begraben von neugeborenen Töchtern bei lebendigem Leibe ab. In der neuen Gesellschaftsordnung darf nur an einen einzigen Gott geglaubt werden; auch Frauen dürfen da weiterleben, sie müssen sich allerdings den Männern unterordnen, die sie strafen können, sollten sie Ungehorsam zeigen. So sehr die Züchtigungsautorität der Männer gegenüber ihren Frauen ein Problem für die moderne Auslegung des Korans darstellt, manifestiert sie im Vergleich mit den davor dominierenden Verhältnissen einen deutlichen Fortschritt und eine wesentliche Verbesserung der Situation der Frauen in Arabien.

VIII. Schlussbetrachtungen

Nach koranischer Auffassung sind die von Gott geschaffenen Menschen nur für eine begrenzte Weile auf Erden; sie haben hier die Aufgabe, Gott zu dienen, Gutes zu tun und Böses zu verhindern. Aufgrund seiner Schwäche und Undankbarkeit (Q 100:6) neigt der Mensch dazu, sich Gottes Willen zu widersetzen; er bedarf deshalb Gottes unerschöpflicher Barmherzigkeit. Sie ist des Menschen einzige Garantie, im Jenseits gerettet zu werden. Darauf kommt es letztendlich an, denn das endliche Leben auf Erden ist in der Summe eine einzige Prüfung, deren Ausgang der Übergang entweder ins Paradies oder in die Hölle ist. Bei jeder Handlung in jeder Lebenssituation steht der Mensch vor dieser Wahl; die richtige Entscheidung kann er aber allein, autonom nicht treffen. Er ist stets auf Gottes Leitung angewiesen. Angesichts dessen lassen sich die Menschen nach der eröffnenden Sure des Korans, *al-Fātiḥa*, dem meistgesprochenen Gebet im Islam, in drei Gruppen einteilen: die Gruppe der Menschen, denen Gott Gnade erwiesen hat, die Gruppe derer, denen gezürnt wird und schließlich die Gruppe der Irregierenden. Dem Einzelnen obliegt es, im Bittstand stets bei Gott den rechten Weg zu suchen (Q 1).

Die in diesem Beitrag in groben Zügen dargestellte Anthropologie des Korans entspricht ebenso wenig wie ihr biblisches Pendant einer wissenschaftlichen Anthropologie auf der Basis darwinistischer Entwicklungstheorien der Menschheit, die keinen Platz für Gott den Schöpfer haben. Im Koran hat dieser zwar den Menschen nicht wie in der Bibel nach seinem Ebenbild geschaffen, er hat ihn jedoch als seinen Stellvertreter auf Erden eingesetzt, ihn umfassend belehrt und höher als alle anderen Geschöpfe gestellt. Der Mensch besitzt in der Schöpfungswelt eine zentrale Stellung; daraus leitet sich die menschliche Verantwortung den Menschen und der Natur gegenüber ab. □

Haus & Team & Freunde

AKADEMIE AKTUELL auf unserem YouTube-Kanal

Der coronabedingte Lockdown, das zeitweise völlige Verbot von Präsenzveranstaltungen, hat die Katholische Akademie in Bayern hart getroffen. Doch es gelang in diesen drei Monaten, für uns neue, virtuelle Wege zu finden, um weiter mit Veranstaltungen präsent zu bleiben. Im Mai und Juni entwickelten wir unter dem Label „AKADEMIE AKTUELL“ Gesprächsformate ohne Publikum, natürlich einmal zu Themen rund um Corona, aber auch die Literatur stand einmal im Mittelpunkt. Wir zeichneten die Gespräche mit Kameras auf und stellten sie auf unserem YouTube-Kanal ins Netz.

Professor Klaus Arntz, den wir als einen Gastgeber dieser Reihe gewinnen konnten, begrüßte beim ersten Gespräch den Jesuiten und Psychologen Prof. Dr. Eckhard Frick in unserem „Studio“ im Schloss Suresnes: „Die Psyche im Krisenmodus“ war der Titel. Bei der Veranstaltung „Virusbekämpfung als

globale Herausforderung“ unterhielt sich Klaus Arntz dann mit dem Tropenmediziner Prof. Dr. August Stich, der als Chefarzt der Missionsklinik in Würzburg den Blick auf die Pandemie weitete.

Beide Videos sind noch im YouTube-Kanal der Akademie und auch im Dokumentationsteil unserer Website zu sehen, ebenso wie ein sehr schöner Film über die Veranstaltung „Göttliches Feuer, das ihn treibt?“ In dieser *HÖLDERLIN-PERFORMANCE* mit dem Philosophen und Bestseller-Autor Rüdiger Safranski ging es um die religiöse Dimension im Werk des Autors, dessen 250. Geburtstag Literaturfreunde heuer begehen. Vier junge Schauspielerinnen und Schauspieler rezitieren im Wechsel mit dem Vortrag Rüdiger Safranskis aus Hölderlins Werken.

Natürlich haben wir die Videos auch kräftig elektronisch beworben, wobei wir unseren Newsletter, Facebook und auch Instagram einsetzten. Gute Zu-

griffszahlen bestärken uns und wir merken, dass viele User auch bei längeren Stücken bis zum Ende dabei bleiben.

Im Juli konnten wir die Reihe dann mit einem kleinen Präsenzpublikum fortführen. Gefilmt und online gestellt werden sie aber weiterhin, damit die Reichweite nicht auf die derzeit bedauernd geringe Saalkapazität begrenzt bleibt. Der zweite Vorteil: Sie können sich die Produktionen nun vom Veranstaltungstermin unabhängig anschauen, wann immer es Ihnen beliebt.

Zum Neustart der Präsenzveranstaltungen am Donnerstag, 9. Juli 2020, stand unter dem Titel „Kirche und Freiheit im 21. Jahrhundert“ ein Gespräch mit Kardinal Reinhard Marx auf dem Programm, den Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde zu seinem neuen Buch „Freiheit“ befragte. Auch dieses Video finden Sie in der Reihe AKADEMIE AKTUELL schon im Netz.

Die Videos zu zwei weiteren Veranstaltungen, mit der Historikerin Katharina Wolf zu „Corona und die Seuchen der Geschichte“ und mit Ursula Kalb, der Leiterin von Sant' Egidio München, zu „Corona und Armut“, werden in Kürze folgen. Über unseren Newsletter, den Sie auf unserer Website abonnieren können, informieren wir Sie immer umgehend, wenn ein neues Video freigeschaltet wird.

Die Katholische Akademie in Bayern hatte immer schon eine Stärke in Ihren Dokumentationsmedien. Wir stellen unsere Zeitschrift „zur Debatte“, die Sie gerade in Händen halten, jetzt als Print- und als Onlineversion zur Verfügung und haben unsere Website so strukturiert, dass auch die elektronischen Medien übersichtlich geordnet sind. Sehen Sie selbst unter <https://www.kath-akademie-bayern.de/dokumentation.html>



Klaus Arntz (li.) diskutierte mit Professor Eckard Frick (r.), was die Pandemie mit der Psyche macht.



Die vier Schauspielerinnen und Schauspieler rezitieren aus Hölderlins Werk und Michael Kranz (v.l.), Nora Buzalka, Oliver Bürgin und Elna Lindgens stellen sich dann zusammen mit ihrem Sprecherzieher Marcus Boshkow (ganz re.) von der Otto-Falckenberg-Schule zum Gruppenbild vor dem Schloss zusammen.



Achim Budde und Kardinal Marx unterhielten sich über „Freiheit und Kirche im 21. Jahrhundert“.



Chefarzt August Stich beantwortete u. a. Fragen zu weltweiten Sorgen über die Pandemie.



Endlich wieder Gäste in unserem großen Vortragssaal.



Rüdiger Safranski suchte bei seinem Vortrag nach den religiösen Bezügen im Werk von Friedrich Hölderlin.

Hygienekonzepte für unser Haus



Susanne Kellner, die Leiterin der Hauswirtschaft, ist die Hygienebeauftragte der Katholischen Akademie in Bayern.

Die Corona-Pandemie verändert die Arbeit in der Katholischen Akademie nachhaltig. Vor allem der Kontakt zu den Menschen, die zu uns kommen und deren Präsenz für unser Haus entscheidend ist, wird vorerst komplizierter. Wir haben viel darüber nachgedacht, wie es uns gelingt, offen und gastfreundlich zu bleiben, aber gleichzeitig unsere Mitarbeiterinnen

und Mitarbeiter, unsere Kunden und Übernachtungsgäste sowie die Teilnehmerinnen und Teilnehmer an den Veranstaltungen zu schützen.

Umfangreiche und detaillierte Hygienehinweise stehen auf der Website, werden bei Einladungen mitgeschickt und als Handzettel auch an Teilnehmerinnen und Übernachtungsgäste bei der Ankunft verteilt. Für die Referenten, die Mitarbeiter und Kunden gibt es auf die jeweilige Personengruppe zugeschnittene eigene klar formulierte Hinweise. Selbstverständlich hängen auch entsprechende Plakate aus.

Alle Räumlichkeiten der Akademie werden häufiger gereinigt als es früher üblich und notwendig war, Türklinken und andere sensible Oberflächen regelmäßig desinfiziert. Für alle Besucher des Hauses stehen in ausreichen-

der Menge Desinfektionsmittel bereit. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sind auch entsprechend geschult worden, um bei Fragen und Unsicherheiten Auskunft geben zu können.

Die Zahl der Teilnehmer und Teilnehmerinnen bei Veranstaltungen – seien es unsere eigenen oder die von Kunden – muss vorerst leider begrenzt werden. Wir beachten dabei die jeweilige rechtliche Situation und hoffen, dass die Regelungen es uns bald erlauben, wieder mehr Menschen gleichzeitig in unser Tagungszentrum zu lassen.

Unser Ziel ist es, trotz der Einschränkungen das anzubieten, wofür die Katholische Akademie in Bayern bekannt ist: die herzliche Gastlichkeit, die sich zurzeit leider hinter Masken verbergen muss.

Plakate wie diese erläutern unsere Regelungen.

Willkommen liebe Gäste! Welcome dear guests!

Wir freuen uns sehr, Sie wieder bei uns begrüßen zu dürfen! Der Schutz unserer Gäste und Mitarbeiter ist uns sehr wichtig. Mit Sorgfalt in allen Bereichen und starrer Hygiene werden wir unserer Mitverantwortung für die Eindämmung des Coronavirus gerecht. Bitte unterstützen Sie uns dabei und halten Sie die Verhaltensregeln konsequent ein. Mit Ihrer Umsicht schützen Sie sich selbst, die anderen Gäste und Ihre Gastgeberinnen und Gastgeber!

We are very happy to welcome you back as our guest. Protecting our guests and staff is very important to us. By taking precautions and practicing strict hygiene in all areas, we can contribute towards stopping the spread of the coronavirus. Please support us in this and follow the codes of conduct consistently. By taking precautions, you can protect yourself, other guests and your host!

- Mindestabstand 1,5 m wahren
Keep a minimum distance of 1,5 m
- Registrierungspflicht beachten
Observe the registration obligation
- Händehygiene einhalten
Practice hand hygiene
- Nies- und Hustenetikette wahren
Observe etiquette when sneezing and coughing
- Kontaktbeschränkungen beachten
Observe contact restrictions
- Abstände auch auf Wegen und im Toilettenbereich einhalten
Keep your distance from others in corridors and toilet areas
- Auf Umarmungen und Händeschütteln verzichten
Avoid embracing or shaking hands
- Nach Möglichkeit kontaktlos zahlen
Pay contactless where possible
- Bei Kontakt zu Erkrankten oder Krankheitsanzeichen auf Besuch verzichten.
Avoid visiting if having contact with infected patients or where showing signs of disease.
- Mund-Nase Schutz tragen, außer am Tisch.
Wear a mouth and nose mask, except at the table.



DEHGA Bayern

Bericht vom Sant'Egidio-Sommerfest 2020 im Park von Schloss Suresnes

„Im Zentrum der Stadt zu beten bedeutet nicht, die menschlichen und städtischen Randgebiete zu vergessen. Es bedeutet, hier das Evangelium der Liebe zu hören und anzunehmen, um auf die Brüder und Schwestern in den Randgebieten der Stadt und der Welt zuzugehen!“, beschrieb Papst Franziskus den Auftrag der Gemeinschaft Sant'Egidio, als er diese 2014 in Rom besuchte. In mittlerweile über 70 Ländern bemühen sich viele tausend Mitglieder der Gemeinschaft, diesen Auftrag zu leben – auch in München. Unweit der Katholischen Akademie schlägt das Herz des Münchner Zweiges von Sant'Egidio.

Seit sieben Jahren veranstaltet Sant'Egidio im Pfarrsaal von St. Sylvester regelmäßig eine Mensa für Obdachlose, Arme und Bedürftige. Zuerst einmal im Monat, dann zweimal, schließlich jede Woche samstags für bis zu hundert bedürftige Freunde. An großen Tischen wurde im Pfarrsaal gemeinsam gespeist. Als Anfang des Jahres die Corona-Krise auch Deutschland erfasste, mussten wir vom einen auf den anderen Tag die Mensa schließen. Doch Not macht bekanntlich erfinderisch: Binnen zwei Wochen wandelten wir die Mensa in eine *Mensa to go*. Aber eine andere langjährige und liebgewonnene Tradition waren wir sicher, dieses Jahr aufzugeben zu müssen: das gemeinsame Sommerfest mit allen Helfern und Freunden von Sant'Egidio hinter der Kirche St. Sylvester.

Doch dann kam es zu einer unerwarteten Nachbarschaftshilfe. Ursula Kalb, die Verantwortliche von Sant'Egidio, klopfte an die Tür der Katholischen Akademie und mit Akademiedirektor Dr. Achim Budde wurde die Idee für eine Zusammenarbeit entwickelt. Die Regeln für Veranstaltungen im Freien waren inzwischen etwas gelockert worden, und der weite Park vor Schloss Suresnes bot ausreichend Platz, sie einzuhalten. Wenn Akademie-Mitarbeiter und Sant'Egidio-Ehrenamtliche ihre Kräfte bündeln würden, könnten wir also vielleicht doch noch ein Sommerfest feiern.

Freilich waren einige Konzessionen nötig. Die große Anzahl an Freunden und Helfern erforderte es, das Fest aufzuteilen: Etwa eine Hälfte der Gäste sollte um 11 Uhr, die andere um 14 Uhr eintreffen. Ferner musste auch an den Tischen auf Mindestabstand geachtet werden, sodass fünfzig Tische für jeweils zwei Personen im Schlosspark aufgestellt wurden. An die übrigen Einschränkungen hatte sich jetzt im Juli bereits jeder gewöhnt. Eine akribisch geführte Gästeliste, das Desinfizieren der Hände und Tragen von Masken – all das gehört ja leider seit vielen Wochen zu unser aller Alltag.

Beide Feste hatten den gleichen Ablauf, denn die Teilung in zwei Hälften sollte nur äußerlich sein; im Kern blieb es ein Sommerfest. Jedes der beiden Feste begann mit einer Begrüßung durch Frau Kalb und Herrn Dr. Budde, die sich zuallererst gegenseitig Dank aussprachen, dieses wunderbare Zeichen von Zusammenarbeit und Gemeinschaft im



Der sonnendurchflutete Park empfing die Freunde von Sant'Egidio.

Herzen Altschwabings ermöglicht zu haben. Frau Kalb betonte: „Wir haben die Pandemie innerlich besiegt. Wir sind in einer Zeit des Abstandhaltens, des sich Zurückziehens, der Isolation zusammengeblieben und haben niemanden alleine gelassen, wie in einer Familie. Das ist die Kraft der Freundschaft.“ Denn im Lockdown wurde die Hilfe von Sant'Egidio sogar noch vermehrt, nicht mehr nur samstags, sondern auch sonntags gab es für jeden warmes Essen zum Mitnehmen. Achim Budde stellte heraus, dass die Akademie und Sant'Egidio eine gewisse innere Verwandtschaft im Auftrag hätten, nämlich die Ränder und Grenzen der Kirche zu überschreiten – die Akademie durch intellektuelle Auseinandersetzung mit Menschen jedweder Weltanschauung, Sant'Egidio durch tätige Nächstenliebe ohne Ansehen der Person.

Nach den Grußworten begann das gemeinsame Essen. Küche und Hauswirtschaft der Akademie hatten Salate, Würstchen, Paella und eine vegetarische Pasta zubereitet und auf Tellern angerichtet; die Helfer von Sant'Egidio nahmen die Bestellungen an den Tischen auf und servierten das Gewünschte am Platz – ganz wie im Restaurant. Zum Dessert wurden Kuchen- und Eisvariationen gereicht, dazu gab es Kaffee. Helfer, die eine Pause hatten, holten sich ebenfalls etwas zu essen und setzten sich zu den Freunden an die Tische. Von Zeit zu Zeit riss einer der Gäste unversehens die Hände hoch oder ließ einen kurzen Freudenruf vernehmen, weil sie oder er in der Tombola gewonnen hatte.

Zum Abschluss des Festes begaben sich Freunde ebenso wie Helfer auf die „Tanzfläche“: Der weite Rasen vor dem Schloss bot trotz der vielen Tische genügend Platz, abstandsregel-konform zur Musik zu tanzen, die live von einem

Musiker auf einer kleinen Bühne gespielt wurde. Auch Frau Kalb und Herr Dr. Budde wurden zwischen den Tänzern gesichtet. Nach etwa zwei Stunden mussten beide Feste jeweils ein Ende finden.

Insgesamt kamen rund 150 Freunde zu beiden Teilstufen, die von über fünfzig Helfern von Akademie und Sant'Egidio betreut wurden. Das Wetter spielte mit, kein einziger Regentropfen fiel, hier und da schaute auch die Sonne neugierig auf uns hinab. Neben der allgemeinen Freude war Dankbarkeit die vorherrschende Stimmung. Nach dem ersten Fest wurden alle Helfer von Sant'Egidio vor die Bühne des Musikers gebeten, um mit Dank und Applaus bedacht zu werden; zum Ende des zweiten Festes waren die Akademie-Mitarbeiter an der Reihe, ihren wohlverdienten Dank zu empfangen. Auch unsere Freunde traten ans Mikrophon, um sich bei allen Helfern zu bedanken.

Besonders für jene Freunde, die sich aus Angst vor einer Ansteckung in den zurückliegenden Monaten sehr isoliert hatten, war das Fest ein wahrer Hoffnungsstrahl. Sergej etwa hatte über vier Monate kaum noch seine winzige Wohnung verlassen, am Wochenende brachten wir ihm sein Essen. Er sagte am Ende: „Ich war ganz unten und ihr habt mir geholfen. Aber heute bin ich wie neu geboren, ja ich bin neu geboren. Ich danke euch.“ Ein anderer Gast, der auf der Straße lebt, kam schick gekleidet mit einem weißen Hemd und einem dunkelblauen Jackett. „Das weiße Hemd habe ich mir extra aus der Kleiderkammer geholt für das Fest heute“, erzählte er uns und ließ sich stolz vor Schloss Suresnes als „Schlossherr“ fotografieren. Wer aber fotografierte ihn dort? Roman, ein Freund, der nächstes Jahr auch auf der Hochzeit von zwei Sant'Egidio-Helfern die Bilder machen wird.

Niemand, der zwischendurch nichtsahnend einen Blick vom Schlossaltan auf die Festgemeinde geworfen hätte, wäre auf die Idee gekommen, dass dort Menschen feiern, die in München unter größten Schwierigkeiten ihr Leben meistern müssen – und das freute uns ganz besonders. Denn es sind vor allem unsere Vorurteile, die einer echten Begegnung mit denen im Weg stehen, die an den Rand der Gesellschaft gedrängt sind. In Gemeinschaftssituationen, besonders in so freudigen, wird die Begegnung dagegen ganz leicht und selbstverständlich: Da ist dann ein Mensch, von dem so viel zu erfahren ist, dass die Tatsache seiner Armut zur Randnotiz verkommt. Manchmal findet diese Begegnung sogar in ein und derselben Person statt. So sah man auch Thomas zwischen den Helfern, den man eine Woche zuvor noch als Gast bei der Mensa sehen konnte. Er steht mit einem Bein in der Obdachlosigkeit, lebt vom Flaschensammeln – und hat doch sofort seine Hilfe angeboten, als er vom Fest hörte.

Eben das hatte auch Papst Franziskus bei seinem Sant'Egidio-Besuch festgestellt: „Der Unterschied zwischen dem, der hilft, und dem, dem geholfen wird, verwischt sich. Wer ist der Protagonist? Beide, oder besser gesagt: die Umarmung.“ Im Jahr 2020 mag die Corona-Krise die körperliche, sozusagen handfeste Umarmung in vielen Fällen verhindern, leider. Doch das Wesentliche, was sich in der Umarmung so deutlich ausdrückt, das kann gottlob nicht verhindert werden: Es ist die Freundschaft. Sant'Egidio dankt der Katholischen Akademie, dass sie dieses großartige Zeichen der Freundschaft ermöglicht hat!

Verfasst von Fabian A. Schäfer für die Gemeinschaft Sant'Egidio.
Alle Namen von Freunden wurden geändert.

Impressionen vom Fest

