

aus
politik
und
zeit
geschichte

beilage
zur
wochen
zeitung
das parlament

Hermann Boventer
Gott, Demokratie
und Politische Bildung
Sind Grundwerte verfassungswidrig?

Christian Graf von Krockow
Glaube, Demokratie
und Politische Erziehung
Eine Antwort an Hermann Boventer

Klaus Wasmund
Zur politischen Sozialisation
in terroristischen Gruppen

ISSN 0479-611 X

B 33-34/80
16. August 1980

Hermann Boverter, Dr. phil., geb. 1928 in Düsseldorf; Studium der Philosophie, Kunstgeschichte, Soziologie; drei Jahre Studium und Lehrtätigkeit in Nordamerika; zwölf Jahre Tätigkeit als Journalist (Chefredakteur der Jugendillustrierten „Kontraste“); seit 1968 Akademiedirektor (Thomas-Morus-Akademie Bensberg); seit 1972 Vorsitzender der Gesellschaft Katholischer Publizisten Deutschlands; Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

Veröffentlichungen u. a.: Broschüren und Magazine der Bundeszentrale für politische Bildung während der Jahre 1966—1970: Der einzelne vor der Politik: Eine politische Verhaltenslehre; Respekt vor der Obrigkeit: Autorität und Staat; Die Bundesrepublik hat Geburtstag; Gebt uns die totale Schule: Pädagogik als Allmachtstraum, Zürich 1975; Emanzipation durch Curriculum?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 13/75; Macht und Ohnmacht der Meinungsmacher, in: Herderbücherei Initiative 11, Freiburg 1976; Lernziel Freiheit, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 28/76; Politische Bildung: Ethik, Werte, Tugenden, Trier 1980.

Christian Graf von Krockow, Dr. phil., geb. 1927 in Ostpommern; 1961—1969 Professor für Politikwissenschaft in Göttingen, Saarbrücken und Frankfurt a. M.; seither freier Wissenschaftler und Publizist.

Neuere Veröffentlichungen u. a.: Nationalismus als deutsches Problem, 1974²; Sport und Industriegesellschaft, 1974²; Mexiko — Wirtschaft, Politik, Gesellschaft, Kultur, 1974; Reform als politisches Prinzip, 1976; Herrschaft und Freiheit — Politische Grundpositionen der bürgerlichen Gesellschaft, 1977; (zus. m. H. Fischer u. H. Schubnell) China — Das neue Selbstbewußtsein — Gesellschaft, Bevölkerung, 1978; Sport, Gesellschaft, Politik — Eine Einführung, 1980; Ethik und Demokratie, in: R. v. Voss (Hrsg.), Ethik und Demokratie, 1980.

Klaus Wasmund, Dr. rer. pol., Dipl.-Pol., geb. 1938 in Stettin, studierte nach Abschluß eines erziehungswissenschaftlichen Studiums Politikwissenschaft an der Freien Universität Berlin und an der London School of Economics and Political Science; Akademischer Rat an der Technischen Universität Braunschweig (Lehrgebiet Politikwissenschaft).

Veröffentlichungen u. a.: Politische Orientierungen Jugendlicher. Eine empirische Untersuchung zur politischen Sozialisation in der 9. Klasse der Hauptschule, München 1977; Konzepte und Ursachen politischer Apathie, in: H. Thomae/K. Wasmund/Th. Ziehe, Politische Apathie, Hannover 1976/1979; Engagementbereitschaft und Parteipräferenzen bei Hauptschülern, in: B. Claußen (Hrsg.), Politische Sozialisation in Theorie und Praxis, München 1980; Wählerverhalten, in: Helmut Moser (Hrsg.), Politische Psychologie. Politik im Spiegel der Sozialwissenschaften. Ergebnisse einer Hamburger Ringvorlesung, Weinheim-Basel 1979.



Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn/Rhein.

Leitender Redakteur: Dr. Enno Bartels. Redaktionsmitglieder: Paul Lang, Dr. Gerd Renken, Dr. Klaus W. Wippermann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstr. 61—65, 5500 Trier, Tel. 0651/461 71, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 12,60 vierteljährlich (einschließlich DM 0,72 Mehrwertsteuer) bei Postzustellung;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,— zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Gott, Demokratie und Politische Bildung

Sind Grundwerte verfassungswidrig?

Einleitung

Welcher Trompeter spielt mit den Ohren?

Kinder stellen beim Quizspiel manchmal eine Scherzfrage: „Welcher Trompeter spielt mit den Ohren?“ Die richtige Antwort muß lauten: „Jeder, denn er kann sie beim Spielen nicht ablegen.“

Als ich Christian Graf von Krockows Beitrag „Ethik und Demokratie“¹⁾ gelesen hatte, stieß ich auf diesen alten Kalauer, und er schien mir sehr passend zu sein. Demokratische Politik, so lautet eine Grundthese Krockows, sei „nur in einem Horizont des Unglaubens möglich“, also im Vorletzten und nicht im Letzten, wo der Glaube beheimatet ist. Ich stellte mir einen gläubigen Protestanten oder Katholiken vor, der in die Rolle eines politischen Bürgers wechselt und nun jedesmal seine Glaubens- und Wertüberzeugungen wie einen Mantel an der Haustür ablegen soll, um ein ganz und gar weltlich gewordenes Ich hervorzukehren. Geht das überhaupt? Der Trompeter, der beim Spielen seine Ohren ablegt? Ein Ungläubiger, der auch „im Letzten“ nichts glaubt, wäre dann folglich von vornherein ein Privilegierter in der demokratischen Politik, weil ihn der Rollenwechsel ganz unbelastet läßt und er keine Akrobatik leisten muß, um von seinem Glauben zu abstrahieren.

Krockows Position könnte in den Verdacht geraten, die Politik für den Unglauben reklamieren zu wollen. Das will sie gewiß nicht, und das wäre auch ebenso unstatthaft wie eine Besitzergreifung der Politik durch die Religion, die aber dann nur noch Zerrform ihrer selbst wäre, wenn sie sich zur Politik „entäußert“. Die Demokratie kann in einem pluralistischen Zeitalter „aus keiner Art von letzter Wahrheit“ begründet werden. Darin ist Krockow beizupflichten, daß die Verschmelzung von Tugend

und Terror ihre dauernde Gefährdung wäre. Aber die Demokratie kann auch nicht am gelebten Christentum ihrer Bürger vorbeinterpretiert werden, als ließen sich Unglauben und

INHALT

Einleitung

Welcher Trompeter spielt mit den Ohren?

- I. Zur These, demokratische Politik sei nur im Horizont des Unglaubens möglich
 1. Natur und die Werte
 2. Ist die Demokratie relativistisch?
 3. Gläubige Politik
- II. Von den nichtrationalen Voraussetzungen der Politik
 4. Das Wehrhafte an der Demokratie
 5. Selbstliquidation der Aufklärung
 6. Werterziehung im Geist der Verfassung
- III. Das Christentum ist keine Ideologie
 7. Offenheit und Identität
 8. Christlicher Glaube keine Vernunftreligion
 9. Muß Glaube dogmatisch-intolerant sein?
- IV. Demokratie, als ob es keinen Gott gäbe
 10. Der methodische Atheismus des Westens
 11. Die Vorentscheidungen des Unglaubens
 12. Gott im Grundgesetz
- V. Von der aktuellen Unentbehrlichkeit der Grundwerte
 13. Nicht vom Brot allein
 14. Politik und Ethik
 15. Zur Freiheitsfähigkeit erziehen

¹⁾ Christian Graf von Krockow, Ethik und Demokratie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 49/79.

Glauben in einem Menschenleben säuberlich trennen.

Der alte Streit könnte wieder aufflammen, ob es eine christliche Politik oder nur Christen gibt, die sich in die Politik begeben. Es geht um das Verhältnis von Demokratie und christlichem Glauben, ja Religion überhaupt. Dazu hat Krockow viel Gutes und Zutreffendes gesagt, aber auch einiges, das mißverständlich ausgelegt werden kann, schließlich anderes, dem widersprochen werden soll. Dabei interessieren uns in dem aufgewiesenen Span-

nungsfeld von Ethik und Demokratie vor allem die pädagogischen Folgerungen für eine politische Erziehung zu demokratischen Grundwerten und Tugenden. Krockow hat selbst eine schöne Beschreibung demokratischer Tugenden in das Zentrum seiner Überlegungen gerückt, und so könnte man von seinem Plädoyer gegen inhaltlich festgelegte Überzeugungsmuster überrascht sein. Liegt hier bereits ein Mißverständnis vor? Doch wollen uns jetzt zuerst den wichtigsten Thesen Krockows zuwenden, um dann im folgenden einige Antworten darauf zu geben.

I. Zur These, demokratische Politik sei nur im Horizont des Unglaubens möglich

1. Natur und die Werte

Krockow liefert in großen Teilen einen kritischen Kommentar zur gegenwärtigen Grundwertediskussion. „Das Auseinanderfallen, also die Ungewißheit, ist dieser Zeit eigen“, so zitiert er Nietzsche. „Nichts steht auf festen Füßen und hartem Glauben an sich. Man lebt für morgen, denn das Übermorgen ist zweifelhaft. Es ist alles glatt und gefährlich auf unserer Bahn, und dabei ist das Eis, das uns noch trägt, so dünn geworden.“ Freilich, so meint Krockow, gerät die Suche nach dem tragenden Grund in das Dilemma, sich entweder mit tönenden Leerformeln wie „Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität“ abspesen zu lassen, die, von allen beschworen, alles und nichts besagen, oder es komme, falls man nicht im Morast des „gesunden Volksempfindens“ versinken wolle, zum Rückgriff auf eine vorgesehene und unverrückbare „Natur“ des Menschen²⁾.

Von dieser „Natur“ hält er überhaupt nichts; sie ist ihm so katholisch wie suspekt, was er zwar nicht sagt, aber im Hintergrund steht die von ihm selbst zitierte „Schroffheit“ Luthers oder auch die neuere Theologie Bonhoeffers, daß „ein letztes, von keinem menschlichen Sein, Tun oder Leiden zu Ergreifendes“ jenes zentrale Geschehen darstellt, das die Reformation die Rechtfertigung des Sünders aus Gnade allein genannt hat³⁾. Krockow sieht sehr wohl, daß es hier zu Fehlentwicklungen gekommen ist und der Glaube sich oft ins Un-

politische, ins rein Geistige zurückgezogen hat. Die Berufung auf eine überempirische „Natur des Menschen“ bleibt Krockow jedoch zutiefst verdächtig, denn wer so verfährt „und in sie hineinlegt, was ihm gut dünkt, der macht sich zwar in dem Sinne unangreifbar, daß er sich aller Diskussion entzieht. Aber der legt zugleich die Axt an die Wurzeln des parlamentarischen Systems und der Parteiendemokratie, weil er gegen das Handlungsrecht von parlamentarischen Mehrheiten und Parteien Tabus errichtet.“⁴⁾

Das ist starker Tobak für alle politischen Naturrechtsdenker, und Krockow gerät — unfreiwillig? — in die Nähe jener Kritik an der Wertphilosophie, die Carl Schmitt bereits 1959 auf einem Symposium in Ebrach in der Aussprache über ein Referat seines Schülers Ernst Forsthoff vortrug und die den Anstoß zu dem Wort von der „Tyrannei der Werte“ gegeben hat⁵⁾. Für den evangelischen Theologen Eberhard Jüngel, der an Carl Schmitt anknüpft, ist der Wertbegriff „ein Gegenbegriff zum Begriff der Wahrheit“, und weil „aus der Wahrheit leben“ im Evangelium gleichbedeutend ist mit „in der Liebe existieren“, zeigt sich, „daß das christliche Ethos keine Orientierung an einer Wertethik kennt“⁶⁾.

Die protestantische Gegenposition zu einer starren Normenethik ist verständlich, und sie wird manchmal mit der evangelischen Ethik schlechthin identifiziert, die sich seit Luther

²⁾ Christian Graf von Krockow, In der Spannung von Unglauben und Glauben. Kritische Bemerkungen zur Grundwertediskussion, in: Evangelische Kommentare, Oktober 1978, Nr. 10, S. 585.

³⁾ Krockow, B 49/79, S. 20.

⁴⁾ Krockow, Ev. Kommentare, S. 586.

⁵⁾ Carl Schmitt, Die Tyrannei der Werte, in: C. Schmitt, E. Jüngel, S. Schelz, Die Tyrannei der Werte, Hamburg 1979.

⁶⁾ Eberhard Jüngel, Wertlose Wahrheit, in: C. Schmitt u. a., a. a. O., S. 5, 47 f.

vom naturrechtlichen Denken abgelöst hat, um die Situationsbezogenheit der ethischen Urteile zu betonen. Die Gemeinsame Erklärung der beiden Kirchen „Grundwerte und Gottes Gebot“⁷⁾ hat aber verdeutlichen können, daß diese Gegensätzlichkeit nicht mehr gilt. Auch die evangelische Seite nennt in der zweiten Tafel des Dekalogs bestimmende Maßstäbe, die für das Leben jedes Menschen gelten. Der evangelische Theologe Martin Honecker illustriert diesen Sachverhalt, wie die konfessionellen Standpunkte der ethischen Argumentation sich angeglichen haben, an dem berühmten Augustinus-Wort: „Dilige, et fac, quod vis“ — „Liebe, und tue, was du willst.“ Oft werde der Satz so gedeutet, als sei es dem jeweiligen Belieben überlassen, was man tut: Tue, was dir beliebt. Gerade so habe das Augustin aber nicht gemeint. Vielmehr zeige der Kontrast eindeutig, daß das „Quod“, das „Was“ des Tuns bei ihm gerade nicht beliebig sei. Das Quod ist das Bonum, das Gute. Richtig zu übersetzen wäre also: „Liebe, und dann tue, was du als das Richtige erkannt hast.“⁸⁾

Zurück zu Krockows Thesen. Er sieht es ungern, daß man sich mit Grundwerten „wie mit Keulen“ bewaffnet, um damit auf den parteipolitischen Gegner einzuschlagen und ihn, wenn irgend möglich, an oder sogar über den Rand der Verfassungsordnung zu drängen: „Entsteht dann statt des demokratischen Konflikts und Konsenses nicht das Freund-Feind-Verhältnis eines latenten Bürgerkrieges?“⁹⁾

Auf der vorhergehenden Seite hatte Krockow den Staatsrechtslehrer Carl Schmitt mit seiner — relativistischen! — Rechtfertigung der Mordserie des Röhm-Putsches unter dem Titel „Der Führer schützt das Recht“ zitiert¹⁰⁾. Dieses abschreckende Beispiel aus der nationalsozialistischen Zeit, was mit dem Recht geschieht, wenn es der Beliebigkeit ausgeliefert wird, veranlaßt Krockow dazu, sich für unsere wehrhafte Verfassung auszusprechen. Sie hat dem Rechtspositivismus einen Riegel vorgeschoben und den „Wesensgehalt“ der Grundrechte für unantastbar erklärt. Die Frage ist, ob Krockow dann noch so ohne weiteres die Werteethik in die Nähe des Jakobi-

ner-Worts vom Terror rücken kann, wie er das öfter tut, ohne damit die Absichten derer, die für ein öffentliches Bewußtwerden der sittlichen Grund- und Verfassungswerte eintreten, aufs gröbste zu verzeichnen.

2. Ist Demokratie relativistisch?

Die Attacke gegen die Grundwerte liefert den nötigen Hintergrund für eine weitere These Krockows. Es sei nicht auszuschließen, so meint er, daß die mit ihren Prinzipien gepanzerte, mit dem scharfen Schwert unverrückbarer Grundwerte bewaffnete Demokratie in ein ähnlich auswegloses Dilemma geraten könnte wie ihre wehrlose, schmählich gemordete Weimarer Schwester: „Kann man die Freiheit nicht auch zu Tode schützen, nachdem man sie einst selbstmörderisch preisgegeben hat?“ Einen Ausweg aus diesem Dilemma sieht Krockow darin, „wenn das, was in der Demokratie wehrhaft absolut gesetzt wird, die Offenheit selbst ist“¹¹⁾. Diese wehrhafte Absolutsetzung der Offenheit sei unter der Bedingung möglich, daß der Begriff der Menschenwürde zum Fundament gemacht werde, wie es Artikel 1 des Grundgesetzes getan habe.

Nun heißt es in diesem Artikel: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ Es steht nicht dort, die Offenheit sei unantastbar! Krockow wehrt sich immer wieder gegen jede vorgegebene und verordnete „Natur“, und Demokratie werde nur dann möglich, sie sei nur dann notwendig, „wenn anerkannt wird, daß es keine inhaltlich bestimmten Sinnkonstruktionen oder Überlieferungen mehr gibt, auf die alle verpflichtet und über die alle einig sind, daß man vielmehr in einer Vielfalt der Wert- und Wahrheitsvorstellungen sich miteinander einzurichten hat, ohne einander zu verfemen, zu verfolgen und zu vernichten“. Insofern sei Demokratie in der Tat relativistisch und müsse es sein, als sie nicht aus „der Wahrheit“ lebt, sondern aus der Suche nach Wahrheit und der Möglichkeit des Dialogs über sie. Krockow sagt in sarkastischer Zuspitzung, die Grundwerte seien „verfassungswidrig“, sofern sie, vom Staat verbindlich gemacht, inhaltliche Festlegungen meinten. Deshalb: Absolute Offenheit als „die Fähigkeit und das Recht jedes einzelnen, selbst über seine grundlegenden Werte und Wahrheiten zu befinden und zu entscheiden, wie und wohin er sein Leben im Letzten führen will“¹²⁾.

⁷⁾ Grundwerte und Gottes Gebot, Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Gütersloh/Trier 1979.

⁸⁾ Martin Honecker, Weiß der Christ, was er soll?, in: Wochenzeitung „Rheinischer Merkur/Christ und Welt“, 21. 3. 1980, S. 24.

⁹⁾ Krockow, B 49/79, S. 4.

¹⁰⁾ Krockow, B 49/79, S. 3.

¹¹⁾ Krockow, B 49/79, S. 4.

¹²⁾ Krockow, B 49/79, S. 4, 5.

Dies setzt ein hohes Maß an Vernünftigkeit und Gewissensethik voraus. Ich — ich selbst — befinde über meine grundlegenden Werte und Wahrheiten und entscheide, wie und wohin ich mein Leben führen will. Wer kann das tatsächlich leisten? Ist das meiste, was wir diesbezüglich vorfinden, nicht längst vorgegeben und somit anzunehmen oder nicht? Sind wir nicht ebenso stets auch Geführte, die sich nicht selbst verdanken? In den Aufruf zur radikalen Liberalität ist ein aufklärerisches Vernunft- und Freiheitspathos eingeflossen, das uns wenig realitätsgerecht vorkommt. Auf das Verhältnis zur Aufklärung wird noch zurückzukommen zu sein. Krockow: „Nur wo im Gebälk der Verfassungsordnung keine Kirchenglocken hängen, die man erst zum Sturm läuten und dann zu Geschützen und Granaten umschmelzen kann, dort und nur dort bleibt die Verfassung ein Angebot der Freiheit: ein Angebot nicht allein der Legalität, sondern auch der Legitimität für Progressive und Konservative gleichermaßen.“¹³⁾ Also doch Voltaire?

3. Gläubige Politik

Die Zwei-Reiche-Lehre schimmert durch. Krockows Denken ist von der reformatorischen Theologie und der von ihr ausgegangenen Säkularisierung bestimmt. Er will nicht zum „Unglauben“ auffordern, sondern die Politik davor bewahren, daß sie mit Ideologien befrachtet wird, die ihre fundamentale Offenheit — sprich: Freiheit — ersticken. Das ist ein löbliches Unterfangen, aber ich fürchte, es wird mit untauglichen Mitteln betrieben. Was als „Unglauben“ apostrophiert wird, ist in Wirklichkeit ein aufklärerischer und vollends säkularisierter Humanismus, der nach wie vor seine „letzten“ Kräfte aus abendländisch-christlichen Wurzeln saugt.

Mit Dietrich Bonhoeffer umschreibt Krockow das Spannungsverhältnis von „Vorletztem“ und „Letztem“ — oder auch von Unglauben und Glauben. Läßt sich diese zweifelsohne vorhandene Dialektik so exakt passend auf die Politik als „vorletzten“, den Glauben als „letzten“ Bereich projizieren? Nach Krockow ist

¹³⁾ Krockow, Ev. Kommentare, S. 586.

eine menschliche Politik nur in der Beschränkung aufs „Vorletzte“ möglich. „Denn jede gläubige Politik zielt aufs Letzte: das Menschheitsheil schlechthin, das garantierte Glück. Sie glaubt an das Endziel und daran, es erreichen zu können.“¹⁴⁾ Demokratische Politik — dieser Kerngedanke kehrt häufig wieder — sei nur „in einem Horizont des Unglaubens möglich“¹⁵⁾.

Was versteht Krockow unter diesem Unglauben? Ist jemand angesprochen, der nichts glaubt und nichts für wahr hält, was jenseits des Erforschbaren liegt? Ist der Atheist gemeint? Können wir demokratische Politik nur als „Atheisten“ treiben? Oder sind ganz einfach alle angesprochen, die ihren Glauben — und was immer dafür steht — an der Garderobe ablegen, um dem politischen Theater beizuwohnen? „Gläubige Politik“, darin ist Krockow beizupflichten, ist sicherlich ein Unding und gefährlich noch dazu, weil sie totalitäre Neigung hat.

Krockow spricht von der „gefährdeten Säkularisation“ und gibt ihr seine Sympathien, „etwas, was der sorgsamsten Zurüstung und Verteidigung bedarf, um freiheitliche Politik in einem Horizont des Unglaubens möglich zu machen“¹⁶⁾. Die Säkularisation als „conditio sin qua non“ aller Demokratie? Diesen Gedankengängen ist weiter nachzugehen. Krockow verkennt auch nicht die anthropologische Konstante, daß der Mensch eine Sehnsucht nach Gewisheit hat und daß er auf der Suche nach Sinn ist, „über die Endlichkeit des Individuums hinaus“¹⁷⁾.

Am Ende seines Aufsatzes stellt sich Krockow selbst — seiner Sache wohl nicht ganz sicher — jene Fragen, die uns weiterführen können und die wir später wieder aufgreifen wollen: „Ist ungläubige Politik ohne ihre Spannung zum Glauben hin auf die Dauer möglich? Muß sie, als Vorletztes absolut genommen, nicht im Opportunismus verdorren und am Letzten scheitern?“¹⁸⁾. Er fügt dann ein Bibelwort hinzu: „Wo keine Weissagung ist, wird das Volk wild und wüst.“

¹⁴⁾ Krockow, Ev. Kommentare, S. 587.

¹⁵⁾ Krockow, B 49/79, S. 17.

¹⁶⁾ Krockow, B 49/79, S. 4, 5.

¹⁷⁾ Krockow, B 49/79, S. 19.

¹⁸⁾ Krockow, B 49/79, S. 22.

II. Von den nichtrationalen Voraussetzungen der Politik

4. Das Wehrhafte an der Demokratie

In einer Reihe von Antworten wollen wir jetzt auf die von Krockow aufgeworfenen Fragen eingehen. Freilich werden auch diese Antworten wieder neue Fragen aufwerfen. Eine erste Antwort könnte lauten: Die Politik muß nicht-rationale, nicht zur Disposition stehende Voraussetzungen anerkennen; sonst zerstört sie sich selbst.

Unser Staat ist durch seine Verfassung ein wertgebundenes Gemeinwesen. Ich vermag nicht zu sehen, wie „in einem Horizont des Glaubens“ die Unantastbarkeit der Menschenwürde als oberstes und absolut gesetztes Verfassungsprinzip vor dem Zugriff eines relativistischen Rechtspositivismus à la Weimar zu retten sein soll. Krockow beginnt seinen Beitrag mit dem Radbruch-Zitat: „Die Weltanschauung der Demokratie ist der Relativismus.“ Entsprechend hat die Weimarer Reichsverfassung jederzeit zur Disposition des Gesetzgebers gestanden, und die nationalsozialistische Machtergreifung kam tatsächlich „streng legal“ zustande, wenn man diese Argumentation übernimmt. Krockow tut es nicht; er bringt den Gedanken der streitbaren oder wehrhaften Demokratie, um dann allerdings zu fragen: Darf man die Entscheidungen einer bestimmten historischen Situation — gemeint sind die Jahre 1948/49 — absolut setzen und gleichsam „auf Ewigkeit“ stellen? Darf das Bundesverfassungsgericht dem Gesetzgeber eigentlich so in den Arm fallen und aus dem Grundgesetz inhaltliche Entscheidungen ableiten, wie das seither praktiziert wird?¹⁹⁾ Wenn man die „wehrhafte Absolutsetzung der Offenheit“, die Krockow fordert, zu Ende denkt, braucht es fürderhin kein Bundesverfassungsgericht zu geben, denn jedermanns Grundwerte und Grundwerteinterpretation sollen doch gelten und ins politische Leben einfließen können. Und — überspitzt formuliert — dann wäre auch „die“ Menschenwürde verfassungswidrig, weil sie inhaltlich festlegt und bindet, was nicht gebunden werden darf.

Die grundrechtlich geschützte Offenheit, die Krockow zum Super-Wert erklärt, kann nur dann ein leistungsfähiges System erbringen, wenn sie eine hochentwickelte Vernunftkultur zur Voraussetzung hat und eine so starke Bindung — „religio“ — an die Vernünftigkeit der gesellschaftlichen Prozesse aufweist, daß

wir zutreffender von einer Vernunftreligion sprechen sollten. Dem politischen Amokläufer, einem Hitler oder Stalin, will Krockow gewiß keine „Offenheit“ für ihr selbstmörderisches Werk zugestehen. Muß es also doch Tabuzonen für Vernunft und Aufklärung geben, an denen die „Offenheit“ sich reibt und woran sie sich definiert?

Das Wehrhafte unserer Demokratie liegt darin, daß sie den Feinden der Freiheit keine Freiheit gewährt. Das System hat sich eine hohe Selbstbindung und Selbstverpflichtung auferlegt, als es Grenzen der politischen Toleranz markierte, weil Demokratie und demokratische Toleranz auf verhängnisvolle Weise ausgenutzt worden sind, das liberal-demokratische Legalitätsprinzip zu anektieren und ins Gegenteil zu verkehren. Dennoch ist das liberale Marktmodell der Demokratie, daß die Parteien im Staat frei um die politische Verantwortung konkurrieren, auch im Konzept der streitbaren Demokratie erhalten geblieben, solange sie sich als eine „Demokratie der Courage“ versteht²⁰⁾.

Für eine grenzenlose Offenheit sehe ich allerdings unter diesem Verfassungsprinzip keinen Platz. Freilich lebt der demokratische Staat aus geistigen und sittlichen Voraussetzungen, die er nicht selbst schaffen kann und darf. Dies macht seine besondere Anfälligkeit für die Wechselbeziehungen zwischen der staatlichen und ethischen Kultur aus; ist diese gefährdet oder geschwächt, dann werden sich auch Brüche in der staatlichen Ordnung zeigen. Der freiheitliche Staat bleibt auf das ethische Gewissen seiner Bürger angewiesen, aber er kann sich auch selbst nicht von aller „Sittlichkeit“ freisprechen und mit Ethik nichts gemein haben wollen. Die Grundsituation einer solchen Gesellschaft ist immer prekär und labil.

5. Selbstliquidation der Aufklärung

Wie die Aufklärung sich selbst liquidiert, das ist kürzlich bei einem Kongreß „Aufklärung heute: Bedingungen unserer Freiheit“ in München²¹⁾ in einer Reihe von Darlegungen erörtert worden. Zu den eindrucksvollsten Refera-

²⁰⁾ Vgl. Hella Mandt, Grenzen politischer Toleranz in der offenen Gesellschaft. Zum Verfassungsgrundsatz der streitbaren Demokratie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 3/78.

²¹⁾ Kongreß „Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit“, München 15./16. Januar 1980.

¹⁹⁾ Krockow, B 49/79, S. 4.

ten gehörte dasjenige von Robert Spaemann, der als Philosoph über die nichtrationalen Voraussetzungen des Vernunftgebrauchs gesprochen hat. Der erste, der die Dialektik einer sich selbst aufhebenden Aufklärung durchschaut habe, sei Nietzsche gewesen, als er schrieb, „daß auch wir Aufklärer, wir freien Geister des 19. Jahrhunderts, unser Feuer von dem Christenglauben nehmen, der auch der Glaube Platons war, daß Gott die Wahrheit, daß die Wahrheit göttlich ist“. Nietzsche war der Meinung, daß die Aufklärung notwendigerweise auch diese ihre eigene Voraussetzung destruieren und damit den Nihilismus herbeiführen werde. Spaemann folgert daraus für unsere Gegenwart: „Unsere westlichen Gesellschaften stehen heute vor der Alternative, das Prinzip Aufklärung von den Überzeugungen, die es tragen, abzukoppeln und es seiner Selbstliquidierung zu überantworten, oder sich auf jene Überzeugungen und Einsichten zu besinnen, die den Zusammenhang von Vernunft, Wahrheit und Menschenwürde betreffen.“²²⁾

Diesen Zusammenhang möchte Krockow für die Demokratie aufgehoben wissen, damit es nicht zu einer „gläubigen Politik“ kommt. Theologisch gesprochen sei eine solche Politik in ihrem Grunde eschatologisch bestimmt. Parusieverzug könne sie nicht beirren. Krockow: „Wenn es aber ums Menschheitsheil schlecht hin geht, dann gibt sich jeder, der sich widersetzt, als der Menschheitsfeind zu erkennen, der entweder bekehrt oder verfolgt, ausgestoßen, ausgemerzt werden muß. So gesellt sich im radikalen Freund-Verhältnis zur Tugend der Terror, zum Endziel die Endlösung.“²³⁾ Nur auf solche Weise glaubt Krockow — und das sei es, „worum es eigentlich und in der Tiefe geht“ — das Bindungs- und Spannungsverhältnis von Vorletztem und Letztem, von Unglauben und Glauben erfahrbar machen und erhalten zu können. Krockow hält es für eine Brechung dieses Spannungsverhältnisses der Welt zum Glauben, wenn sogenannte „Wahrheiten“, die glaubensmäßig begründet sind, das Ganze überwölben und in die demokratische Politik hineinwirken, die in jedem Falle metaphysikfrei zu halten sei und deren Diesseitigkeit total sein müsse.

Spaemann sieht es anders und meint, daß die fundamentalen Einsichten, auf die sich eine Vernunftkultur wie die Demokratie begründet, nicht diskursiv vermittelt werden können.

²²⁾ Robert Spaemann, Über die nichtrationalen Voraussetzungen des Vernunftgebrauchs, Redemanuskript (siehe Fußnote 21), S. 10.

²³⁾ Krockow, Ev. Kommentare, S. 587.

ten: „Sie sind für die Bereitschaft zum Diskurs schon vorausgesetzt. Ihre Gewinnung kann erleichtert oder erschwert werden durch Traditionen, durch Erziehung, durch Umgangserfahrungen. Ihren Kern bildet die Religion. Sie ist es, die lehrt, den Menschen als heilig anzusehen. Es gibt kein voraussetzungsloses, diskursives Argument gegen Folter oder Mord wie Horkheimer stets mit Nachdruck betont hat.“²⁴⁾ Wo die Überzeugungen der Menschen von Freiheit, Menschenwürde und Wahrheit unverbunden neben seinen wissenschaftlichen, politischen oder sonstigen Ansichten oder sogar im Widerspruch mit diesen stehen würden, da sei es mit ihnen schlecht bestellt, meint Spaemann. Da könne der einzelne zwar instinktiv an ihnen festhalten, aber sie hörten auf, tradierbar zu sein und könnten sich sozusagen nur subkulturell behaupten.

6. Werterziehung im Geist der Verfassung

Wie wären die Schule und ihr politischer Unterricht davon betroffen, wenn die Überzeugungen der Menschen von Freiheit, Menschenwürde und Wahrheit „privatisiert“ und vom politischen Leben abgekoppelt würden?

An Bestrebungen solcher Art hat es in den letzten Jahren nicht gemangelt, aus dem „Dezisionismus“ der alten Lehrpläne herauszukommen und einen wertfreien Unterricht auf wissenschaftlicher Basis einzuführen. Das Curriculum als ein fugenlos durchkonstruiertes System von Lernfolgen gab einer Pädagogik, die vom Deutschen Bildungsrat in seinem Strukturplan auf „Wissenschaftsorientierung“ festgelegt wurde, den notwendigen Rückhalt, daß nun auch in der Schule der Fortschritt angebrochen sei. Deshalb war es kaum verwunderlich, daß die Fragen nach einer neuen Ethik für die Schule solange ins Leere gehen mußten, als sie sich „wissenschaftsorientiert“ verstand, im Schüler eine „wissenschaftliche“ Haltung hervorzubringen. Damit, so glaubte man, sei der junge Mensch für ein vernunftgeleitetes Verhalten in der Welt ausgestattet. Von Moral war überhaupt keine Rede mehr; sie ergab sich sozusagen von selber aus dem Geist der Wissenschaftsschule: Pädagogik als Technologie. So machte die Technisierung des Menschlichen im Unterricht die früheren Steuerungskräfte der Ethik und des Gewissens überflüssig. Der programmierte Politikunterricht konnte auf seine didaktische Präskription stolz sein und jeglicher „Werte“ entbehren. Ethik und (politische) Pädagogik hatten nichts mehr miteinander gemein.

²⁴⁾ Spaemann, a. a. O., S. 10

Inzwischen ist der Wind umgeschlagen, und wir sprechen wieder von der Ethik, vom Vertrauen, von der sittlichen Erziehung im Politikunterricht und von einer Pädagogik „im Geist der Verfassung“. Auffallend war es ja immer, daß diejenigen, die für einen „wissenschaftsorientierten“ Unterricht eintraten, ihn gleichzeitig „emanzipatorisch“ verstanden wissen wollten, womit sie gleich zwei Ideologien auf einmal aufgefressen sind.

Ein jüngstes Beispiel dafür ist ein Aufsatz, der neben dem Politikunterricht gleich auch die diesbezügliche Verfassungstreue des Lehrers „wissenschaftlich“ zu begründen sucht. Der Autor Hagen Weiler hat die „Kriterien wissenschaftlich-verfassungstreuer Verfahrensformen des Lehrers im politischen Unterricht“ auf folgende Weise zusammengefaßt: „Es dürfen nur Kenntnisse und Erkenntnisse vermittelt werden, welche sich wissenschaftlich begründen lassen können. Alternative, ebenfalls wissenschaftlich begründbare Positionen dürfen nicht unterdrückt werden (Indoktrinationsverbot). Der Unterricht hat sich auf (Er)kenntnisfindung, -diskussion und -vermittlung zu beschränken, d. h. auf unmittelbar tätige, praktische Umsetzung in die Wirklichkeit zu verzichten (Agitationsverbot).“²⁵⁾ Mit solchen durch die Schulaufsicht wahrzunehmenden Leitlinien soll nach Meinung des Verfassers ein Politikunterricht „im Sinne des Grundgesetzes“ gewährleistet sein.

„Unterdrückt“ werden müßte dann folglich jedwede Intention, die Schüler mit „Werten“ zu identifizieren. So etwas sei „als wissenschaftlich und verfassungsrechtlich unzulässig anzusehen“, resümiert der Autor²⁶⁾. Mit anderen Worten, wer einen jungen Menschen auf Wahrhaftigkeit, Tapferkeit, Klugheit, Mäßigung zu verpflichten sucht, handelt verfassungswidrig. Jede sittliche Erziehung ist ausgeklammert, es sei denn eine solche, die sich „wissenschaftlich“ begründen läßt, aber wo gibt es die denn, außer bei denjenigen, die glauben, sie sei so „wissenschaftlich“, wie sie es haben möchten! Die Vokabel von der „Emanzipation“ ist da wenigstens ein gerüttelt Maß ehrlicher gewesen.

Ich meine, die politische Bildung in unserem Land muß sich zum politisch Guten bekennen, das werthaft in unserer Demokratie enthalten ist, damit das Verpflichtende einer demokratischen Ethik vermittelt werden kann. Doch was

ist das Gute? Krockows Überlegungen, wichtige demokratische Tugenden wie Kompromißbereitschaft, Mäßigung, Konfliktfähigkeit, Sensibilität für Spielregeln, Vertrauen und Mißtrauen zu rehabilitieren, verdienen in diesem Zusammenhang die uneingeschränkte Zustimmung, und die sogenannten Grundwerte, denen er skeptisch begegnet, lassen sich pädagogisch kaum besser abstützen, mögen wir uns auch über „Letztes“ und „Vorletztes“ streiten.

Darf es in einer Demokratie nichts mehr geben, das wir verehren und bewundern? Auf das allen zumutbare Minimum einer demokratisch-humanen Ethik können und wollen wir nicht verzichten. Es gehört in die öffentliche Schule. Eine Jugend, der wir nicht gesagt haben, daß man seine Heimat und sein Land lieben muß, wenn man sie „besitzen“ will, der wir vorenthalten haben, daß die Demokratie auf die geistige Wertschätzung ihrer Bürger angewiesen ist, wird uns eines Tages wegen dem anklagen, was wir ihr vorenthalten haben.

Die Schule darf diese erzieherische Aufgabe, schreibt Bernhard Sutor mit vollem Recht, „sowohl um des Schülers als auch um der Gesellschaft willen nicht vernachlässigen. Die öffentliche Schule darf nicht zu einem Konglomerat nur noch an ‚wertfreier‘ Wissenschaft orientierter Fächer werden und so die Schüler in ethischen Fragen orientierungslos lassen. Sie muß bereit und in der Lage sein, ethische Orientierungen aufzuzeigen und zu vermitteln.“²⁷⁾ Theodor Wilhelm, der nach 1945 unter dem Pseudonym Friedrich Oetinger das Partnerschaftskonzept für die politische Bildung entwickelt hat, kommt unter anderen Voraussetzungen zu ähnlichen Schlußfolgerungen wie Sutor²⁸⁾. Wilhelm rügt, daß wir die „Innenausstattung“ des Menschen in der politischen Bildung vernachlässigt und daß wir das Wechselverhältnis von sittlicher Erziehung und politischer Bildung nicht genügend durchdacht hätten. Einen Lebensplan haben, Ideale haben und sie von Utopien unterscheiden können, sich selbst etwas zutrauen, überhaupt sich verantwortlich fühlen und Ideen wie Gerechtigkeit oder Freiheit in die „Perspektive“ eines jungen Menschen einrücken: Sollte dies alles nichts mit politischer Bildung zu tun haben?

²⁷⁾ Bernhard Sutor, Der Beitrag des Politik-Unterrichts zur politisch-moralischen Urteilsbildung und Verantwortung, in: Wertwandel, Wertverlust, Wert-erziehung, Expertenkonferenz 19.-22. Februar 1979 der Landeszentrale für politische Bildung Rheinland-Pfalz, S. 105.

²⁸⁾ Theodor Wilhelm, Sittliche Erziehung durch politische Bildung. Über die Lernbarkeit von Moral, Zürich 1979.

²⁵⁾ Hagen Weiler, Politischer Unterricht im Sinne des Grundgesetzes. Wider die rechtsverbindliche Festlegung von Lernzielen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 15/80, S. 14, 39.

²⁶⁾ Weiler, a. a. O., S. 13.

III. Das Christentum ist keine Ideologie

7. Offenheit und Identität

Das Christentum ist zwar nicht ganz unschuldig am Entstehen ideologischer Verhaltensweisen, aber christlicher Glaube und christliche Lebensregeln verstehen sich nicht als Ideologie neben Ideologien; sie würden sich damit selbst aufgeben.

Mit Krockow können wir darin übereinstimmen, daß eine ungebührliche Verschiebung religiöser Maximen in den Bereich politischer Institutionen diese selbst in ihrem freiheitlichen und pluralistischen Bestand gefährden. Die einzelnen Kulturbereiche, zu denen auch die Politik gehört, haben eine relative Eigenständigkeit. Für die katholische Kirche hat das Zweite Vatikanische Konzil diese Autonomie verschiedener Sachbereiche ausdrücklich hervorgehoben und sich dadurch dem reformatorischen Konzept der Weltlichkeit unserer Welt angenähert. Das Konzil hat gleichzeitig jeden Versuch zurückgewiesen, den christlichen Glauben zu einer Ideologie „verkommen“ zu lassen, indem ein Sonderinteresse durch ein Allgemeininteresse, das außerdem noch vorgetäuscht ist, legitimiert werden soll.

Krockows Argumentation stützt sich in erheblichem Maße auf die Prämisse, daß Glaubensüberzeugungen, die sich aus dem Letzten „ins Vorletzte“ begeben, ein ideologisches Sonderinteresse durchzusetzen versuchen, das totalitärer Natur sei und leicht in Unduldsamkeit und Terror umschlägt. Für ihn selbst stellt die politische Theologie ein solches Muster an ideologisiertem Christentum dar. Er läßt aber auch immer wieder durchblicken, daß er die (vor allem katholischerseits forcierte) Grundwertedebatte unter den Ideologieverdacht stellt, wobei nicht unbedingt der Betrugscharakter hervortritt, aber es werden Vorgänge verschleiert, mit denen sich ein konfessionelles Sonderinteresse als ein allgemeines zu legitimieren sucht. So etwa könnte man das Ideologische definieren, indem stets ein Teil für das Ganze genommen und die Wirklichkeit nur ausschnitthaft wahrgenommen wird. Der Jesuitenprofessor Walter Kern, dessen Definition wir übernehmen, folgert daraus: „In dieser illegitimen Verabsolutierung des Relativen scheint das entscheidende Moment der Ideologisierung zu liegen.“²⁹⁾

²⁹⁾ Walter Kern, Was ist die Ideologie?, in: Stimmen der Zeit 2/1980, S. 96.

Genau dies, so scheint es mir, widerfährt dem Prinzip der Offenheit, das Krockow in der demokratischen Politik absolut gesetzt wissen möchte, nachdem er alle anderen Absolutheitsansprüche aus dem Tempel getrieben hat. Offenheit ist sicherlich ein wichtiger Teilaspekt des demokratischen Verfahrens, aber so wie die Freiheit durch die Gerechtigkeit, das Sozialstaatsprinzip durch das Rechtsstaatsprinzip in unserer Verfassung ausbalanciert werden, so wird sich auch die Offenheit begrenzen lassen müssen. Die totale Offenheit, das ist das Nichts. Das wäre der völlige Ausfall jeder Identität, denn diese besteht ja gerade — beim einzelnen Menschen ebenso wie bei einer Staatsgemeinschaft — in der Anerkennung nicht manipulierbarer Werte und Ziele.

Die Identität einer Verfassung ist nicht beliebig dehnbar in eine grenzenlose Offenheit hinein. Ebenso wenig wie man die Verfassung allein aus den punktuellen Zeitumständen ihres Entstehens interpretieren kann, so läßt sie sich auch nicht nur als eine Projektion auf Zukünftiges betrachten. In der Kontinuität, daß die Verfassungsnormen ihren Charakter trotz aller Einbrüche und Reibungen annähernd durchhalten, liegt die Chance der Identität und Verlässlichkeit. Manfred Hättich schreibt: „Umfassende politische Rationalität versteht Verfassung auch als Ethos. Ich meine Ethos als Verortung — als Ort vertrauten und gesicherten Umgangs — als Ort verabredeter Lebensvollzüge — als Gewährleistung sozialer Kontinuität — als Heimat. Heimat als Notwendigkeit besagt vor allem auch, daß der Mensch auf Lebenskreise der Verabredung angewiesen ist. Verabredungen werden tradiert, aber auch immer wieder neu getroffen. Soziale Kontinuität bedeutet Verlässlichkeit.“³⁰⁾

8. Christlicher Glaube keine Vernunftreligion

Der Ideologiebegriff ist von uns als Negativbegriff eingeführt und verstanden worden, was dem üblichen Gebrauch entspricht. Wir verstehen also nicht irgendeine „Ideenlehre“ darunter, sondern der Ideologie haftet das kämpferische Moment des Ausschließlichkeitscharakters an; sie will erobern und besiegen. Sie macht ihre Gegner zum Feind.

³⁰⁾ Manfred Hättich, Geschichtlichkeit und Kontinuität des Grundgesetzes, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 45/79, S. 23.

Die Wissenschaft muß das Religiös-Weltanschauliche ebenso bekämpfen wie es die Aufklärung tut; beide kommen vom Stamm der Säkularisierung. Dem wissenschaftsorientierten Denken erscheint jede Glaubenswahrheit als das Subjektive schlechthin, das die Menschen trennt und außerdem die Gegensätze unter den Gruppen verstärkt; es wäre besser, man könnte den religiösen Dogmatismus eliminieren. Einem aufklärerischen Denken erscheint der religiöse Wahn als der ärgste Feind des Fortschritts; es gilt, in allen Lebensbereichen der Rationalität zum Durchbruch zu verhelfen und die Ideologien zu verabschieden. An deren Stelle soll eine kühle und distanzierte Vernunft treten, die solange Wert Wert, Weltanschauung Weltanschauung sein läßt, als sie sich einander tolerieren — und dadurch letzten Endes in ihrer öffentlichen Geltung aufheben. Krockow meint, vielleicht könnte man das, was Demokratie und offene Gesellschaft erfordern, in bewußt paradoxer Pointierung bezeichnen als: ein Ethos der engagierten Distanz³¹⁾.

Eine Zurücknahme der Säkularisierung des Politischen erscheint uns heute weder möglich noch wünschenswert. Demokratie und Glaube müssen in diesem kühlen, distanziereten Verhältnis zueinander bleiben, wo sie einander respektieren, ohne daß sie radikal Geschiedene wären, wie es Krockow auffaßt. Dabei ist unverkennbar, daß Aufklärung „gerade in der sich säkular verstehenden Demokratie in ein Spannungsverhältnis zu institutionalisierten Formen der Religion, vor allem des christlichen Glaubens geraten muß. Die Konfliktzone liegt beim universalen Wahrheitsanspruch kritischer Rationalität und bei der darin begründeten missionarischen Tendenz. Das Konzept voll säkularisierter Staatlichkeit kommt nur dann an sein immanentes Ziel, wenn sich auch Religion früher oder später dem Kriterium der kritischen Vernunft unterwirft, also nur wissenschaftliche Rationalität und meßbare Erfahrungen für sich gelten läßt, oder wenn Religion sektenhaft, ohne institutionelle Großorganisation auftritt, den Anspruch der von ihr verkündeten Wahrheit erheblich reduziert und sich selbst privatisiert.“³²⁾

Beides, so folgert der Theologe Karl Forster, können christliche Kirchen nicht als Leitbild

ihres eigenen Selbstverständnisses akzeptieren. Der christliche Glaube ist keine Vernunftreligion, die des irrationalen Rückgriffs auf Offenbarung und Tradition entbehren könnte und sich als humanitär-soziale Weltgestaltung interpretiert. Forster meint, Religion könne nicht nur und auch nicht fundamental Moralsystem oder Kontingenzbewältigungspraxis sein. Religion sei Gewißheit übersinnlicher Wirklichkeit und Antwort auf die Wirklichkeit im ganzen. Darin wäre auch die politische Wirklichkeit einzuschließen. In der in Jesus Christus vollendeten Offenbarung Gottes, so fügt der christliche Theologe hinzu, hatte Gott selbst die Antwort auf die Wirklichkeit im ganzen mitgeteilt.

Was ergibt sich daraus für das weltliche und politische Handeln des Christen? Die Freiheit des Gewissens, der Religion, der Vernunft wird von der in Jesus Christus mitgeteilten Offenbarung geradezu gefordert. Das Christentum hat immer wieder Anlaß gegeben, daß diese Freiheit in einem Prozeß der Ideologisierung verschüttet und vergraben wurde. Die Aufforderung zum Dienst bleibt jedoch bestehen, „in der Dimension des um freie Annahme werbenden Bezeugens der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und in der Dimension des freien, vom Glauben getragenen Dienstes der zwischenmenschlichen Liebe in der Nachfolge Jesu Christi“. Forster setzt hinzu, daß dazu besonders in einer sich säkular verstehenden Demokratie auch der Dienst gehört, mit dem sich Christen gläubig orientiert aus eigenständiger Verantwortung an den gemeinsamen Aufgaben in Staat und Gesellschaft beteiligen. Die besondere Herausforderung des christlichen Glaubens und der Kirchen am Ende einer weit vorgedrungenen Vernunftreligion könne es nur sein, sich so gut es geht als Antwort auf religiöse Fragen, als Lebensraum religiöser Erfahrung, als personale Identität ermöglichende Orientierung und als Metasystem sozialer Kommunikation verständlich und zugänglich zu machen und dabei zugleich keinen Zweifel am eigenen Grund und Auftrag entstehen zu lassen. Forster: „Glaube und Kirche werden dabei in Konflikte und Konkurrenzen zu anderen Systemen einer umfassenden Sinndeutung und auch zu denen geraten, denen zumindest außerhalb des Rahmens privater Individualität religiöse Orientierungen verdächtig oder odios sind. Solche Konflikte müssen im offenen Dialog und im freien Wettbewerb der Lebensgestaltung bestanden werden.“³³⁾

³¹⁾ Forster, a. a. O., S. 11.

³¹⁾ Krockow, B 49/79, S. 15.

³²⁾ Karl Forster, Religion nach dem Ende der Vernunftreligion. Redemanuskript vom Kongreß „Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit“, München 15./16. Januar 1980, S. 1.

Mit diesem Pluralismuskonzept wird sich Krockow kaum anlegen wollen. Auch er spricht vom offenen Dialog, von der Wahrheitssuche der je unterschiedlichen Kräfte des demokratischen Zusammenspiels, aber daß sich „Christen gläubig orientiert“ in die Politik begeben und solchermaßen ihre Orientierungssysteme in das politische Konzert einbringen: wäre auch das noch mit einer Demokratie „im Horizont des Unglaubens“ vereinbar? Noch einmal Forster: „Da der christliche Glaube das Bemühen der Menschen um die Aufgaben in dieser Welt freisetzt und zugleich in den Sinn- und Zielfragen nicht orientierungslos läßt, vermag er das unverzichtbare Erbe der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte zu schützen und zugleich einen Weg über dessen selbstgeschaffene Grenzen hinaus zu eröffnen.“³⁴⁾

9. Muß Glaube dogmatisch-intolerant sein?

Vom Glauben und vom Gläubigen, der sich in die Politik mischt, wird nichts Gutes erwartet. Das ist zweifelsohne ein aufklärerisches Vorurteil. Wenn man genau hinsieht, ist es auch ein unwissendes Vorurteil, denn es gibt in unserer Gesellschaft trotz aller Orientierungskrisen immer noch ein breites Maß an Übereinstimmung in ethischen Selbstverständlichkeiten, das wir nur im geschichtlichen Zusammenhang mit christlichem Glauben und christlichen Lebensregeln interpretieren können.

Die Freiheitsgeschichte, darauf wurde schon hingewiesen, ist nicht denkbar ohne das Christentum. Dessen Universalitätsanspruch hat einen Dogmatismus hervorgebracht, der nicht selten ins Weltliche umgeschlagen ist. Ebenso richtig ist es aber auch, daß aus denselben Gründen die „Mächte und Gewalten“ eines selbstherrlichen menschlichen Behauptungs- und Durchsetzungswillens im Namen des Christentums entmachtet wurden. Walter Kern schreibt hierzu: „Der Schöpfungsglaube wird durch die in Jesus Ereignis gewordene Erlösung unvergleichlich dringlich: Jesus stirbt und lebt für die neue Gemeinschaft der Menschen, die niemanden ausschließt, schon gar nicht die Randexistenzen und Deklassierten, die Armen und die Sünder, die Zöllner und Dirnen. Christsein wird gleichbedeutend mit einem Gemeinschaft-Stiften und einem Gemeinschaft-Halten, das keine Unterschiede macht — oder das den Geringeren bevorzugt. Der — harte! — Inbegriff der Botschaft Jesu

³⁴⁾ Forster, a. a. O., S. 12.

lautet: „Seid barmherzig, so wie euer Vater barmherzig ist!“³⁵⁾

Die Verfälschungen der Botschaft sind bekannt; aber berechtigen sie dazu, vor dem Glauben und den Gläubigen in der Politik solchermaßen warnen zu müssen, daß der kategorische „Unglaube“ erklärt wird? Krockow mag das Richtige meinen, aber indem er ein Prinzip auf die Spitze treibt, verkehrt es sich ins Gegenteil. Für ihn ist jeder Glaube apriori ein dogmatisch-intolerantes Element, sofern er sich nicht „aufs Letzte“ bescheidet. So kann der Glaube beschaffen sein, aber er muß es nicht sein. Er kann ungeheure Kräfte im Menschen freisetzen, die seiner politischen Handlungsfähigkeit zugute kommen und es wenig geraten sein lassen, ihn von solchen Quellen abzuschneiden.

Das Mißverständnis von Religion, daß der Glaube aus der eigenen Konsequenz stets umschlägt und ausartet in Dogmatismus, Unduldsamkeit und Ideologie, beruht auf einer Fehlinterpretation von Glaube und Religion. Gottesein bedeutet für den Christen Unbegreiflichkeit, das Unverfügbare und Unerforschliche. Entscheidend wichtig sei, so Walter Kern, daß dem christlichen Glauben das Prinzip der Selbstkritik von vornherein mitgegeben ist: „Es trägt den einfachen und furchtbaren Namen: Gott.“³⁶⁾

³⁵⁾ Walter Kern, Ist das Christentum eine Ideologie?, in: Stimmen der Zeit, 4. April 1980, S. 246.

³⁶⁾ Kern, a. a. O., S. 252. Das Grundproblem „Muß Glaube dogmatisch-intolerant sein?“ wird von Walter Kern in einer scharfsinnigen Analyse des geschichtlichen Verhältnisses von Religion und kritischem Bewußtsein belegt. Dabei beruft sich Kern auf eine stichwortartige Analyse des Philosophen Richard Schaeffler. Sie zeigt die Dialektik der Wechselbeziehungen zwischen „Glauben“ und „Unglauben“ und daß die Geschichte der Säkularisation keineswegs so linear-progressiv verlaufen ist, wie das heute oft zur Rechtfertigung des eigenen Standorts — Säkularisation = Emanzipation — angenommen wird. Schaefflers Analyse lautet: Die religiösen (wie auch die juristischen) Institutionen hatten durch Setzung idealer Normen ursprünglich selber eine kritische Funktion gegenüber der Realität (Phase 1). Sie beharrten erstarrend auf ihrer unwandelbaren Majestät und Heiligkeit. Sie wurden so Gegenstand der Kritik der Aufklärung nach dem Maßstab der menschlichen Ratio (Phase 2). Die geschichtsfremde Vordergründigkeit dieses sich selbst aufhebenden Kriteriums wurde hinterfragt durch die dialektische Vernunft Hegels, die die Geschichte zur Erscheinung und Verwirklichung der Wahrheit machte (Phase 3). Nachdem der zumindest teilweise Schein dieser Annahme aufgedeckt worden ist durch Marx, Nietzsche, Freud, behauptet die Skepsis gegenüber aller universalen Programmatik das Feld (Phase 4, und das ist unsere Gegenwartssituation). Zugleich tun sich mißglückende Versuche hervor, den Rationalismus als „zweite Aufklärung“

Wir können uns dem Verhältnis von Demokratie und Glaube auch aus einer ganz anderen Richtung nähern, einer pragmatischen nämlich, die sich erstaunt fragt, ob wir denn in unserer pluralistischen Gegenwart mit sinnstiftenden Mächten so reichlich gesegnet seien, daß wir den „Unglauben“ fordern, anstatt möglichst viele einzuladen, die Bindungen der Gesellschaft an gemeinsam anerkannte Werte zu verstärken und möglichst viel „Glauben“ in Fairneß und Toleranz ins politische Geschäft einzubringen, damit der Boden der Ethik trägt. Ich verstehe auch nicht, welche Angst es vor „weltanschaulichen Abgründen“ geben kann, da wir doch heute eher die Befürchtung haben, der Vorrat an Sinn möchte uns überhaupt ausgehen.

Die Geschichte des deutschen Widerstands unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft liefert uns eine Grenz- und Ausnahme-

situation, an der verdeutlicht werden kann, was nicht verlorengehen darf, wenn man die Probe aufs Exempel — und sie war hier mit dem Leben zu bezahlen — bestehen will. Das hat Rüdiger von Voss in einer Zusammenstellung getan, die Männer wie Beck und Goerdeler in ihren Zeugnissen zu Schlußfolgerungen veranlaßt, „die für die ‚Dissidenten‘ in den Gewaltregimen unserer Zeit eher verständlich zu sein scheinen als für eine liberale Welt, die sich scheut, unter Religiosität mehr zu verstehe als nur die Frage, ob man bereit ist, sein Bekenntnis zu einer bestimmten Konfession im Alltag wirksam werden zu lassen. Beck und Goerdeler bekennen sich zu der Freiheit des Geistes, des Gewissens, zu Recht und Gerechtigkeit, zur Vaterlandsliebe und den menschlichen Tugenden, zur umfassenden Hinordnung in die Schöpfung Gottes in einer Weise, die zumindest den ‚christlichen Politiker‘ nachdenklich stimmen sollte.“³⁷⁾

IV. Demokratie, als ob es keinen Gott gäbe

10. Der methodische Atheismus des Westens

Mit einer Politik „im Horizont des Unglaubens“ wird ein Demokratieverständnis totalisiert, als ob es keinen Gott gäbe, „etiam si deus non daretur“, wie Hugo Grotius in seiner Begründung eines Naturrechts ohne Gott gesagt hat, und diese Negation der Religion läuft praktisch auf den Atheismus hinaus.

Der Atheismus des Positivismus und des Neopositivismus, aber auch der Atheismus des kritischen Rationalismus finden sich hier in schöner Einigkeit, daß die Gestaltung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ohne jede religiöse Vorentscheidung zu erfolgen habe. Sie halten die eigene Auffas-

oder eine dialektische Ganzheitskonstruktion à la Hegel neu zu installieren. Dabei seien die Geschichte der Wahrheitsfrage in Aufklärung, Deutschem Idealismus und nachhegelscher Skepsis, also die Phasen 2 bis 4, nur die Modifikationen und Konsequenzen des Absolutheitsanspruchs für die Wahrheit der Religion in Phase 1: „Die aufgeklärte Vernunft mit ihrem Dogmatismus, der den Skeptizismus notwendig nach sich zog, die dialektische Methode mit dem Universalitätsanspruch ihres Systems, das den Protest der Revolutionäre hervorrief, die revolutionären Programme, die dem systemverfangenen Denken eine neue, aber wiederum dogmatische Bestimmung der wahrhaft freien Vernunft entgegensetzten: sie alle haben jenen Anspruch übernommen, den die Religion ‚kraft ihrer Heiligkeit‘ erheben zu können meinte.“

sung jeweils in höherem Maße für voraussetzungslos. Auch der Marxismus geht von der totalen Machbarkeit der Verhältnisse aus, als gäbe es nichts, das nicht wißbar und im Handeln verfügbar sei.

Krockows „Unglauben“ ist nicht der Typ des kämpferischen Atheismus; auch beschränkt er seine Orientierung am Seienden nicht auf dessen (wissenschaftliche) Feststellbarkeit und Verfügbarkeit, wie der Religionsphilosoph Bernhard Welte den Typ eines negativen Atheismus charakterisiert³⁸⁾. Eher scheint der Typ eines methodischen Atheismus zu passen, der jeden „Rückgriff“ auf Gott im gesellschaftlich-politischen Bereich für überflüssig, ja störend hält. Hugo Staudinger meint, die Konzeption der westlichen Industrienationen sei heute weithin durch einen methodischen Atheismus geprägt, und das sei eine Folge der Schlüsselstellung, die die Wissenschaften im modernen Denken einnehmen: „Der moderne Mensch glaubt weithin, daß theologische und philosophische Feststellungen jeweils von hypothetischen Vorentscheidungen oder auch von unbegründbaren Glaubensüberzeugungen abhängen, daß dagegen allein die unter

³⁷⁾ Rüdiger von Voss, Von der Totalität der Politik. Ein Beitrag zur politischen Ethik in der Demokratie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 1/80, S. 25.

³⁸⁾ Bernhard Welte, Religionsphilosophie, Freiburg 1978, S. 156.

bewußtem Absehen von Gott arbeitenden Wissenschaften Ergebnisse zeitigen, die jederzeit beweisbar und damit in ihrem Wahrheitsanspruch für alle verbindlich seien.³⁹⁾

Krockow fordert „vom Glauben her ungläubige Politik“. Das Handeln solle vom Letzten getragen und abgestützt werden, „aber zugleich als ein Eigenbereich freigegeben, entlastet von den letzten Sinn- und Heilsfragen“⁴⁰⁾. Er fordert dies also nicht im Namen der Wissenschaft. Ein Ausblenden der Frage nach Gott in der demokratischen Ethik und Politik erscheint ihm vielmehr zwingend aus dem Pathos der Freiheit und der aufklärerischen Toleranz. Ihren eigentlichen Grund hat die Verabsolutierung von Freiheit und Offenheit in einer Voraussetzung, die wir bereits als aufklärerische Vernunftreligion charakterisierten und die sich praktisch als methodischer Atheismus ausweist.

Die negative Folge ist, „daß die Transzendenz Gottes verzerrt wird und für das (politische!) Bewußtsein verschwindet. Gott ist dann kein Geheimnis mehr, das jeden Begriff übersteigt, er ist vielmehr gerade das Gewußte des (politischen!) Begriffs.“ Hier ist zweimal das Wort „politisch“ in das Zitat von Bernhard Welte hineingemogelt worden. Was damit angezeigt ist, wird im weiteren Zitatverlauf deutlich, wenn es heißt: „Ein solchermaßen gewußter Gott muß dann in kritische Konkurrenz treten mit sonstigen wißbaren weltimmanenten Erfahrungen. . . Wer Gott als einen Seienden und in seiner Seiendheit wißbaren Gott betrachtet, der verfügt mit seinem Wissen, mit seinem Begriff, mit seiner Definition über Gott. Sein Gedanke ist eigentlich mächtiger und umfassender als das Gedachte, der Gott. Er umgreift und begreift dies. Dieses verfügende Mächtigwerden des Denkens über den gedachten Gott ereignet sich zumeist unbewußt und unbedacht im Verborgenen. Aber was nicht bedacht wird, wird doch oft gelebt und vollzogen.“⁴¹⁾

11. Die Vorentscheidungen des Unglaubens

Die christliche Grundüberzeugung ist es, daß alles Seiende unter die Herrschaft Gottes fällt, „denn keine Form, kein Gefüge, keine Verbindung der Teile, keine wie immer geschaffene Substanz, die Gewicht, Zahl und Maß hat, besteht außer durch jenes Wort, jenes schöpferi-

sche Wort, von dem es heißt: „Alles hast Du nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet“⁴²⁾. Dieser Glaube ist weithin abgelöst worden durch die Vorstellung, die Welt sei eine Konstruktion, die auch ohne ihren Urheber funktioniert und deren Prinzipien auch unabhängig von Gott ihren Lauf nehmen. So ist es ja, und damit hat sich die christliche Theologie längst befreundet, daß es eine Weltlichkeit der Welt gibt, aber das ändert dennoch nichts an dem Wort eines Augustinus, daß allein Gott, „dessen verborgene Macht, alles durchdringend, mit ihrer unausschaltbaren Gegenwart, allem irgendwie Seienden, soweit es nur immer Sein hat, das Sein gibt“⁴³⁾. Es sei denn, man leugnet diesen Gott überhaupt und substituiert den atheistischen für den theistischen Glauben.

Daß zum Beispiel für den Marxisten ein Glaube ebenso fundamental ist wie für einen Christen, hat ein Marxist wie Roger Garaudy freimütig zugegeben. Karl R. Popper schreibt: „Es zeigt sich . . . , daß die rationalistische Einstellung keinesfalls auf Argumente oder Erfahrungen gegründet werden kann. . . Aber das bedeutet, daß ein Mensch, der die rationalistische Einstellung annimmt, so handelt, weil er, ohne rationale Überlegung, einen Vorschlag, einen Entschluß, einen Glauben oder ein Verhalten akzeptiert hat, das daher seinerseits irrational genannt werden muß. Was immer es auch sein mag — wir können es einen irrationalen Glauben an die Vernunft nennen.“⁴⁴⁾ Krockow sucht mit gutem Recht eine Theologisierung der Politik zu vermeiden, aber er nimmt dafür die politischen Folgen des Atheismus in Kauf. Denn er scheint zu wenig zu bedenken, daß im „Unglauben“ ebenso viele Vorentscheidungen liegen wie im „Glauben“. Wie man sich auch drehen und wenden mag, es gibt aus dieser Problemlage kein Entweichen, daß eine atheistische Vorentscheidung nicht voraussetzungsloser ist als eine theistische. Der Szenenwechsel kann das alte Spiel nur fortsetzen⁴⁵⁾.

Wir müssen uns heute von Max Horkheimer sagen lassen, daß eine moralische Politik ohne

³⁹⁾ Hugo Staudinger, *Atheismus als politisches Problem*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 24/79, S. 7.

⁴⁰⁾ Krockow, B 49/79, S. 21.

⁴¹⁾ Welte, a. a. O., S. 158—159.

⁴²⁾ Augustinus, *Vorträge zum Johannes-Evangelium* I. 13, in: *Texte der Kirchenväter*, München 1963, Bd. I, S. 99 f.

⁴³⁾ Augustinus, *Gottesstaat*, S. 12, 27.

⁴⁴⁾ Karl R. Popper, *die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, München 1972, S. 284.

⁴⁵⁾ Hugo Staudinger, dessen Beitrag wir bereits in Fußnote 39 anführten, hat diese Zusammenhänge überzeugend nachgewiesen und den Atheismus „als politisches Problem“ beleuchtet. Staudingers Darlegungen nehmen in manchen Punkten eine Antwort auf Krockows Thesen vorweg.

Theismus nicht möglich sei. Staudinger greift dieses Wort auf und konstruiert daraus seine These, daß sowohl der Atheismus westlicher Prägung wie auch der militante des Ostens — in beiden wird die Welt ohne die „Hypothese Gott“ erklärt, denn sie bedarf ihrer nicht mehr — eine posthumane Gesellschaft hervorbringen: „In dieser nach Zwecken orientierten Welt gerät auch der Mensch unter diesen Maßstab.“⁴⁶⁾ Es ist der von Horkheimer beschriebene Maßstab der instrumentellen Vernunft. Dieser marxistische Philosoph hat über die Zusammenhänge von Religion und politisch-gesellschaftlicher Weltgestaltung in den letzten Jahren vor seinem Tod nachgedacht. Warum wird die Gesellschaft mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt inhumaner? Der transzendente Gott in seinem Geheimnis, das jede Vernunft überschreitet, ist den Menschen aus dem Blick gekommen; man hat ihn wegerklärt in den Unglauben hinein. C. S. Lewis schreibt in einem Essay: „Man kann nicht endlos wegerklären, sonst wird man merken, daß man die Erklärung wegerklärt hat.“⁴⁷⁾

12. Gott im Grundgesetz

Unsere Verfassungsväter im Parlamentarischen Rat von 1948 und 1949 wollten eine andere Demokratie als die des „Unglaubens“. Daß die ursprüngliche Konzeption der Bundesrepublik „eine Absage an den Atheismus und der

⁴⁶⁾ Staudinger, a. a. O., S. 9.

⁴⁷⁾ C. S. Lewis, *The Abolition of Man*, 1943. Robert Spaemann zitiert ihn in seinem Vortrag vor dem Münchener Kongreß „Aufklärung heute“ und bringt dazu das folgende Gedicht von André Robin:

Man wird den Glauben unterdrücken

Im Namen der Aufklärung.

Dann wird man die Aufklärung unterdrücken.

Man wird die Seele unterdrücken

Im Namen der Vernunft.

Dann wird man die Vernunft unterdrücken.

Man wird die Barmherzigkeit unterdrücken

Im Namen der Gerechtigkeit.

Dann wird man die Gerechtigkeit unterdrücken.

Man wird die Liebe unterdrücken

Im Namen der Brüderlichkeit.

Dann wird man die Brüderlichkeit unterdrücken.

Man wird den Geist der Wahrheit unterdrücken

Im Namen des kritischen Geistes.

Dann wird man den kritischen Geist unterdrücken.

Man wird das Erhabene unterdrücken

Im Namen von Kunst.

Dann wird man die Kunst unterdrücken.

Man wird die feurigen Menschen unterdrücken

Im Namen der Aufgeklärten.

Dann wird man die Aufgeklärten unterdrücken.

Man wird den Menschen unterdrücken

Im Namen des Menschen ...

Versuch neuer Wertorientierung“⁴⁸⁾ darstellt, ist meines Erachtens unbestreitbar. Der Nationalsozialismus hatte sich selbst zum Gott — und damit zum Götzen — gemacht. Der Wahn einer absoluten Verfügbarkeit über den Menschen hatte eine Hölle geschaffen, in der es nichts mehr gab, was unantastbar war, keine Würde, kein Recht, keine Freiheit.

Vor diese düstere Kulisse der verantwortungslosen Selbstmächtigkeit des Menschen über den Menschen wurden nach dem fürchterlichen Krieg und der reinigenden Katastrophe die Worte der Präambel zum Grundgesetz gestellt: „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen ... hat das Deutsche Volk ... dieses Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland beschlossen.“ Daß dieser Präambel ein rechtliches und politisches Gewicht zukommt, ist mit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum DDR-Grundlagenvertrag betont worden, aber in der Öffentlichkeit sind die Folgen der Präambel kaum beachtet worden. Gott im Grundgesetz?

Die Trennung von Kirche und Staat hat die Verfassung damals bereits festgeschrieben. Das Pluralismuskonzept ist ebenfalls schon eingeführt worden. Gab es keine Befürchtung, der Liberalität durch die Nennung des Gottesnamens Abbruch zu tun? Offenbar nicht; der übergreifende Zusammenhang mit dem Christentum hat als geschichtliche Tatsache allen vor Augen gestanden.

Inzwischen sind die Entwicklungen fortgeschritten, und das Christentum hat als positive Religion weitere Einbußen hinnehmen müssen. Die Verweltlichung der Lebensverhältnisse scheint zugenommen zu haben. Viele halten diesen Trend für unaufhaltsam; aber das muß keineswegs so sein. Wir können auch nicht sagen, ob die Talsohle der gegenwärtigen Sinn- und Orientierungskrise bereits hinter uns liegt. Es gibt auch Anzeichen, daß ethische, religiöse und das Ganze des Menschen und der Natur betreffende Fragen eine neue Aktualität gewinnen, manchmal vagabundierend und selten organisiert in den Kirchen; aber die Möglichkeit, daß sich auch an politische Kräfte metapolitische Erwartungen richten oder sogar auf sie religiöse oder quasi-religiöse Legitimationen übertragen werden, ist niemals ganz auszuschließen, wie Karl Forster ausgeführt hat: „Nicht ein Ende von Religion, sondern das Ende der Vernunftreligion zeichnet sich ab.“⁴⁹⁾

⁴⁸⁾ Staudinger, a. a. O., S. 3.

⁴⁹⁾ Karl Forster, a. a. O., S. 7.

Gott im Grundgesetz? Für viele mag „Verantwortung vor Gott“ zu einer inhaltslosen Chiffre geworden sein, obwohl wir ja immerhin noch eine Mitgliedschaft in den christlichen Kirchen aufweisen können, die nicht ohne weiteres darauf schließen läßt, das deutsche Volk wolle in seiner überwältigenden Mehrheit im „Unglauben“ leben und seine Verhältnisse ohne „Verantwortung vor Gott“ meistern. Insofern ist die Präambel des Grundgesetzes auch heute keine Leerformel⁵⁰⁾. Die christliche Religion kann öffentliche Geltung und Anerkennung in eben solchem Maße beanspruchen.

Die moderne Kultur, auf deren Fundament unsere politische Kultur sich gründet, ist einerseits das Produkt des Christentums, andererseits aber in zunehmendem Maße aus einem stufenweisen Abrücken von diesem Christentum entstanden, ohne daß die Spuren sich ganz verwischt hätten. Mit Robert Spaemann läßt sich folgern, daß das moderne Bewußtsein, die moderne Kultur sich im Verhältnis zum Christentum in einer besonders schwierigen und zweideutigen Lage befindet: „Die Mehrzahl der Bürger unseres Landes hält Religion für einen Bestandteil ihres Lebens, auf den sie — aus welchen Gründen auch immer — nicht verzichten möchte. Die Mehrzahl sieht auch in den traditionellen christlichen Kirchen die einzige in unserem Kulturkreis in Frage kommende Organisationsform von Religion. Sie

wünscht daher ihre Kinder in die religiöse Tradition des Christentums eingeführt zu sehen.“⁵¹⁾ Andererseits, und diese Symptome bewirken dann allzusehr die radikale Beschwörung des Gegenbilds, sei diese Mehrheit weit davon entfernt, „das Christentum zum Nennwert zu akzeptieren“.

Die Frage ist, wann das denn je in der europäischen Geschichte der Fall gewesen sein soll, die Jahrhunderte des Mittelalters eingeschlossen, und ob das heimliche oder offene Heidentum nicht auch schon zu Luthers oder Goethes Zeiten ein offenes Ärgernis war. Nur, wie sieht die Gegenreligion aus? Welche Anhängerschaft hat sie aufzuweisen? Daß wir heute in einem „religionslosen“ Zeitalter leben und die Abwesenheit Gottes eine vollständige sei, die uns berechtigt, den „Unglauben“ als offiziellen Religionsstatus aller, die sich im pluralistischen Konzert einfinden, hinzunehmen: Woher die Projektion eines Zustandes, den es nicht gibt? In unserer (politischen) Kultur ist Religion eine nach wie vor bedeutsame Komponente, und vielleicht wird sie es schon bald wieder viel mehr, als wir es alle in der Hand haben, möglicherweise nicht im Sinne einer Re-Christianisierung, aber die Sehnsucht nach Gewißheit und die Suche nach Sinn, über die Endlichkeit des Individuums hinaus, „das die Zeit und den Tod kennt“ (Krockow), können durchaus religiösen Charakter annehmen.

Mit der scheinbar unbegrenzten Ausbreitung ihrer materiellen Macht kommt die Menschheit in die Lage eines Kapitäns, dessen Schiff so stark aus Stahl und Eisen gebaut ist, daß die Magnetonadel seines Kompasses nur noch auf die Eisenmasse des Schiffes zeigt, nicht mehr nach Norden. Mit einem solchen Schiff kann man kein Ziel mehr erreichen; es wird nur noch im Kreis fahren und daneben dem Wind und der Strömung ausgeliefert sein.

Werner Heisenberg⁵²⁾

V. Von der aktuellen Unentbehrlichkeit der Grundwerte

13. Nicht vom Brot allein

Eine politische Kultur mit gesundem Selbstbewußtsein wird sich kaum auf eine „Grundwertedebatte“ einlassen. Die Situationsbezogen-

⁵⁰⁾ Vgl. Ludwig Raiser, Gott im Grundgesetz, in: Evangelische Kommentare, März 1980, S. 124f. Raiser meint, unter den vielen Bürgern, für die das Grundgesetz Geltungskraft habe, befänden sich „zum Glück noch genug bewußte Christen, denen es in ihrem Beruf mit der Verantwortung vor Gott ernst ist und für die es eine Hilfe bedeutet, darin vom Grundgesetz bestärkt zu werden.“ Die Frage ist, ob man den Gottesbegriff auf „bewußte Christen“ begrenzen kann; er reicht sicherlich weiter. Und ob

heit dieser Debatte liegt auf der Hand. „Unsicherheiten in der Verlässlichkeit des menschlichen Zusammenlebens“ stehen neben den „Schwierigkeiten in der Begründung und An-

ein Verfassungsgeber, der heute das Wort von der „Verantwortung vor Gott“ in die Präambel aufnehmen wollte, auf Desinteresse und überwiegenden Widerstand stoßen würde, wäre eine Probe aufs Exempel wert.

⁵¹⁾ Robert Spaemann, Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“, 3/1979, S. 252.

⁵²⁾ Werner Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik, rde Bd. 8, S. 22.

erkennung von Normen⁵³⁾. Eine gewisse Ratlosigkeit ist eingetreten.

Nun ist der Begriff „Grundwerte“ nicht glücklich gewählt worden. Wegen seiner Vieldeutigkeit verrät er eine gewisse Untauglichkeit. So ist von Grundrechten unserer Verfassung die Rede. Andere meinen die Ordnungsprinzipien des Staates wie Freiheitlichkeit oder Rechtsstaatlichkeit. Von Tugenden wie Klugheit oder Kompromißbereitschaft, von Institutionen wie Familie oder Ehe wird im Zusammenhang mit den Grundwerten gehandelt. Ein ganzes Bündel von Normen, Rechtssätzen, Institutionen, ethischen Verhaltensregeln rangiert unter derselben Begrifflichkeit. Dennoch, von der Diskussion kommen wir gegenwärtig nicht herunter, und niemand hat bisher vorgeschlagen, wir sollten die Fragen einfach vom Tisch fegen.

Das den Menschen betreffende Prinzip, seine Person- und Menschenwürde, bilden so etwas wie die geheime Mitte der Grundwertediskussion. Der Bereich des Sittlichen ist im weiteren Sinne, der Bereich des Religiösen im engeren Sinne angesprochen, aber auch das Politische, das sich wertgebunden versteht, ist in diese Orientierungsversuche des Pluralismus von vornherein aufgenommen worden.

Für die Kirchen stand es sogar am Anfang ihres Drängens, den Minimalkonsens der Werte für das staatliche Zusammenleben gewährleistet zu sehen, weil sie ihn durch Rechtsreformen bedroht sahen. Dabei galt es als selbstverständlich, daß die Kirchen eine öffentliche Geltung beanspruchten. Dennoch sind sie in der Gesellschaft nicht allein zuständig für Ethik und Grundwerte. „Der Dienst der Kirche an den Grundwerten besteht nicht im Appell an den Staat, er möge die grundrechtliche Freiheit mit einem Netz christlicher Moralvorstellungen einfangen.“ Deshalb ist es der Kirche verwehrt, „die spezifischen Inhalte des christlichen Glaubens zu allgemeinverbindlichen Normen des gesellschaftlichen Lebens zu erklären.“ Das schreibt der katholische Theologe Karl Lehmann, der meint, daß auch derjenige, der den Begriff der Grundwerte ablehnt, wenigstens noch eine Problemanzeige darin erkennen könnte. So sei es bereits eine hohe und wichtige Übereinstimmung zwischen den wichtigsten Gesprächspartnern der Grundwertediskussion in unserem Land — und hier wird Bundeskanzler Schmidt zitiert —, „daß sich menschliche Existenz nicht auf die Befriedigung materieller Bedürfnisse

reduzieren läßt, daß vielmehr jeder Mensch auf eine Orientierung für den Sinn seines Lebens angewiesen ist, die auch den letzten Fragen standzuhalten vermag . . . daß der Mensch nicht als einzelner isoliert lebt und daß das Zusammenleben von Menschen Übereinstimmung in Werten und Normen, in Grundauffassungen und Grundhaltungen verlangt.“⁵⁴⁾

Die entscheidende Frage, die von der Grundwertediskussion aufgeworfen wird, scheint mir diese zu sein: Gibt es noch einen Bestand an sittlichen Wertvorstellungen, die unserer Gesellschaft jene Kraft verleihen, die das Zusammenleben möglich macht? Oder müssen wir in einer religiös und weltanschaulich gespaltenen, sprich: pluralistischen Ordnung das Ethos zur Sache der privaten Entscheidung machen und es somit dem individuellen Belieben überantworten? Die Fragen stellen, das ist schon viel an diesem Ort und spricht für die aktuelle Unentbehrlichkeit der Grundwerte, mag die Diskussion darüber auch bisweilen ins Uferlose geraten.

14. Politik und Ethik

Der zentrale Grundwert ist die Menschenwürde. Als der oberste Verfassungswert läßt sie sich nur aus einer Dimension begreifen, in die der Mensch mit seinem Wissen und seiner Verfügungsgewalt nicht hineinreicht.

Mit dem Beginn der Neuzeit laufen alle Anstrengungen darauf hinaus, den Menschen zum Herrn und Meister unserer Welt zu machen. Das Bild des omnipotenten Machers setzt sich durch. Karl Marx: „Die Wurzel für den Menschen ist der Mensch selbst.“ Dieses humanistische Dogma führte zum politischen Totalitarismus. Im Namen des Menschen, eines bestimmten Menschenbildes wurde der Mensch fortwährend erniedrigt.¹ Haben wir die Folgen des politischen Atheismus unterschätzt?

Hugo Staudinger schreibt: „Wenn es keinen Schöpfer gibt, dem der Mensch als Herr und Repräsentant der gesamten Schöpfung Achtung und Rechenschaft schuldet, gibt es keine Solidarität der Geschöpfe und keine Anerkennung irgendwelcher Grenzen menschlicher Verfügungsgewalt. Die gesamte Welt samt allem Lebendigen wird zum beliebig ausnutzbaren Objekt menschlicher Planungen und Verwertungen.“ Das Religiöse könne eben nicht

⁵⁴⁾ Karl Lehmann, Weiß der Christ, was er soll?, in: „Rheinischer Merkur/Christ und Welt“, 21.3.1980, S. 25.

⁵³⁾ Gemeinsame Erklärung, a. a. O., S. 10, 12.

nach Belieben zum Leben addiert oder von ihm subtrahiert werden. Das gegenwärtige Experiment einer wissenschaftlich-atheistischen Weltgestaltung sei im Grundansatz gescheitert. Wir verdanken es nur dem Fortwirken überlieferter Grundüberzeugungen, daß wir noch relativ menschlich lebten, aber aus dem „modernen“ Denken seien solche Grundüberzeugungen nicht mehr zu begründen und daher auf Dauer nicht lebendig zu erhalten⁵⁵⁾.

Karl Jaspers hat bereits vor Jahrzehnten geschrieben: „Es ist unmöglich, daß dem Menschen die Transzendenz verlorengeht, ohne daß er aufhört, Mensch zu sein.“⁵⁶⁾ Gräfin Dönhoff schreibt in einer Hamburger Wochenzeitung, ohne das Wissen um eine höhere Macht sei der Mensch seiner eigenen Arroganz und Maßlosigkeit ausgeliefert. Ohne jene übergeordnete Autorität fehlten ihm die Orientierungsmarken, würde er sich selbst für allmächtig halten, bis er — dieser Omnipotenz schließlich überdrüssig — nicht einmal mehr an sich selbst glaubt. „Wenn es keinen transzendenten Bezug gibt, dann wird in dieser immer komplexer, immer verwirrender werdenden Welt die Hilflosigkeit, die ein Charakteristikum der heutigen Generation zu sein scheint, am Ende zur Verzweiflung in Permanenz.“⁵⁷⁾

Krockow fragt selbst am Schluß seines Beitrags, ob „ungläubige Politik“, als Vorletztes absolut genommen, nicht im Opportunismus verdorren und am Letzten scheitern müsse. Politik ohne Ethik, das ist wie ein Gesicht ohne Augen, zum Fürchten allemal, um ein Polybius-Wort aufzugreifen.

Die Alten haben es sehr wohl gewußt, daß beides zusammengehört, und zwar nicht so, daß hier lauter „private“ Anteile zu einem beliebigen Konglomerat von Werten zusammenkommen. Die Schöpfung einer politischen Wissenschaft durch Platon und Aristoteles hatte andere Voraussetzungen: „Die Ratio des Menschen, und mit ihr die Ordnung seiner Seele, konstituiert sich durch seine Teilhabe, seine participatio an der welt-jenseitigen Ratio. Eine Wissenschaft vom rationalen Handeln des Menschen in der Gesellschaft wird dadurch

möglich, daß alle untergeordneten und teilhaften Zielsetzungen des Handelns bezogen werden auf einen höchsten Zweck, auf ein summum bonum, d. h. auf die Ordnung der Existenz durch Orientierung am „unsichtbaren Maß“ göttlichen Seins.“⁵⁸⁾

Wir können uns, Jahrtausende überspringend, an Leszek Kolakowski halten, dem eine Welt, die sich als selbstgenügsame Realität versteht, absurd erscheint. Dieser ehemals marxistische Denker, der den Weg in den Westen genommen hat, setzt stets eine Begründungsinstanz für die Normierung des eigenen Verhaltens voraus, die nur „am Stamm des Mythos gedeihen“ kann, wie er es nennt. Kolakowski legt sich nicht glaubensmäßig fest, aber die Anerkennung der Gültigkeit des religiösen Vermächnisses in allen Lebensbereichen ist selbstverständlich für ihn. In seinem Eintreten für Würde, Freiheit und Verantwortung — die Enthüllungen über die Verbrechen des Stalinismus haben ihn dazu gebracht, sich mit der Verantwortung des Menschen auseinanderzusetzen — stößt er immer wieder auf eine Ordnung des Sollens, deren Nichtbeachtung zur Zerstörung der Werte und somit zum Selbstmord der Menschheit führt. Die Annahme, der Mensch könne seine eigene Vervollkommnung bewirken — Kolakowski: Gefährlich erscheint mir die Ablehnung der Erbsünde! — dieses Denken bezeichnet er als schon lange währende „Krankheit“ unserer Kultur. Kolakowski fragt, ob uns „die biblische Legende von Nebukadnezar, der zum Tier degradiert wurde, als er versuchte, sich die Würde Gottes anzumaßen“, nicht besser anstehen würde als der brüchig gewordene Mythos von Prometheus⁵⁹⁾.

Wegen seiner Anfälligkeit ist der Mensch auf einen Glauben angewiesen, der ihn trägt. Er braucht einen Maßstab, der größer ist als er selbst. Wo der Mensch sich selbst als das höchste Wesen begreift, da wird er sich bald genauso „privatisiert“ sehen wie die Religion — und somit in die Verfügbarkeit von Menschen und Mehrheiten gegeben. Deshalb muß es in einer freiheitlich-demokratischen Verfassung einen Kernbestand an Wert- und Überlieferungsmustern geben, auf die alle verpflichtet sind — im Vorletzten und im Letzten. Aus dieser „Wahrheit“ lebt die Demokratie.

⁵⁵⁾ Hugo Staudinger/Wolfgang Behler, Chance und Risiko der Gegenwart. Eine kritische Analyse der wissenschaftlich-technischen Welt, Paderborn 1976, S. 273.

⁵⁶⁾ Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Fischer-Bücherei 91, S. 212.

⁵⁷⁾ Marion Gräfin Dönhoff, Leben ohne Glauben. Auf der Suche nach einem Wertsystem für die Industriegesellschaft, in: „Die Zeit“, 21. 12. 1979.

⁵⁸⁾ Eric Voegelin, Die neue Wissenschaft der Politik, München 1959, S. 14.

⁵⁹⁾ Leszek Kolakowski, Kann der Teufel erlöst werden?, in: L. Reinisch (Hrsg.), Leben trotz Geschichte, München 1977, S. 200.

15. Zur Freiheitsfähigkeit erziehen

Ist die Demokratie etwas Verehrungswürdiges? Sicherlich ist sie es nicht im religiösen Sinn oder als Götzendienst. Aber dürfen wir ihr dennoch Respekt widerfahren lassen und sie in das Gefühl einschließen? Sofern und solange uns die Demokratie in unserem Staat eine Idee verbürgt, die wir seit altersher Freiheit nennen, erscheint sie uns als etwas durchaus Liebenswertes.

Freiheit kann man nicht „haben“ wie ein Besitztum. Wann immer ein Staat sie „herzustellen“ sucht, schafft er die Despotie. „Nur die Person kann frei sein“, meint Hermann Krings mit Recht. „Der Mensch, als Wesen von Vernunft oder, wie die Bibel sagt, nach dem Bilde Gottes geschaffen, hat die Idee der Freiheit — und er hat sie von Anfang an. Die Idee der Freiheit ist eine Erinnerung an Gott.“⁶⁰⁾

Krings weist darauf hin, wie es das Programm des kommunistischen Staates ist, die Menschheit zu befreien; so führt er zum Untergang der Freiheit. „Der freiheitliche Rechtsstaat ist gekennzeichnet durch eine Pluralität der politischen Programme, deren gemeinsame Orientierung die Idee der Freiheit ist; so führt er zu einem Staat mit einer permanent offenen politischen Situation.“⁶¹⁾

Also doch die Absolutsetzung der Offenheit? Antworten wir nochmals mit Hermann Krings: „Freiheit ist kein politisches Programm. Ein politisches Programm muß einen Inhalt haben; Freiheit ist aber kein Inhalt, sondern ein Name, mit dem der Mensch sich selbst eine Würde gibt.“⁶²⁾ Nicht um Offenheit geht es, sondern um die Idee der Freiheit und um Menschenwürde, deren Preis der Pluralismus der Glaubensbegründungen ist.

Die These, demokratische Politik sei nur „im Horizont des Unglaubens möglich“, verrät einen äußerst engen, ja ängstlichen Begriff von Politik. Neuerdings wird häufig der Begriff der politischen Kultur gebraucht, und er könnte uns eine gewisse Hilfestellung leisten, da wir immer wieder auf die anthropologischen Fundierungsmomente hinzuweisen suchen. Der Begriff der politischen Kultur zielt, wie es in einem Papier der SPD-Grundwertekommission formuliert ist, nicht „auf die Politisierung

kultureller Lebensäußerungen oder auf ihre Indienstnahme für politische Zwecke, sondern macht deutlich, daß alle kulturellen Lebensäußerungen politischen Bedingungen unterliegen und ihrerseits auf diese zurückwirken.“⁶³⁾ Das heißt, die Künste, die Philosophie, die Wissenschaften — nicht auch die Religion? — sind in ihrem Einwirken auf das Öffentliche, das wir Politik nennen, gewissermaßen unersetzlich und konstitutiv für eine politische Kultur. In dem SPD-Papier heißt es weiter: „Kultur zeigt sich vor allem im Umgang von Menschen mit Menschen und Dingen.“ Es wird auf eine Tradition in Deutschland verwiesen, „die den Begriff der Kultur um ihre gesellschaftliche und politische Dimension verkürzt und auf das individuell und privat anzueignende Wahre, Gute und Schöne in Kunst und Wissenschaft verengt ... Nicht zufällig haben die älteren Demokratien einen umfassenderen, im guten und weiten Sinne auch politischen Begriff von Kultur.“⁶⁴⁾

Um diesen umfassenderen Begriff von politischer Kultur zu füllen, brauchen wir mindestens die Philosophie, wenn wir schon glauben, auf Metaphysik (strenggenommen gehört sie zur Philosophie!) verzichten zu können. Wir brauchen die Philosophie, damit wir uns ein Bewußtsein von dem Ganzen bilden können, in das wir mit unseren persönlichen Lebensäußerungen verknüpft sind. Diesem Ganzen wollen wir einen Sinn abgewinnen und Einsichten in das grundlegend Wirkliche gewinnen, damit es uns nicht absurd vorkommt. Denn die bloße Steigerung von Wissen, Wissenschaft und Macht befriedigt uns nicht. „Wo keine Weissagung ist, wird das Volk wild und wüst.“ Deshalb können wir das permanente Über-sich-hinaus-Denken des Menschen, das unmittelbar in die Religion einmündet, nicht einfach in die private Ecke stellen, weil es den Pluralismus stören könnte, sofern und solange wir den Begriff von der politischen Kultur als einen umfassenderen ernst nehmen.

Die Freiheit, so sagten wir, kann uns nicht staatlicherseits geliefert werden, sondern daß nur die Person frei sein kann. Freiheit ist in der Struktur des Menschen verankert. Wie die Freiheit zum Menschen gehört, wie sie ihn eigentlich erst dazu macht, hat Pestalozzi einmal mit den folgenden Worten umschrieben: „Ich besitze eine Kraft in mir selbst, alle Dinge

⁶⁰⁾ Hermann Krings, Der Preis der Freiheit. Zum Verhältnis von Idee und Wirklichkeit der Freiheit im 20. Jahrhundert, in: Ansgar Paus (Hrsg.), Werte, Rechte, Normen, Referate der Salzburger Hochschulwochen 1978, Kevelaer/Graz, 1979, S. 22.

⁶¹⁾ Krings, a. a. O., S. 23.

⁶²⁾ Krings, a. a. O., S. 23.

⁶³⁾ Theorie und Grundwerte. Zur politischen Kultur in der Demokratie. Ein Diskussionspapier der Kommission Grundwerte beim SPD-Parteivorstand, Januar 1980, S. 7.

⁶⁴⁾ Theorie und Grundwerte, a. a. O., S. 7.

dieser Welt mir selbst unabhängig von meinen gesellschaftlichen Verhältnissen, gänzlich nur im Gesichtspunkt, was sie zu meiner inneren Veredlung beitragen, vorzustellen und dieselben nur in diesem Gesichtspunkt zu verlangen und zu verwerfen. Diese Kraft ist im Innersten meiner Natur selbständig; ihr Wesen ist auf keine Weise eine Folge irgendeiner anderen Kraft meiner Natur. Sie ist, weil ich bin, und ich bin, weil sie ist. Sie entspringt aus dem mir wesentlich einwohnenden Gefühl: Ich vervollkomme mich selbst, wenn ich das, was ich soll, zum Gesetz dessen mache, was ich will.⁶⁵⁾

Vielleicht würden wir heute etwas anders von der inneren Kraft sprechen, die wir als Freiheit in uns vorfinden. Aber es ist der Blick des Geistes, der uns erkennen läßt, daß wir als Person frei sind. Der Innerlichkeit und Metaphysik, so meinte man in den vergangenen Jahrzehnten, sei ein verheerender Einfluß zur Last

⁶⁵⁾ Heinrich Pestalozzi, Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts, zit. nach Wolfgang von Wartburg, Betrachtungen zum Problem der Freiheit, in: „Fragen der Freiheit“, Folge 142, Koblenz Jan./Febr. 1980, Seminar für freiheitliche Ordnung, S. 7.

zu legen. So wandte man sich dem Wißbaren und Verfügbaren zu. Heute ist wieder zu beobachten, wie man dem Wort „Freiheit“ eine neue geistige Aufmerksamkeit zuwendet und es als Ausfluß des Personalen in die politische Kultur hineininterpretiert. An diesem Schnittpunkt treffen wir auf die Grundwerte.

In der politischen Bildung geht es deshalb heute vorrangig um eine Erziehung zur Freiheitsfähigkeit, Freiheit neu zu denken und sie von ihren Verfälschungen abzulösen, die sich vor allem in einem übersteigerten Emanzipationsbegriff gezeigt haben. Sollte es uns gelingen, auf diese Weise ein Stück Selbstvertrauen zu gewinnen, daß die Demokratie es gut mit den Menschen meint und wir den alten Idealismus mit seinem Wirklichkeitsverlust und seinen gegen den Menschen gerichteten Utopien fahrenlassen, dann ließe sich daraus viel Kraft für unsere politische Kultur und deren Grundwerte schöpfen. „Die einzige uns angemessene politische Kultur ist eine demokratische politische Kultur“, heißt es in dem SPD-Papier der Grundwertekommission⁶⁶⁾. Diese Entschiedenheit duldet keinen Relativismus.

⁶⁶⁾ Theorie und Grundwerte, a. a. O., S. 18.

Glaube, Demokratie und Politische Erziehung

Eine Antwort an Hermann Boventer *)

1. Glaube und Unglaube in der Demokratie

In unserem Lande leben Menschen sehr verschiedenen Glaubens und Unglaubens. Es gibt gläubige Christen als Angehörige der großen Kirchen ebenso wie in vielerlei Sekten; es gibt sie gewiß auch außerhalb aller Institutionen und Organisationen, aus welchen Gründen immer. Daneben gibt es — leider nur noch wenige — gläubige Juden. Und es gibt Mohammedaner; in der Zukunft werden wir zunehmend mit ihnen als Staatsbürgern zu rechnen haben.

Andererseits dürften viele Angehörige gerade der großen Kirchen wohl allenfalls noch als Traditions- und Milieuchristen anzusehen sein, denen es in erster Linie auf die guten Formen bei Taufe, Hochzeit und Beerdigung ankommt. Von ihnen sind wiederum die Gestalten des „Unglaubens“ zu unterscheiden, die zum mindesten vom überkommenen Glaubens- und Religionsverständnis her so bezeichnet werden. Sie mögen sich humanistisch, sozialistisch oder auch gar nicht begründen. Schließlich und nicht zuletzt gibt es viele Stadien und Zwischenstadien des Zweifels und Fragens, des Suchens und Findens von Lebenssinn.

Dieser ganzen Vielfalt und Verschiedenartigkeit des Glaubens und Unglaubens muß ein freiheitliches Gemeinwesen Toleranz nicht bloß im Sinne des Hinnehmens und Duldens, sondern der wirklichen Aufnahme und Annahme bieten. Jedermann soll in unserer demokratischen Ordnung ein Zuhause, ja: Heimat finden können. Wie es das Grundgesetz in Artikel 3, dem Gleichheits- und Toleranzartikel, ausdrückt: „Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder

politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden.“

Bei Hermann Boventer allerdings stellt sich dies in der Konsequenz seiner Ausführungen als zweifelhaft dar. Oder mehr noch: Dem Unglauben wird seine Würde, seine Chance zur Moralität und damit doch wohl die Gleichwertigkeit, die mehr wäre als eine bloß formelle oder „methodische“, abgesprochen. Hieran ändert es nichts, wenn die Ent-Würdigung hinter einem Schutzschild von Prominenten-Zitaten vorgetragen wird: „Wir müssen uns heute von Max Horkheimer sagen lassen, daß eine moralische Politik ohne Theismus nicht möglich sei. Staudinger greift dieses Wort auf und konstruiert daraus seine These, daß sowohl der Atheismus westlicher Prägung wie auch der militante des Ostens ... eine posthumane Gesellschaft hervorbringen.“ Und so fort. Folgerichtig läßt sich der zentrale Grundwert der Menschenwürde ohne einen Bezug auf Transzendenz im religiösen Sinne nicht wahren¹⁾. Und ebenso folgerichtig sieht sich der Ungläubige an oder gar über den Rand unserer Verfassung gedrängt²⁾.

Um es klar zu sagen: Hier wird *massiv und prinzipiell diskriminiert*. Boventers „Toleranz“-Verständnis erinnert an das von John Locke, der zwar 1689 in seinem „Brief über Toleranz“ deren Prinzip klassisch begründete, der gleichwohl aber Atheisten grundsätzlich ausschloß, auf alle Fälle sie zu Bürgern zweiter Klasse stempelte. Doch Locke stand in einer ganz anderen geschichtlichen Situation: Wie das Edikt von Potsdam als Antwort auf die Aufhebung des Edikts von Nantes (1685), so war Lockes Schrift ein erster und mutiger Schritt aus dem Zeitalter heraus, in dem das „cuius regio, eius religio“ als einzig mögliche Friedensformel erschien. Und schon im 18. Jahrhundert hat Thomas Jefferson aus Lok-

*) Der Aufsatz, auf den H. Boventer sich bezieht, wurde zuerst in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 49/79, veröffentlicht und ist inzwischen als Beitrag in einem Taschenbuch erschienen: Ethik und Politik, in: R. v. Voss. (Hrsg.), Ethik und Politik, Köln (Deutscher Instituts-Verlag) 1980.

¹⁾ Siehe bei Boventer: 14. Politik und Ethik.

²⁾ Siehe: 12. Gott im Grundgesetz.

kes Ansatz die Schlußfolgerung gezogen, die dann in der Verfassung von Virginia und nach ihrem Modell in der amerikanischen Verfassungsidee wirksam wurde. Für uns heute sollte eigentlich schon die Gleichwertigkeit der Eidesleistungen, die mit religiöser Bekräftigung oder ohne sie erfolgen können, das Unstatthafte jeder wertenden Unterscheidung exemplarisch sichtbar machen.

Übrigens handelt es sich um Fragen, bei denen es keine Rolle spielt — und keine spielen darf —, wie es um Mehrheiten und Minderheiten, um die Zahlenverhältnisse zwischen den Gläubigen und den Ungläubigen bestellt ist. So sehr im alltäglichen politischen Entscheidungsprozeß der Demokratie Mehrheitsregeln gelten, so wenig ist es in den letzten Dingen des Glaubens und Unglaubens erlaubt, nach Mehrheiten auch nur zu fragen. Zuge-spitzt ausgedrückt: Selbst wenn es unter uns nicht einen einzigen Atheisten gäbe, müßten wir dennoch die Möglichkeiten zum Unglauben offenhalten und den Atheisten als gleichberechtigten, gleichwertigen Mitbürger willkommen heißen, wenn er denn käme.

2. Aufklärung

Im Anschluß an diese allgemeinen Überlegungen sollen im folgenden spezielle Gesichtspunkte behandelt werden. Zum Teil mag es sich dabei um die Aufklärung von Mißverständnissen handeln. Zunächst aber geht es um den Begriff der Aufklärung selbst.

In Boventers zitatenreichen Ausführungen gerät dieser Begriff zunehmend in ein düsteres Licht. Auch darin ist Diskriminierung mindestens dem Ansatz nach enthalten: eine Diskriminierung all jener Menschen, denen Aufklärung — etwa im Sinne Immanuel Kants — als durchaus ehrwürdig und schon deshalb als unverzichtbar erscheint, weil aus dem Geiste der Aufklärung die neuzeitliche Proklamation der Menschen- und Bürgerrechte geboren wurde. „Aufklärung war nicht nur die historische und philosophische Voraussetzung zur Entstehung der Demokratie, sondern bleibt für alle Zukunft ihre Bedingung.“³⁾

Gewiß gehören zu den geschichtlichen Wegen der Aufklärung auch deren Irrwege, ihre Ent-

Genau hierin gründet ja ein fundamentaler Unterschied zwischen Demokratien und Regimen, die wir gemeinhin „totalitär“ nennen. Solche Regime wollen einerseits Weltanschauungen nicht dulden, die nicht die ihren sind. De facto pflegen sie diese aber nach Gesichtspunkten der Opportunität zu behandeln, wie sie sich aus dem praktischen Gewicht der Zahlen ergeben. So wurden im Dritten Reich Angehörige von Sekten — etwa Zeugen Jehovas — anders behandelt als Angehörige der großen Kirchen; ähnlich ergeht es Minderheitskirchen und Sekten in der Sowjetunion im Vergleich zur orthodoxen Kirche. Andererseits beruft man sich im politischen Prozeß der Machtbildung zwar ständig auf die „überwältigende Mehrheit“ des Volkes, vermeidet es indessen sorgfältig, demokratische Mehrheitsregeln praktisch anzuwenden.

Der Kontrast macht sichtbar, wie fundamental und buchstäblich lebenswichtig in der Demokratie die Unterscheidung zwischen mehrheitsfähigen und nicht mehrheitsfähigen Fragen oder Bereichen ist. Eben diese Unterscheidung habe ich mit der Gegenüberstellung von *Vorletztem und Letztem* kennzeichnen wollen.

artungen bis hin zur terroristischen Herrschaft des Schreckens. Aber gibt es Vergleichbares in der Geschichte der Kirchen etwa nicht? Und wie Christen mit Recht erwarten, daß man ihrem Glauben mit Respekt begegnet und daß man seinen Wesensgehalt nicht mit historischen Deformationen gleichsetzt, so sollte dies auch in der Gegenrichtung gelten. In diesem Sinne bildet die Wechselbezüglichkeit, die *Reziprozität der Perspektiven*, ein Fundament für die Freiheit des Andersdenkenden — also unter modernen Bedingungen für die Freiheit und Würde aller.

Ein weiterer Gesichtspunkt erweist sich unter den Bedingungen unserer Politischen Kultur als wichtig: In Deutschland haben Humanismus und Aufklärung nicht in die Tiefe gewirkt, wohl aber Gegenaufklärung und Romantik. Das hat historisch einsichtige Gründe. Reformen, Gegenreformation und die daraus folgenden Religionskämpfe haben Deutschland besonders nachhaltig betroffen; schließlich ging Deutschland aus dem Dreißigjährigen Krieg als ein langfristig ruiniertes, bis tief ins 19. Jahrhundert hinein armes und rückständiges Land hervor. Ein eigenständiges und ent-

³⁾ M. Greiffenhagen, Zur Rolle der Sprache in der Politik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 27/80, S. 11.

sprechend selbstbewußtes Bürgertum gab es kaum mehr. Die Folge war, daß Deutschland die für die geistige Prägung der bürgerlichen Gesellschaft entscheidend wichtigen Jahrhunderte gleichsam verschlief⁴⁾. Damit bahnte sich im Verhältnis zu Westeuropa eine verhängnisvolle Sonderentwicklung an.

Im 19. Jahrhundert führten dann Genaufklärung und Romantik dazu, daß auch das Christentum romantisch-nationalistisch mißbraucht und zur Legitimationsbeschaffung für den Staat beschlagnahmt wurde. Und in unserem Jahrhundert kam es vollends zur Gegensatzkonstruktion zwischen „deutschem Geist“ und „Westeuropa“⁵⁾, zwischen den „Ideen von 1914“ und „1789“, zwischen Genaufklärung und Aufklärung. Am Ende sollte aller „Aufklärer“ zum Kehrriem der Geschichte geworfen und mit der Aufklärung der von ihr bestimmte Jahrhundertprozeß der Emanzipation aus-

drücklich zurückgenommen werden; mit der „Endlösung“ der aus dem Ungeist der Gegen- aufklärung konstruierten „Judenfrage“ sollte symbolträchtig die Aufklärung insgesamt liquidiert werden.

Die Bundesrepublik hat sich darum bemüht, die alten Gräben zuzuschütten. Sie hat sich be- wußt dem Westen angeschlossen — und dies, so steht zu hoffen, doch nicht nur aus wirt- schaftlichem und machtpolitischem Opportu- nismus. Zum Westen aber gehört das Erbe der Aufklärung ebenso wesentlich und unverlier- bar wie das des Christentums.

Alle diese geschichtlichen und aktuellen Zu- sammenhänge sollten eindringlich davor war- nen, uns polemisch und herabsetzend statt in kritischem Respekt auf das Thema Aufklärung einzulassen; dies gilt nicht zuletzt für Politi- sche Bildung im weitesten Sinne.

3. Die Dialektik des Vorletzten und des Letzten — Mehrheitsfähige und nicht mehrheitsfähige Fragen

Es ist ein Mißverständnis, wenn man annimmt, die Gegenüberstellung von Letztem und Vor- letztem meine Beziehungslosigkeit. Es handelt sich vielmehr um ein ganz und gar *dialekti- sches* Verhältnis. Zum Vorletzten wird etwas ja überhaupt erst vom Letzten her. Entspre- chend macht das Vorletzte als Vorletztes das Letzte als Letztes sichtbar. Die Versuchungen zu „gläubiger“ Politik — und demgemäß: zu poli- tisierte Theologie — ergeben sich immer dann, wenn dieses dialektische Spannungsver- hältnis nicht mehr beachtet wird und kurz- schlüssig gleichsam in sich zusammenstürzt. Solcher Nichtachtung machen sich die „totalitä- ren“ Regime unserer Epoche schuldig. Aber schon Fichte schuf dafür das geistige Muster, als er eine innerweltliche Unheils- und Heils- geschichte konstruierte, welche die Gegen- wart als den „Stand der vollendeten Sündhaf- tigkeit“, das Endziel der Geschichte aber als den „Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung“ beschrieb⁶⁾.

In gewissem Sinne war die Geschichtsphiloso- phie des deutschen Idealismus entlaufene, verdorbene Theologie des Luthertums, die

dann politisch mit fast beliebigem Inhalt auf- gefüllt werden konnte. Die Konsequenzen hat schon Heinrich Heine am Ende seiner „Ge- schichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ prophetisch beschrieben; es gibt keinen eindringlicheren Text zum geistig-po- litischen Problem der Deutschen.

Wenn es aber zwischen Letztem und Vorletz- tem weder um Beziehungslosigkeit noch um kurzschlüssige Gleichsetzung, sondern um ein dialektisches Spannungsverhältnis geht, dann ist die Meinung abwegig, der Christ müsse — gleichsam schizopren — in der praktischen Politik sich selbst vergessen: ein kurioser „Trompeter ohne Ohren“ oder gar ohne Gehör. Keineswegs! Niemand soll und darf den Christen — oder sonst jemanden — daran hindern, praktische Politik so zu gestalten, wie er sie aus seinem Glauben, seinem Gewissen meint verantworten zu müssen, es mag sich um Rüs- tung und Abrüstung, die Entwicklung der Kernenergie, die Mitbestimmung, Familien- und Bildungspolitik, die Geburtenregelung, die Wehrdienstverweigerung oder worum auch immer handeln.

Nur: Alles kommt darauf an, daß es sich in der praktischen Politik unter demokratischen Be- dingungen um mehrheitsfähige, „vorletzte“ Fragen handelt, die grundsätzlich offen und auch revisionsfähig bleiben. Denn einzig unter dieser Bedingung bleibt der Andersdenkende

⁴⁾ Hierzu unübertroffen: H. Plessner, Die verspätete Nation, Stuttgart 1959 (als suhrkamp taschenbuch Bd. 66, 1974).

⁵⁾ Dazu noch immer eindringlich: E. Troeltsch, Deutscher Geist und Westeuropa, Tübingen 1925.

⁶⁾ J. G. Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, zuerst 1806.

noch ein konsens- und kompromißfähiger Partner und wird der politische Gegner nicht abgründig zum Feind. Alles ändert sich, sobald „Letztes“, also nicht Mehrheitsfähiges, unvermittelt in die praktische Politik eingeführt wird. Wo immer man sich auf absolut gesetzte „Grundwerte“, auf die überempirische, unverrückbare „Natur“ des Menschen beruft, um daraus die praktische Gestaltung des Gemeinwesens abzuleiten, da gibt es in strenger Folgerichtigkeit eben keine Konsens-, Kompromiß- und Mehrheitsfähigkeit mehr. Da wird der Andersdenkende an oder über den Rand der Verfassung gedrängt. In diesem Sinne habe ich gesagt und bleibe dabei: Grundwerte sind verfassungswidrig — sofern sie, vom Staat verbindlich gemacht, inhaltliche Festlegungen meinen, die die Würde des Menschen als Mündigkeit, Entscheidungsfähigkeit und Offenheit zur Zukunft hin verletzen.

Zugleich sollte man bedenken: Wo immer man das Letzte direkt zum Kampfinstrument im Vorletzten macht, da wird nicht nur das dialektische Spannungsverhältnis zerstört, auf das es ankommt, sondern es wird zugleich und unausweichlich der Glaube zur Ideologie, zur „Weltanschauung“ herabgewürdigt.

Sollten uns die Spuren einer nationalistisch verirrten „Gott mit uns“-Theologie nicht schrecken? Gibt es nicht auch heute, unter vielleicht nur modisch und vordergründig wechselnden Vorzeichen, die Versuchungen politisierender Theologie — und eine Art von Gier, sich ihnen anheimzugeben? Zugestanden: Solche Versuchungen und Begierden scheinen mir stärker im protestantischen oder säkularisiert protestantischen als im katholischen Raum angesiedelt zu sein. Insofern können auch meine Bedenken, ja Ängste ihre protestantische Herkunft nicht verleugnen. Aber jeder kehrt zunächst einmal vor der eigenen Tür.

Zur Gier nach politisierter Theologie, nach Weltanschauung — und zur Angst davor — noch ein Zitat: „Politische Parteien sind zu Kompromissen geneigt, Weltanschauungen niemals. Politische Parteien rechnen selbst mit Gegenspielern, Weltanschauungen proklamieren ihre Unfehlbarkeit.“ In der Tat. Das Zitat stammt aus Hitlers „Mein Kampf“, und man kann dem Autor vieles vorwerfen, nur nicht, daß er verschwiegen habe, was er wollte, und daß er nicht konsequent — „fanatisch“ — den eigenen Vorsätzen gefolgt sei.

4. Die Würde des Menschen und das Prinzip der Offenheit

Boventer bezweifelt, daß man den Eckstein unserer Verfassung und die Legitimationsgrundlage allen politischen Handelns, die Würde des Menschen, als Offenheit beschreiben könne. Er gibt freilich selbst keine nähere Bestimmung. Allerdings beharrt er auf dem Rückbezug auf Transzendenz im religiösen Sinne.

Nun ist gewiß nicht bloß zuzugeben, sondern nachdrücklich zu unterstreichen, daß wir mit den Ohren und mit dem Gehör Trompete spielen. Kein Mensch existiert voraussetzungslos, ohne Überlieferungen — die bereits die Sprache setzt —; jeder ist das Produkt seines Milieus und seiner Erfahrungen, seiner Familie, der sozialen Verhältnisse und so fort und fort.

Eine Welt, in der wir uns nicht von Konventionen und Traditionen leiten lassen und darauf vertrauen könnten, daß auch die anderen sich entsprechend leiten lassen, in der wir sozusagen aus dem Nichts heraus über all unser Tun ständig *entscheiden* müßten: eine solche Welt wäre unerträglich. Mit Herder zu reden sind

und bleiben wir die Invaliden unserer höheren Kräfte.

Aber diese höheren Kräfte gibt es eben doch. Daß wir im Letzten ein Vermögen der Entscheidung besitzen, daß wir deshalb eine letzte *Verantwortung* tragen auch für unser Handeln im Vorletzten, daß uns *Schuld* nicht nur *zugerechnet* wird, sondern daß wir sie ausdrücklich *übernehmen*: eben darin gründet unsere Würde. Gäbe es einzig jene pathologischen Grenzfälle der absoluten Zwanghaftigkeit, in denen wir für „mildernde Umstände“ plädieren müssen, so wäre die Würde des Menschen in ihrem Kern getroffen. Eben deshalb achten wir noch im Grenzfall das verschüttete Potential der Freiheit; eben deshalb will Erziehung — wie Aufklärung — die *Mündigkeit* des Menschen. Und Aufgabe wie Legitimationsgrundlage der Politik ist es, sie praktisch zu ermöglichen und zu sichern.

Ralf Dahrendorf hat in seinem vielfach aufgelegten „Homo Sociologicus“⁷⁾ den Menschen

⁷⁾ Homo Sociologicus — Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle, zuerst Köln u. Opladen 1959, 14. Aufl. 1974.

als Träger von „Rollen“ beschrieben. Aber er hat deutlich gemacht, daß wir hinter unseren neun (oder mehr) „Rollen“-Charakteren noch einen „zehnten“ Charakter haben: einen, der in allen anderen, „empirischen“ Charakteren *nicht* aufgeht und sich von ihnen her weder erfassen noch beschreiben läßt. Dieser „zehnte Charakter“ *verhält* sich vielmehr zu allen anderen; er ist ihnen transzendent — ein, mit Kant zu reden, „intelligibler“ Charakter.

Man könnte auch von einem „letzten“ Charakter des Menschen im Gegensatz und Verhältnis zu seinen „vorletzten“ Charakteren sprechen. Dabei kommt es wiederum auf das dialektische Spannungsgefüge an, darauf, daß die „vorletzten“ Charaktere als natürlich und gesellschaftlich vor- und aufgegeben erscheinen, während sie zugleich doch vom „letzten“ Charakter verantwortet werden. Es gäbe die Verantwortung nicht ohne das empirisch Vor- und Aufgebene, und ohne die Verantwortung bliebe alles, was uns begegnet, blindes Schicksal — oder ein absurdes Theater des Zufalls, in dem wir selbst als pure Marionette zappeln.

Natürlich kann man die „Rollen“-Transzendenz unseres „zehnten Charakters“ transzendent im religiösen Sinne begründen. Das ist schlechthin legitim. Aber ich sehe nicht, daß es unausweichlich ist; es ergibt sich kein Begründungs-*Monopol*. Eine rein „immanente“, etwa humanistische Begründung — der Analyse durch philosophische Anthropologie zugänglich⁴⁾ — ist ebenso möglich und gleich legitim. Denn eben weil unser „zehnter Charakter“ über alle empirisch auffindbaren Verhältnisse hinaus ist, in ihnen nicht aufgeht, auch nicht als ihre Summe, darum ergibt sich so etwas wie eine *immanente Transzendenz*. Schon sie schafft das feste Fundament für die Würde unserer Verantwortung und für ein Menschenbild, in dem der Mensch niemals nur als Mittel für irgendwelche Zwecke verrechnet werden kann.

Ich sehe ferner nicht, wie man den „zehnten Charakter“ anders denn als Offenheit überhaupt angemessen beschreiben will. Noch einmal ist an das dialektische Spannungsverhältnis zwischen dem Vorletzten und dem Letzten, an diese Wechselbedingtheit zu erinnern. Aber indem der Mensch als Person in seinen

empirisch vorfindbaren Lebensverhältnissen und „Rollen“-Charakteren nicht aufgeht, sondern zu ihnen sich verhält, läßt sich seine Transzendenz auch nicht empirisch eingrenzen und als Eingrenzung irgendwie inhaltlich festlegen. Sie ist und sie bleibt von aller Empirie her gesehen: Offenheit. Und wie eigentlich sollte es ohne diese *Offenheit als Prinzip* menschliche Freiheit, die Würde der Gewissensentscheidung und Verantwortung überhaupt geben können?

Schließlich sehe ich nicht, wie man anders als im Prinzip der Offenheit den Maßstab für ein freiheitliches und doch abwehrbereites Gemeinwesen finden will. Das Dilemma, einerseits die Freiheit vor den Feinden der Freiheit zu schützen und sie andererseits davor zu bewahren, daß sie sich in erstarrter Panzerung selbst erwürgt — dieses Dilemma läßt sich ja nicht leichtthin abtun.

Offenheit als Prinzip meint einmal praktische Veränderungsoffenheit. Selbstverständlich ist es legitim, konservativ zu sein und Bestehendes gegen alle Veränderungsabsichten zu verteidigen. Aber legitim ist es auch, die Veränderung zu wollen. Wer zum Beispiel ein anderes Wirtschaftssystem und andere Eigentumsverhältnisse im Bereich der Produktionsmittel anstrebt, hat alle Rechte der Meinungsfreiheit und demokratischer Organisationsmöglichkeiten für sich.

Zum anderen meint Offenheit als Prinzip, daß die Demokratie nicht aus einer letzten und für alle verbindlichen *Wahrheit* leben kann. Letzte und verbindliche Wahrheiten nehmen moderne Gewaltherrscher für sich in Anspruch — mit dem Erfolg, daß sie die Freiheit zerstören, die sie proklamieren. Offenheit ist die Bedingung dafür, daß die verschiedenartigen Anschauungen und Überzeugungen sich in einem Gemeinwesen miteinander einrichten und Heimat finden. Insofern ist der Satz Gustav Radbruchs, des großen demokratischen Juristen der Weimarer Republik, nicht kurzweg abzuweisen: „Die Weltanschauung der Demokratie ist der Relativismus.“ Wohlgemerkt: Von der Demokratie insgesamt ist die Rede, nicht von Demokratien, die überzeugte und aktive Christen, Humanisten oder was immer sein mögen.

Der verhängnisvolle Irrtum Radbruchs — und mit ihm der Verfassungsväter von Weimar — lag darin, daß der Unterschied zwischen Vorletztem und Letztem, zwischen mehrheitsfähigen und nicht mehrheitsfähigen Fragen verkannt wurde. Deshalb standen die gesamte freiheitliche Verfassungsordnung und alle

⁴⁾ Es wäre hier etwa an den Begriff der exzentrischen Positionalität zu denken, wie ihn H. Plessner entwickelt hat. Grundlegend bei Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, zuerst Berlin u. Leipzig 1928; siehe ferner: Philosophische Anthropologie, Frankfurt a. M. 1970.

Grundrechte zur Disposition, falls sich nur die entsprechenden freiheitsfeindlichen Mehrheiten beschaffen ließen. *Hier* muß die Kampfbereitschaft, die Verteidigung der Demokratie ansetzen!

Um es am historischen Fall zu demonstrieren: Hitler interessierte sich kaum für Einzelfragen gesellschaftlich-wirtschaftlicher Veränderung. Einschlägige Programmpunkte der NSDAP waren nichts als Augenschwermereien. Aber Hitler war ein Todfeind des Prinzips der Offenheit. Er duldet keine Andersdenkenden und keine Reziprozität der Perspektiven im Verhältnis zu ihnen. Nur seine eigene Weltan-

schauung sollte allmächtig sein. Und diese Weltanschauung war in ihrem Kern wiederum nichts anderes als das Prinzip Unduldsamkeit in seinem radikalen, absoluten Gegensatz zum Prinzip Offenheit.

In diesem Sinne hat niemand so brutal, aber auch so genau sichtbar gemacht, worum es im Kampf zwischen Freiheit und Unfreiheit wirklich geht. Daraus gilt es zu lernen; daraus haben die Väter des Grundgesetzes gelernt. Es geht um die Verteidigung des Prinzips der Offenheit gegen alle seine Feinde, unter welchen Vorzeichen und Maskierungen immer sie auftreten mögen. Und es geht um nichts sonst.

5. Anmerkungen zur Politischen Erziehung

Politische Erziehung ist, wie Erziehung überhaupt, ohne ihren Bezug auf Werte nicht vorstellbar. „Wertfreie Erziehung“: das wäre so etwas wie ein Widerspruch in sich, ein hölzernes Eisen.

Die Frage ist nur, welche *Art* von Werten eigentlich gemeint ist. Geht es um letzte Werte und Wertanschauungen, um „Grundwerte“? Ich gestehe meine Skepsis ein, besonders im Blick auf alle Erziehung im Bereich des öffentlich-staatlichen Bildungswesens. Wenn wir es ernst meinen mit der Vielfalt und Verschiedenartigkeit der Überzeugungen und Bekenntnisse, dann scheint Zurückhaltung — oder Offenheit — weit eher geboten.

Gewiß: Der Erzieher kann und soll mit seiner persönlichen Überzeugung nicht hinter dem Berge halten. Max Webers Werturteilsverbot funktioniert im pädagogischen Bereich noch weniger als anderswo; es überzeugt nicht nur nicht, sondern es stößt ab. Es macht seine Sklaven verächtlich. Und es läßt junge Menschen hilflos zur Beute selbsternannter Propheten werden, die ihnen hinter jeder Straßenecke auflauern.

Doch Erziehung soll zur Mündigkeit, Selbständigkeit, zum eigenen, unabhängigen Urteil und Werturteil hinführen. Sie soll zugleich Respekt vor dem Andersdenkenden einüben. Der Erzieher muß deshalb immer auch sich zurücknehmen. Er muß Distanz zu sich selbst herstellen, sich gleichsam zunehmend überflüssig machen. Wie Kant es so schön beschrieben hat ⁹⁾, dürfen wir nicht selbster-

nannte Vormünder bleiben wollen, die ihr Hausvieh dumm machen und in Gängelwagen einsperren, sondern wir sollen die uns Anvertrauten durch einigemal Fallen endlich gehen lehren.

In bewußt paradoxer Zuspitzung habe ich vom Ethos engagierter Distanz gesprochen. Ich meine: Es sollte nicht zuletzt ein pädagogisches Ethos sein. Denn jedes Engagement ohne Distanz schafft entweder Rebellen oder — schlimmer — Duckmäuser, die alles Freie und Unabhängige, alles Anderssein desto mehr hassen, je perfekter sie dessen Verdrängung verinnerlicht haben.

Zurückhaltung scheint aber auch im Blick auf bittere Erfahrungen geboten. Viel zu sehr, viel zu lange und mit fatalen Konsequenzen hat man in Deutschland den Staat unter seinen jeweiligen politischen Vorzeichen als letzten und absoluten Wert behandelt, um diesen Wert in die Herzen zu senken. „Mit Gott für König und Vaterland!“ „Ein Volk, ein Reich, ein Führer!“: In solchen Parolen nistete das Unheil, als Idealismus der Selbstlosigkeit verbrämt, das junge Menschen nicht bloß zum Hausvieh, sondern am Ende zum Schlachtvieh gemacht hat.

In der Demokratie ist dergleichen nicht mehr erlaubt. Demokratie ist kein Tummelplatz für Tugendbolde und nichts Idealisches; jede überzogen idealistische, verklärende Darstellung bereitet nur der Ent-Täuschung, der Abwendung, dem „Ausflippen“ den Weg. Demokratie ist die schlechteste aller denkbaren Regierungsformen — ausgenommen alle anderen. Sie ist, als bewußte Veranstaltung des Vorletzten, immer unvollkommen, immer fehl-

⁹⁾ Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), 2. Absatz.

bar, immer besserungsbedürftig. Ihr Menschenbild bleibt zwiespältig, skeptisch. Es ist nicht idealistisch, sondern realistisch. In den Worten des Theologen Reinhold Niebuhr: „Des Menschen Sinn für Gerechtigkeit macht Demokratie möglich, seine Neigung zur Ungerechtigkeit macht Demokratie notwendig.“¹⁰⁾

Übrigens sollten wir wohl endlich auch lernen, zwischen privaten und öffentlichen Werten und Tugenden besser zu unterscheiden. Das politische Gemeinwesen ist keine ins Unabsehbare aufgeplusterte Familie; eine Demokratie ist nicht „Gemeinschaft“ — der Begriff hat lange genug Unheil gestiftet! Und der Staat lebt nicht aus der Liebe. Man sollte den bekannten Ausspruch Gustav Heinemanns, er liebe seine Frau, nicht den Staat, als Maxime verstehen. Das einzig Anstößige an ihm ist, daß er unter deutschen Vorzeichen noch immer so viel Anstoß erregen konnte.

Was aber bleibt dann? Ich meine, es bleiben vor allem *praktische Verhaltenstugenden*. Sie können unter dem Gesichtspunkt analysiert und begründet werden, daß sie das freiheitliche Gemeinwesen funktionstüchtig machen und funktionstüchtig erhalten: ein Gemeinwesen, in dem die vielen verschiedenartigen, sogar gegensätzlichen Interessen und Anschauungen sich miteinander eingerichtet haben.

Im Hauptteil meines Essays „Ethik und Demokratie“ habe ich einige praktische Verhaltenstugenden beschrieben, die mir in der Demokratie wichtig zu sein scheinen. Boverter erteilt diesen Passagen „uneingeschränkte Zustimmung“; er selbst nennt weitere Tugenden: Wahrhaftigkeit, Tapferkeit, Klugheit, Mäßigung. Ich stimme meinerseits dieser Aufzählung ohne Vorbehalt zu. Zum Teil gibt es ohnehin Überschneidungen, so daß keine Rede davon sein kann, ich hielte es für verfassungswidrig, zu solchen Tugenden zu erziehen. Im Gegenteil: Gerade auf die positive, konstitutive Bedeutung dieser Tugenden kommt es mir an. Es handelt sich ja nicht um Letztes,

sondern um Abgeleitetes: um sekundäre Tugenden des praktischen Umgangs und Verhaltens. Ihr Wert, ihr Maßstab liegt in dem, was sie für ein demokratisches Miteinander leisten.

Wahrscheinlich gibt es noch weitere Tugenden, die einzubeziehen wären. Auch Vergleiche wären wichtig, etwa mit „typisch preußischen“ Tugenden, um zu ermitteln, was diese heute noch bedeuten können und was nicht. Vielleicht sollte man den praktischen Verhaltenstugenden einmal eine Serie von Monographien widmen, die jeweils eine ideengeschichtliche Ableitung, eine Funktionsanalyse, Anwendungsbeispiele und Beispiele von Vorbildern enthalten, zusammen mit Querverweisen auf verwandte Tugenden und konträre Untugenden. Sogar Modelle ließen sich dafür wohl finden, etwa das schon klassisch zu nennende „Traktat über die Klugheit“ des katholischen Philosophen Josef Pieper¹¹⁾.

Die Tatsache, daß Hermann Boverter und ich im Bereich der praktischen Verhaltenstugenden so rasch und offenbar problemlos zu wechselseitiger Zustimmung gelangen können, ungeachtet aller sonstigen Meinungsunterschiede — diese Tatsache könnte übrigens selbst noch einen Hinweis zur Sache enthalten. Denn in diesem Bereich „schweigen die Waffen“, weil es sich, schnöde ausgedrückt, um die „Spielregeln“ handelt, die das menschliche Miteinander noch bei politischer Gegnerschaft und bei allen Unterschieden letzter Überzeugungen erlauben. Eben darin liegt ja ihr Sinn — und ihr Wert.

Wenn jedoch hier und nur hier Konsens möglich und notwendig ist, dann mag die Schlußfolgerung zwar verwegen, aber nicht ganz abwegig sein, daß eben in diesem Bereich ein oder sogar *der* Schwerpunkt politischer Erziehung liegen sollte.

¹¹⁾ Zuerst 1937, nach dem Kriege in etlichen Neuauflagen. Zu erinnern wäre ferner an J. F. Kennedys „Zivilcourage“ (Profiles in Courage); hier müßte man für den pädagogischen Gebrauch die amerikanischen Beispiele aber wahrscheinlich durch deutsche ersetzen.

¹⁰⁾ Die Kinder des Lichts und die Kinder der Finsternis, München 1947, S. 8.

Zur politischen Sozialisation in terroristischen Gruppen

I. Politische Sozialisation und politisches Verhalten

Terrorist wird man nicht von heute auf morgen. Auch terroristisches Verhalten wird gelernt. Es ist ein Gemeinplatz der (politischen) Sozialisationsforschung, daß die (politischen) Einstellungen, Glaubensüberzeugungen und Handlungen einer Person das Ergebnis eines langen Lernprozesses sind, der partiell bis in die frühe Kindheit zurückgeht, in einen Lebensabschnitt also, in dem das Kind noch nicht in der Lage ist, komplexe politische Informationen und Zusammenhänge zu begreifen und rational zu verarbeiten. Der lebenslange Lernprozeß, in dessen Verlauf eine Person politische Orientierungen und Verhaltensmuster erwirbt, wird als politische Sozialisation bezeichnet¹⁾. Unter politischer Sozialisation terroristischer Karrieren sollen soziale und politische Lernvorgänge verstanden werden, in deren Verlauf Orientierungen und Verhaltensmuster, die terroristisches Handeln beeinflussen oder bestimmen, bewußt oder unbewußt erworben werden^{1a)}.

Als Agenten der politischen Sozialisation fungieren Familie, Schule, Betrieb, Altersgruppen (Peer Groups), Massenmedien, Parteien sowie soziale und politische Organisationen und Institutionen, um nur die wichtigsten zu nennen. Sie ergänzen einander, verstärken sich gegenseitig oder konkurrieren um Einfluß. Ihre Bedeutung variiert in einzelnen Lebensabschnit-

ten. Außerdem hängt die Rolle, die bestimmte Leitbilder im Leben des einzelnen spielen bzw. nicht spielen, von dessen persönlichen Lebensumständen ab. Darüber hinaus sind die Politik selbst, also politische Ereignisse, das Handeln oder Nichthandeln der Regierung sowie der output des gesamten politischen Systems Einflußfaktoren im politischen Sozialisationsprozeß, wobei zu berücksichtigen ist, daß der einzelne nicht nur anpassungsfähiges Objekt, sondern zugleich einflußnehmendes und handelndes Subjekt seiner politischen Umwelt ist. Auch innerhalb von Gruppen, Organisationen oder Institutionen ist die politische Sozialisation keineswegs nur ein

INHALT

- I. Politische Sozialisation und politisches Verhalten
- II. Terrorismus und politische Kultur der Bundesrepublik
- III. Zum Hypothesencharakter der Ursachenforschung
- IV. Zum Stellenwert familien- und psychodynamischer Einflüsse
- V. Entstehungsbedingungen der RAF und ihrer Nachfolgeorganisationen
- VI. Zur Dynamik terroristischer Gruppen
- VII. Zur Binnenstruktur der Gruppe
- VIII. Exkurs: Susanne Albrecht — Vaterhaß oder Gruppenzwang?
- IX. Das Problem des Ausstiegs
- X. Die Funktion der Sympathisanten
- XI. Die politische Umwelt
 1. Reaktionen des politischen Systems
 2. Die Reaktion innerhalb der Bevölkerung
 3. Massenmedien und politische Sozialisation terroristischer Karrieren
 4. Die Leitbildfunktion des internationalen Terrorismus

¹⁾ Vgl. hierzu K. Wasmund, Politische Orientierungen Jugendlicher, München 1977; B. Claußen, Politische Sozialisation: Zur Theorie der gesellschaftlichen Vermittlung zwischen Subjekt und politischem System, in: H. Moser, Politische Psychologie, Weinheim und Basel 1979, S. 148—173.

^{1a)} Der Begriff „Karriere“ ist als Terminus technicus der sozialwissenschaftlichen Fachsprache wertneutral zu sehen und unterscheidet sich damit von seiner umgangssprachlichen Bedeutung im Sinne einer erfolgreichen beruflichen Laufbahn.

Dieser Aufsatz ist die überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags vor der „Workshop-Konferenz Politische Psychologie“, die vom 5. 6. bis 8. 6. 1979 in der Universität Hamburg stattfand.

passiv erlebter Anpassungsvorgang, sondern ein wechselseitiger, aktiv mitgestalteter und auch auf Veränderungen der Leitbilder gerichteter Prozeß.

Die politische Sozialisation ist also ein multivariabler Prozeß, in dessen Verlauf in verschiedenen Altersphasen bzw. Lebensabschnitten Informationen, Affekte, Einstellungen, Werte und Normen gegenüber der Welt der Politik im weitesten Sinne erworben werden²⁾. Erst durch das Zusammenwirken verschiedener Leitbilder und Umweltbedingungen als Einflußfaktoren konstituiert sich die politische Persönlichkeit. Diese agiert aber auch in ganz spezifischen Bezügen und Situationen. Jeder Versuch, politisches Verhalten situationsunabhängig zu analysieren, muß zwangsläufig zu kurz greifen. Denn politisches Verhalten ist eine Funktion von Persönlichkeitsmerkmalen, der jeweiligen Situation sowie der spezifischen Interaktion von Person und Situation³⁾. Auch die Analyse terroristischen Verhaltens wird sowohl die Person als auch die Situation als gemeinsame Verhaltensbedingungen berücksichtigen müssen, denn erst aus der Wechselwirkung zwischen Person und Umwelt läßt sich terroristisches Verhalten umfassender analysieren.

In der gegenwärtigen Diskussion zur politischen Sozialisationsforschung ist weniger die Rolle direkten politischen Lernens, also die in-

tendierte Vermittlung politischer Informationen, Normen und Werte (manifeste politische Sozialisation), für den Aufbau der politischen Persönlichkeit umstritten, als vielmehr das indirekte politische Lernen (latente politische Sozialisation), das nicht spezifisch politisch ist, aber das politische Verhalten einer Person beeinflussen kann. Konkret ist damit der Einfluß früher unpolitischer Erfahrungen in der Primärsozialisation auf die Entwicklung der politischen Persönlichkeit angesprochen. Die latente politische Sozialisation in der Familie (z. B. ihre Autoritätsstruktur, ihr Erziehungs- und Führungsstil sowie die affektiven Bindungen) prägt Persönlichkeitsdispositionen, die später Auswirkungen auf das soziale und politische Verhalten haben können.

Zusammenhänge zwischen Persönlichkeitszügen (traits) — als Resultat von Sozialisations-erfahrungen — und späteren politischen Orientierungen und Verhaltensmustern sind insbesondere von psychoanalytisch orientierten Richtungen der politischen Sozialisationsforschung aufgezeigt worden⁴⁾. So haben z. B. Sozialität, Ich-Stärke, Selbstvertrauen, Dominanzstreben, Dogmatismus, Autoritarismus, Mißtrauen, soziale bzw. politische Kompetenz, Zynismus, Feindseligkeit, Anomie und Entfremdung Rückwirkungen auf das politische Bewußtsein bzw. Verhalten oder Nicht-Verhalten einer Person.

II. Terrorismus und politische Kultur der Bundesrepublik

Terroristische Aktionen und die ihnen zugrunde liegenden politischen Überzeugungen werden von nahezu der gesamten Bevölkerung der Bundesrepublik entschieden abgelehnt. Neben konkreten moralischen und politischen Gründen als Hauptursache dieser eindeutigen Ablehnung mag dabei auch mit-schwingen, daß der Anarchismus — nicht ein-

mal seine gewaltfreie Richtung — in Deutschland zu keiner Zeit populär gewesen ist und selbst in seiner weltweiten „Blütezeit“ vor dem Ersten Weltkrieg hierzulande keine nennenswerte Anhängerschaft werben konnte.

Es scheint, daß der Anarchismus der deutschen „Mentalität“ diametral entgegengesetzt ist. In einer politischen Kultur mit stark verfestigten Traditionen obrigkeitstaatlichen und etatistischen Denkens hatte der gewaltfreie Anarchismus, geschweige denn seine terroristische Variante, nie eine reale Chance, aus der Rolle des politischen Sektierertums herauszuwachsen.

Im Gegensatz zu Ländern, deren Bevölkerung mit dem täglichen Terror leben und sich zum Teil arrangieren muß (z. B. in Nordirland oder

²⁾ Vgl. G. A. Almond, A Functional Approach to Comparative Politics, in: G. A. Almond/J. S. Coleman (Eds.), The Politics of the Developing Areas, Princeton 1960, S. 26—133; D. Easton/J. Dennis, Children in the Political System, New York 1969, S. 5—27.

³⁾ Vgl. etwa W. Mischel, Continuity and Change in Personality, in: American Psychologist 1969, S. 1012—1018; B. Ekehammer, Interactionism in Personality from a Historical Perspective, in: Psychological Bulletin 1974, S. 1026—1048; Th. Krämer-Badoni/R. Wakenhut, Theorie der Entwicklungsstufen des moralischen Bewußtseins und interaktionistische Einstellungsforschung: Versuch einer Integration. SOWI, Berichte 1977, H. 8, S. 63—126.

⁴⁾ Siehe etwa die Studien von F. I. Greenstein (1965), Lasswell (1930, 1948), R. E. Lane (1962), St. A. Renchon (1974), G. Beck (1973), D. Oestereich (1973), D. M. Mantell (1978), R. Grossard-Maticek (1975).

im Baskenland), sind in der Bundesrepublik terroristische Anschläge — so spektakulär einzelne Aktionen gewesen sind — Ausnahmereisnerungen geblieben. Das tägliche Mit-dem-Terror-Leben ist der Bevölkerung der Bundesrepublik erspart geblieben. Daß der Terrorismus für die Innenpolitik und die politische Kultur der Bundesrepublik trotzdem deutlich spürbare Konsequenzen gehabt hat und hat (Anti-Terror-Gesetze und der damit verbundene Abbau von Liberalität, politische Berührungsängste, eine geradezu paranoid anmutende Verfolgungsjagd auf vermeintliche Sympathisanten etc.), ist ein Kapitel für sich, das im Rahmen dieses Themas nicht abgehandelt werden kann.

Der deutsche Terrorismus unterscheidet sich von vielen anderen terroristischen Bewegungen vor allem dadurch, daß es ihm an einem überzeugenden politischen Grund fehlt, den sich zumindest Teile der Bevölkerung zu eigen machen können. Dagegen können sich z. B. die IRA, die ETA oder die Fedayin auf irredentistische Ziele berufen, mit denen sich viele ihrer Landsleute identifizieren, wenn sie auch die Methoden zur Erreichung dieser Ziele ablehnen mögen. Anders als die meisten politischen Systeme Mittel- und Südamerikas zeichnet sich die Bundesrepublik nicht durch Legitimationsdefizite aus. Tatsächlich haben die deutschen Terroristen den Kampf gegen ein politisches System aufgenommen, das von der großen Mehrheit der Bevölkerung unterstützt wird. So halten vier Fünftel der Bürger die Demokratie der Bundesrepublik für die beste Staatsform und meinen, daß sie in der Lage sei, die Zukunftsprobleme zu lösen. In der gleichen Größenordnung bewegt sich der Anteil der Bundesbürger, der mit der Art und Weise, wie die Demokratie hierzulande funktioniert, Zufriedenheit äußert⁵⁾.

III. Zum Hypothesencharakter der Ursachenforschung

Auf die Frage nach den Entstehungsbedingungen terroristischer Karrieren sind inzwischen von verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen Erklärungsversuche gemacht worden. Es liegt auf der Hand, daß gerade bei abweichendem politischem Verhalten — im

Wenn eine verhältnismäßig kleine, aber um so entschlossener Gruppe an die reale Möglichkeit glaubt, in einem hochentwickelten Industriestaat wie der Bundesrepublik, mit dessen politischer Ordnung sich vier Fünftel der Bürger identifizieren, die politischen Machtverhältnisse mit der Strategie der Stadtguerilla ändern zu können, stellt sich die Frage nach den Personen, die hinter dieser Überzeugung stehen.

Nachdem sich die Reaktion auf den Terrorismus staatlicherseits nahezu ausschließlich auf seine Bekämpfung konzentriert hatte — die Problemlösung wurde in bester deutscher etatistischer Tradition hauptsächlich als Aufgabe von Polizei und Justiz gesehen —, wurde vor allem im Anschluß an die Terrorismusdebatte im Deutschen Bundestag die Frage nach den gesellschaftlichen Ursachen und persönlichen Motiven der Terroristen deutlicher gestellt^{6a)}.

An vorschnellen Erklärungshypothesen über die Ursachen des Terrorismus hat es von Anfang an nicht gefehlt. Sie entsprechen dem Bedürfnis einer irritierten Öffentlichkeit, komplexe Phänomene auf faßbare und plausible Erklärungen zu reduzieren. So war einmal die protestantische Ethik von Pfarrhäusern, aus denen sich einige Terroristen rekrutierten, für das hohe gesinnungsethische Engagement, das schließlich zum Terrorismus führte, verantwortlich, während von anderer Seite Fehler und Defizite in der Familienerziehung als Ursachenfaktor ausgemacht wurden (was ein großes Boulevardblatt zu der Warnung vermarktete, daß Eltern durch erzieherisches Fehlverhalten ihre Kinder ebenso unbeabsichtigt wie zwangsläufig zu Terroristen erziehen würden).

Sinne der konstitutionellen Norm — von der Psychologie Antwort auf die Frage erwartet wird, ob die Beweggründe terroristischen Handelns hauptsächlich in der Persönlichkeit der Terroristen zu suchen sind und ob bei den Terroristen eine Form des Wirklichkeitsverlustes vorliege, die bereits wahnähnlichen Cha-

⁵⁾ Vgl. euro-barometer Nr. 10, Januar 1979; Demokratie-Verankerung in der Bundesrepublik Deutschland. Institut für Demoskopie Allensbach. Eine empirische Untersuchung zum 30jährigen Bestehen der Bundesrepublik.

^{6a)} Eine neue Qualität der Auseinandersetzung mit dem Terrorismus setzt der Dialog zwischen Gerhart Baum und Horst Mahler: Der Minister und der Terrorist, Reinbek bei Hamburg 1980.

rakter habe⁶⁾, mit anderen Worten, ob es sich um Fälle handle, für die eher die Psychiatrie als die Justiz zuständig sei. Da die Terroristen sich konsequent geweigert haben, sich psychiatrisch untersuchen zu lassen, ist die Zurückhaltung der Psychiatrie, „Ferndiagnosen“ zu stellen, angebracht⁷⁾. Gleichwohl gibt es Erklärungsansätze von Psychiatern und Psychologen, die versuchen, auf der Grundlage der oft recht gut dokumentierten Stationen und Daten der Lebensgeschichte einzelner Terroristen die Motive ihres Handelns und die Struktur ihrer Persönlichkeit zu erhellen. Dabei stehen bisher psychoanalytische „approaches“ im Vordergrund⁸⁾.

Der psychoanalytische Ansatz muß zwangsläufig zu kurz greifen, wenn er terroristisches Verhalten ausschließlich aus der Primärsozialisation erklären will und Einflußfaktoren wie die politische Umwelt, situative Umstände, den Zeitgeist einer Jugendgeneration sowie gruppenspezifische Prozesse unberücksichtigt läßt. Eine Ursachenforschung, die ausschließlich die politische Persönlichkeit in das Blickfeld rückt und nicht auch die Wechselbeziehung zwischen Person und politischer Umwelt einbezieht, verstellt sich selber den Zugang zu einer umfassenden Analyse. Daraus folgt, daß die Ursachen- und Motivforschung des Terrorismus weder von einer Disziplin allein (Psychologie, Politologie, Soziologie) noch von einem bestimmten „approach“ in-

nerhalb eines Faches (Psychoanalyse) ausschließlich zu leisten ist.

Aussagen über die Motivation terroristischen Handelns und die Dynamik terroristischer Gruppen haben bei dem gegenwärtigen Informationsstand nur hypothetischen Charakter. Da die Terroristen es bisher abgelehnt haben, sich den Fragen der Gutachter zu stellen, um sich nicht „psychiatrisieren“ zu lassen (so Bader), bleibt uns die wichtigste Quelle der Erkenntnis, nämlich die Person selbst, verschlossen. Gleichwohl steht inzwischen Material für eine Analyse zur Verfügung:

- der Lebenslauf einzelner Terroristen
- ihre Familiengeschichte
- Aussagen und Bekenntnisse ehemaliger Terroristen
- Aussagen und Beobachtungen von Eltern, Geschwistern, Freunden, Lehrern, Anwälten, Studienkollegen etc.
- schriftliches Material der Terroristen (Pamphlete, programmatische Schriften, Interviews, Erklärungen, Kassetten etc.)
- die politische Umwelt, in der und auf die die Terroristen reagieren
- Verhaltensbeobachtung
- die Exploration ähnlich strukturierter Personen, Kriterium: linksradikale Apologeten des bewaffneten Kampfes

IV. Zum Stellenwert familien- und psychodynamischer Einflüsse

In fast allen Biographien von Terroristen, nicht nur der Terroristen, die sich aus dem Sozialistischen Patienten-Kollektiv (SPK) rekrutieren, sind familien- bzw. psychodynamische

Besonderheiten zu finden (gestörte Beziehung zu Eltern oder Elternteilen, geschiedene oder getrennt lebende Eltern, Mutterdominanz, Overprotection, Überforderung, früher Tod eines Elternteiles, Stiefmutter oder Stiefvater, Pflegeeltern, Heim- oder Internatserziehung, Trennung vom Lebenspartner etc.). Eine eindeutig identifizierende Familienstruktur (z. B. autoritär oder permissiv), die durchgängig in allen Familien anzutreffen wäre, ist in den Elternhäusern der Terroristen jedoch nicht festzustellen⁹⁾.

⁶⁾ Vgl. hierzu W. Boor, Terrorismus: Der „Wahn“ der Gesunden, in: H. D. Schwind (Hrsg.), Ursachen des Terrorismus in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin-New York 1978, S. 122—153.

⁷⁾ Vgl. Elisabeth Müller-Luckmann, Terrorismus: Psychologische Deskription, Motivation, Prophylaxe aus psychologischer Sicht, in: H. D. Schwind, a. a. O., S. 60—68.

⁸⁾ W. de Boor, Terrorismus: Der „Wahn“ der Gesunden, a. a. O., S. 122—153; H. Stierlin, Familienterrorismus und öffentlicher Terrorismus, in: Familiendynamik 1978, H. 3, S. 170—197; R. Grossarth-Maticek, Anfänge anarchistischer Gewaltbereitschaft in der Bundesrepublik Deutschland, Bad Godesberg o. J. (1975); ders., Revolution der Gestörten?, Heidelberg 1975; G. Nass, Anarchoterrorismus, ein entwicklungspsychologisches Phänomen — Psychologische Analyse zur Ätiologie einer spezifischen Verhaltenskategorie, in: G. Nass (Hrsg.), Medizin-

sche und psychologische Aspekte zur forensischen Beurteilung abweichenden Verhaltens, Suchten, Transsexualismus und Terrorismus, Kassel o. J. S. 9—44.

⁹⁾ Vgl. Bericht über die Auswertung der Lebensläufe von 40 zum Zeitpunkt der Untersuchung mit Haftbefehl gesuchten Terroristen. Arbeitsstab „Öffentlichkeitsarbeit gegen Terrorismus“ im Bundesministerium des Innern.

Nach dem, was bisher über die Familiensozialisation von Terroristen bekannt ist, läßt sich sagen, daß in keinem Fall Bedingungen in der Primärsozialisation auszumachen waren, die zwangsläufig in eine terroristische Karriere einmünden müssen. Das Erziehungsschicksal, das viele Terroristen haben, teilen sie mit vielen anderen Mitgliedern ihrer Generation, ohne daß diese zu Terroristen wurden.

Diese These, daß vielen Terroristen irgendwann die Chance genommen wurde, sich eine eigene Identität zu erarbeiten, und daß sie versuchen, dies gewaltsam nachzuholen¹⁰⁾, ist sicherlich eine Tatsache. Nur sagt diese Erkenntnis über die Entscheidung, gerade Terrorist zu werden, nicht viel aus. Mangelnde Erarbeitung einer eigenen Identität kann nur besa-

gen, daß der betreffende gegenüber vielfältigen sozialen oder politischen Angeboten offen ist, bis hin zu religiösen Jugendsekten. Von welchem dieser Angebote er schließlich Gebrauch macht, hängt von einer Reihe weiterer Faktoren und Umweltkonstellationen ab.

Familiendynamische Einflüsse können Dispositionen schaffen (Sehnsucht nach Gruppenbindung etc.), politische Sozialisationsprozesse in der Familie können zu ideologischen und (partei)politischen Präferenzen führen, die den Beitritt in eine Gruppe beeinflussen, nur führen diese Einflußgrößen nicht zu einem bestimmten Typus der politischen Persönlichkeit und einem ihm spezifisch zuzuordnenden politischen Verhalten (z. B. Terrorismus).

V. Entstehungsbedingungen der RAF und ihrer Nachfolgeorganisationen

Der Frankfurter Kaufhausbrand vom 2. April 1968 war die Geburtsstunde der „Roten Armee Fraktion“ (RAF). Mit dieser Brandstiftung hatten die Brandstifter Gudrun Ensslin, Andreas Baader, Thorwald Proll und Horst Söhnlein weniger ein Zeichen für die Gesellschaft, wie sie es verstanden wissen wollten, als für sich selbst gesetzt, da sie mit diesem Schritt zunächst alle Brücken zur „bürgerlichen Gesellschaft“ hinter sich abgebrochen hatten. Wir gehen von der These aus, daß die Gründung der RAF nicht das Ergebnis einer bewußten politischen Entscheidung war, mit dem Ziel, die politischen Verhältnisse in der Bundesrepublik durch terroristische Akte revolutionär umzugestalten, sondern vielmehr als Resultat eines allmählichen Abrutschens in die Gewaltkriminalität zu sehen ist, wobei sich politische und private Beweggründe ablösen und miteinander vermischen.

Halten wir fest: Am Anfang des Weges in die terroristische Gewalt stand die Gewalt gegen Sachen in Form einer Brandstiftung; diese war politisch motiviert als „Fanal“ gegen den Vietnamkrieg und die gesellschaftlichen Verhältnisse in der Bundesrepublik. Der zweite Schritt, die Befreiung Baaders, hatte keine politische Motivation. Dieser Aktion lag ein privates Interesse zugrunde, nämlich das Bedürfnis Gudrun Ensslins, ihren Freund für sich aus der Haft zu befreien. Die politische Begrün-

dung dafür wurde erst später nachgeschoben.

Wichtig im Hinblick auf die Entstehung der RAF ist folgendes: Mit der Befreiung Baaders hatten die daran Beteiligten unwiderruflich die Brücken zur Gesellschaft abgebrochen. Ihre Tat stellte eine schwere Rechtsverletzung dar, für die im Falle einer Verurteilung ein hohes Strafmaß zu erwarten war. Während das Untertauchen Baaders und Ensslins nach dem Kaufhausbrand noch eher den Charakter eines Räuber-und-Gendarm-Spiels hatte, bei dem die Räuber zumindest in der linken Öffentlichkeit große Sympathien genossen, war aus der Baader-Befreiung blutiger Ernst geworden. Die Gruppe hatte sich damit kriminalisiert und illegalisiert. Von diesem Zeitpunkt an gab es keinen Weg mehr zurück, nur noch eine Flucht nach vorn.

Nach dem Kaufhausbrand bestand immerhin noch die Möglichkeit, die Reststrafe abzusitzen, um dann einen neuen Lebensanfang zu suchen, was die beiden Mittäter Proll und Söhnlein ja getan haben. Allerdings muß man sehen, daß die Rückkehr zu einem sogenannten normalen bürgerlichen Leben mit beruflichen Karriereerwartungen für die Täter nicht besonders attraktiv sein konnte, da sie damit rechnen mußten, über kurz oder lang für den angerichteten Sachschaden in Höhe von 2,2 Mill. DM regreßpflichtig gemacht zu werden. Diese Aussicht, für den Rest ihres Lebens jenen über das Existenzminimum hinausgehen-

¹⁰⁾ W. Salewski/P. Lanz, Die neue Gewalt und wie man ihr begegnet, Locarno-Zürich 1978, S. 51.

den Betrag abführen zu müssen, reduzierte die Chance ihrer Wiedereingliederung von Anfang an erheblich und ließ die Aussichten auf eine bürgerliche Karriere innerhalb des etablierten Systems als wenig verlockend erscheinen.

Mit der Befreiung Baaders war das Grundmuster und zentrale Aktionsmotiv für alle künftigen Aktionen der RAF und ihrer Nachfolgeorganisationen gegeben: Ein oder mehrere Mitglieder der Organisation befinden sich in Haft, während die anderen Gruppenmitglieder ihre gesamten Energien darauf konzentrieren, die Inhaftierten zu „befreien“. Im Falle Baaders konnte dieses Ziel durch eine direkte Befreiungsaktion erreicht werden, später ging man zu indirekten Aktionen über, indem man versuchte, Häftlinge herauszupressen, was bekanntlich zunächst gelang, später aber scheiterte.

VI. Zur Dynamik terroristischer Gruppen

Das Leben im Untergrund bringt für den einzelnen wie für die Gruppe insgesamt völlig neue Lebensbedingungen mit sich. Terroristen leben in einer abgekapselten Gesellschaft, auf sich selbst zurückgeworfen und von vielen sozialen und intellektuellen Kontakten zur Umwelt abgeschnitten.

Die geschlossene Formation der Gruppe wird praktisch zum ausschließlichen Bezugssystem der Terroristen. Die Gruppe muß sich vor allem auf die Frage ihres Überlebens konzentrieren (Beschaffung von Wohnungen, Autos, gefälschten Papieren und finanzieller Mittel durch Bankraub). Freibleibende Energien sind auf die Entwicklung von Strategien zur Befreiung inhaftierter Gruppenmitglieder gerichtet.

Die totale Abhängigkeit von der Gruppe, ihre Anpassungsrituale sowie die interne Rollenzuweisung und Arbeitsteilung führen zum Verlust eigener Bedürfnisse, Interessen und Wünsche und damit letztlich zur Aufgabe der eigenen Identität. Äußere und innere Isolation bedingen einander. Terroristen leben in einer zutiefst entfremdeten Welt. Der Verlust der eigenen Identität wird kompensiert durch die Demonstration gemeinsamer Stärke. Nur so läßt sich eigene Ich-Schwäche überdecken.

Der verkürzte Wirklichkeitsbezug, der am Anfang jeder terroristischen Karriere steht, wird

Im Gegensatz zur Gründergeneration kann man bei den Terroristen der zweiten und dritten Generation (Bewegung 2. Juni, Revolutionäre Zellen, Kommando Holger Meins) von einem allmählichen Abgleiten in den Terrorismus nicht mehr sprechen. Bei diesen Gruppierungen war von Anfang an die bewußte Entscheidung, „den bewaffneten Kampf“ aufzunehmen, Ausgangspunkt ihres Handelns, was vielleicht auch das unvergleichlich größere Gewalt- und Aggressionspotential ihrer Mitglieder erklärt.

Inzwischen besteht die Gefahr, daß eine vierte Generation von Terroristen autonom aus der Sympathisantenzone herauswächst, ohne organisatorischen Kontakt zur etablierten Terrorzone zu haben (gegenwärtig werden 39 Angehörige der Terrorzone mit Haftbefehl gesucht; etwa 13 Personen sind zum „harten Kern“ zu rechnen).

durch Isolation und Kommunikationsverzicht im Untergrund noch verstärkt. Die politische Sozialisation als Prozeß der permanenten Selbstindoktrination der Gruppe führt letztlich zum totalen Realitätsverlust und zur völligen Fehleinschätzung der politisch-gesellschaftlichen Umwelt. Voraussetzung für die wechselseitige Dogmatisierung ist die Immunisierung und Abschottung gegen ideologische Einflüsse und Kritik von außen. Durch die hermetische Abriegelung der Zelle oder Gruppe zur ideologischen Außenwelt wird sichergestellt, daß die keimfreie Vermittlung der eigenen politischen Deutungsmuster ohne ideologische Störeinflüsse von außen vor sich geht. Nur in dieser verdichteten Atmosphäre können die intellektuellen Omnipotenzgefühle entstehen, die letztlich ein Ausgangspunkt individueller und kollektiver Aggressionen sind.

Gerade ich-schwache Naturen erliegen leicht der Faszination einer geschlossenen Ideologie, die für alles und jedes eine Erklärung offeriert. Wer sich erst einmal in der Behaglichkeit monokausaler Verschwörungstheorien eingerichtet hat, wird sich kaum mehr der Zugluft konkurrierender Denkansätze und Ideologien aussetzen.

Parallel zu den Immunisierungsstrategien gegen politische Alternativen und Kritik, ja al-

ternatives Denken überhaupt, läuft der Aufbau eines klaren Feindbildes. In den Untergrundzellen der Terrorszene herrscht ein dezidiertes Freund-Feind-Denken, das für alle politischen Gruppierungen mit einem totalen und totalitären Anspruch typisch ist.

Bestimmte Antisymbole (Freud) werden zu Ziel- und Fixpunkten der Gruppenaggressivität. Das sind in erster Linie die Eliten des politischen Systems und in zweiter Linie ihre "Handlanger", z. B. Polizisten (im Anarcho-Jargon: "Schweine").

So schrieb Ulrike Meinhof nach der Befreiung Baaders: "Wir sagen, der Typ in Uniform ist ein Schwein, das ist kein Mensch, und so haben wir uns mit ihm auseinanderzusetzen... Es ist falsch, überhaupt mit diesen Leuten zu reden, und natürlich kann geschossen werden."¹¹⁾

Zu den gravierenden Mißerfolgserlebnissen, die die Gruppe verarbeiten muß, gehört vor allem die permanente Enttäuschung, daß die Arbeiterklasse, für die man vorgibt, den Kampf zu führen ("Dem Volke dienen"), die Gefolgschaft versagt und sich mit Abscheu abwendet. Gegen diese Einsicht, die auf eine persönliche und politische Bankrotterklärung hinauslaufen würde, muß sich das Ego mit allen Mitteln wehren, da es sonst zum Verlust der Gruppenidentität kommen würde, was der Selbstaufgabe gleichkäme. Die Selbsttäuschung im Hinblick auf die Sinnhaftigkeit des Kampfes und die eigene Stärke läßt sich nur durch die

Mobilisierung von Abwehrmechanismen aufrechterhalten.

Die Tatsache, daß die Gefolgschaft der Massen ausbleibt und die Gruppe nur bei einer kleinen Schar Sympathisanten Bestätigung findet, wird mit der Erklärung rationalisiert, das Bewußtsein der Arbeiterklasse im Kapitalismus sei so manipuliert und deformiert, daß sie ihre wahre Lage gar nicht erkennen könne und daher auch nicht wisse, was für sie gut sei. Weil die Arbeiter die Botschaft der Terroristen nicht annehmen wollen, werden sie unter kapitalistischen Manipulationsverdacht gestellt. Die Blockierung des primären Zieles führt zur Verschiebung auf Ersatzobjekte unter dem Stichwort "Befreiungskriege der Völker der Dritten Welt".

Ein anderes Mittel, sich über die eigene Stärke hinwegzutäuschen, ist die pauschale, unbefragte Vereinnahmung oppositioneller Gruppen für die eigene Bewegung, um somit die Fiktion einer "Massenbasis" herzustellen. "Die Bewegung 2. Juni (wird) von all jenen verkörpert...", die versuchten und versuchen, dem alltäglichen kapitalistischen Terror Widerstand und Alternative entgegenzusetzen. Dazu gehören Hausbesetzer und Jugendliche, die ihre Jugendzentren in Selbstverwaltung übernehmen, dazu gehören Knast- und Frauengruppen, Kinderläden und Alternativzeitschriften, die Organisationen von Mietstreiks und Abtreibungsfahrten genauso wie die internationalistischen Solidaritätskomitees mit den Völkern in Vietnam, Iran, Palästina, Angola, West-Sahara oder sonstwo."¹²⁾

VII. Zur Binnenstruktur der Gruppe

Nach allem, was man aus den Biographien von Terroristen weiß, haben diese ein starkes Bedürfnis nach Gruppenbindung. In fast allen terroristischen Karrieren ist nach dem Verlassen des Elternhauses (Aufnahme des Studiums, Ortswechsel etc.) bzw. Trennung vom Lebenspartner (Scheidung) eine Phase erkennbar, die durch die Zugehörigkeit zu den verschiedensten Gruppen des Sympathisantenmilieus bestimmt wird. Die meisten Terroristen sind auf dem Umweg über politisch ausgerichtete Initiativen, Wohngemeinschaften, Selbsthilfeorganisationen oder Komitees schließlich zu terroristischen Gruppen gesto-

ßen, wobei die Rekrutierung oft über persönliche oder verwandtschaftliche Bindungen erfolgt (die Zahl der Ehe- bzw. Lebenspartner sowie Geschwisterpaare ist erstaunlich hoch). Ein Charakteristikum der Sympathisantengruppen ist, daß sie die Trennung von privater und politischer Sphäre vollständig aufheben. Kommunikation und Sozialkontakte finden fast ausschließlich mit und unter Gleichgesinnten statt. Diese Art der freiwilligen Isolierung und des Kommunikationsverzichts mit der "Außenwelt" fördert den Prozeß der einseitigen Bewußtseinsbildung. Die entscheidenden

¹²⁾ Die Unbeugsamen von der Spree: Interview mit 4 Angeklagten der Bewegung 2. Juni, in: Nordwind. Stadtzeitung für Oldenburg, Nr.13, Jan. 1979.

¹¹⁾ Der Spiegel Nr. 25/1970 v. 15. 6. 1970.

den politischen Sozialisationseinflüsse dürfen also in dieser Vorphase der terroristischen Karriere liegen.

Die Sehnsucht nach dem Kollektiv, nach „Gemeinschaft“, scheint für viele der späteren Terroristen eine Suche nach Kontakt, Sensibilität, Zärtlichkeit und Geborgenheit zu sein, die sie in der Familie vermißt haben. Die Geborgenheit, die sie in der Kindheit nicht gefunden haben, suchten sie später in politischen Gruppen. Für viele war die Kommune eine Art Familienersatz, die erlittene Defizite der Primärerziehung kompensieren sollte.

Evident ist der Zusammenhang zwischen innerpsychischen Konflikten und politischen Verhalten beim Sozialistischen Patienten-Kollektiv (SPK). Diese Gruppe war ursprünglich eine Therapiegemeinschaft, die ihre seelischen Probleme jenseits der klassischen Schulpsychologie lösen und neue Wege und Methoden der Heilung finden wollte. Der Fall des SPK ist geradezu klassisches Beispiel für die „Politisierung von Privatkonflikten“ (Habermas), also die Projektion von Schwierigkeiten im persönlichen Bereich auf die politische Ebene. Die verblüffend einfache These der Gruppe lautete, wenn die Umwelt krank mache, müsse sie revolutionär verändert werden. Oder auf die einfache Formel gebracht: „Macht kaputt, was Euch kaputt macht!“¹³⁾

Gerade auf ich- und kontaktschwache Naturen übt die Scheingeborgenheit radikaler Gruppen mit ihrem Absolutheitsanspruch und der totalen persönlichen Vereinnahmung eine starke Faszination aus. Hier finden sie ihre Sehnsucht nach Gemeinschaft, Kontakt und Bindung erfüllt. Die Ich-Schwäche wird kompensiert durch das Wir-Gefühl gemeinsamer Stärke. „Das Gefühl neuer Geborgenheit wird bezahlt mit dem Opfer autonomen Denkens“ (Adorno). Als Gegenleistung für die totale Übergabe der eigenen Person an die Gruppe erhält das Mitglied das Erlebnis einer absoluten Gruppensolidarität. Durch neue Identifikationsobjekte wird ihm zugleich das erhebende Gefühl vermittelt, Vorkämpfer einer gerechten und außergewöhnlichen Sache zu sein. Orientierungslosigkeit und Ich-Schwäche werden also zunächst durch ein erhöhtes Selbstwertgefühl überdeckt.

Daß aber längerfristig die Anpassungsmechanismen, rigiden Interaktionsformen, Privilegierungen, Zwänge und Gewaltrituale der Gruppe die Entfaltung der Identität verhin-

¹³⁾ Vgl. SPK. Aus der Krankheit eine Waffe machen, München 1973.

dern, liegt auf der Hand. Terroristen sind nicht fähig, normale Sozialbeziehungen zu unterhalten. Sie organisieren sich — wie ein ehemaliges Mitglied der RAF es nannte — als „Gang“, in der die Kommunikationsstruktur — begünstigt durch den enormen Verfolgungsdruck — durch grundsätzliches Mißtrauen geprägt ist¹⁴⁾.

Dabei schlagen die ursprünglichen Erwartungen an die Gruppe genau in das Gegenteil um: Es kommt nicht zur Identitätsentfaltung, sondern zur Identitätskrise; statt Selbstverwirklichung stellt sich permanente Frustration ein; statt eines Aufbaus menschlich warmer Kommunikationszusammenhänge verdinglichen sich die Beziehungen innerhalb der Gruppe; statt Liebe und Vertrauen stehen Mißtrauen und Desensibilisierung im Vordergrund. Dazu der Aussteiger „Bommi“ Baumann: „Wir haben es nie geschafft, die Sensibilität innerhalb der Gruppe zu halten, weil der Druck von außen dann doch so groß ist, daß er dich einholt.“¹⁵⁾

Die rigiden Interaktionsformen der Gruppe dominieren schließlich in der Haft, wenn latente Konflikte und Aggressionen nicht oder kaum mehr nach außen abgeleitet werden können. Das führt zu einem unkontrollierten Anwachsen der Binnenaggressivität, wie die Zellenzirkulare belegen: „Das einzige, was mich schon ziemlich lange hindert, vorzuschlagen, daß Jan statt G. mein Zeug kontrolliert, ist Angst — nur — die ML-Struktur zwischen G. und mir muß aufhören ... Du sagtest ja nicht nur, warum hast du nicht geschrieben, was Andreas gesagt hat? L ... Entweder Du würgst mir, wenn ich mal Luft kriege, was rein, was tage- und wochenlang wirkt, oder ... Du erstickst ... Ich will mit Jan besprechen können, was ich besprechen muß ... Das ist nicht mystisch, wenn ich sage, ich halte das nicht mehr aus ... ich knalle an die Decke über ihre Gemeinheit und Hinterhältigkeit ... Wie soll ich je zu mir kommen, wenn ich gleichzeitig gezwungen bin, mit dem Schweinebild, das sie von mir im Kopf hat, zu koexistieren?“¹⁶⁾

Ein weiteres Problem der Gruppe im Untergrund ist das Fehlen regelmäßiger Sozialkontakte zum anderen Geschlecht, das auf längere

¹⁴⁾ Homann im Spiegel-Gespräch v. 22. 11. 1971.

¹⁵⁾ Bommi Baumann, Wie alles anfang, Frankfurt/M. 1977, S. 127.

¹⁶⁾ K.R. Röhl, Ulrike Meinhof und die Stammheimer Mord-Legende. Gründe für die These vom Selbstmord der RAF-Führerin und die Mitschuld der Gruppe, in: Frankfurter Rundschau v. 10. 5. 1977, S. 10.

Sicht starke Frustrationserlebnisse mit sich bringt und zu einer Erhöhung des Aggressionspotentials führen muß (die zum Teil in Untergrundgruppen praktizierte freie Liebe bietet aus dieser Situation weder Ausweg noch Ersatz). Dazu Baumann: „Das ist ja auch ein Problem gewesen, daß die meisten keine Braut hatten ... Die sind dann das letzte Jahr rumgerannt, ohne eine Frau zu sehen, das ist ein irrsinniger Streß, den muß man sich mal vorstellen.“¹⁷⁾

Ähnliche Erfahrungen werden von dem Aussteiger Hans-Joachim Klein bestätigt: „Mein Sexualleben endete in Frankfurt, wo ich Anfang November 1975 in ein Auto stieg, um in die Schweiz und von dort aus nach Wien zu fahren. Seitdem habe ich weder ein weibliches Wesen geküßt, gestreichelt, noch mit einem zusammen geschlafen.“¹⁸⁾

Verfolgungsdruck und verdrängte Angst lassen sich nicht immer und automatisch außerhalb der Gruppe ausagieren und belasten daher zwangsläufig die Kommunikation innerhalb der Gruppe. Nach dem, was über die Beziehungen der Gruppenmitglieder gesagt worden ist, waren sie weniger durch Solidarität, menschliche Wärme und demokratische Gruppenprozesse geprägt, als durch Rollen- und Arbeitsteilung, verdeckte Hierarchien und durch Verhaltensmuster wie Beherrschung und Unterwerfung. Das wird an der folgenden Eloge von Ulrike Meinhof über Andreas Baader deutlich: „Er ist derjenige von uns, der schon lange und schon immer die funktion der besitzlosigkeit an sich gebracht hat — die funktion des guerilla, der die gruppe antizipiert und so ihren prozeß führen kann ...“¹⁹⁾

Die Aussteigerin Beate Sturm sah die zwischenmenschlichen Beziehungen in der Gruppe wie folgt: „Holger (Meins) hatte politische Ansichten — da war was hinter; aber er hatte Probleme. Er wollte immer eine Autorität sein. Die Autorität, die Baader dargestellt hat, hat ihn fasziniert, da hat er sich geduckt, da hat er alles mitgemacht.“ In die gleiche Richtung zielt die Äußerung von Ruhland: „Im übrigen war Mahler für mich kein Freund, sondern er war so groß, und ich war eine kleine winzige Nummer.“

Die Isolation der Gruppe und der damit verbundene Realitätsverlust fördert den Prozeß der gegenseitigen Aufschaukelung zur Radikalität nach dem Motto: „Wer ist der Radikale?“

„Die Brandstiftung ist natürlich auch eine Konkurrenzgeschichte, da wird schon versucht, über Praxis die Avantgardepositionen abzustecken ... Wer die knallhärtesten Taten bringt, der gibt die Richtung an. Es gab eine allgemeine Vorwerferei, du bist zu lasch und so. Gerade wenn in der K1 so Gerichtsaktionen waren, wurde nachher gesagt, du hättest viel mehr machen können, du hast dich hier zurückgehalten.“²⁰⁾

Wie die Einheit der politischen Linie bei der RAF durch Gruppendruck und -zwänge erreicht wurde, beschreibt Horst Mahler in der Retrospektive: „... man wollte was machen, das war das Bestimmende, und das, was dagegen sprach, das wurde in irgendeiner Weise auch theoretisch abgewertet, moralisch negativ sanktioniert, und es wurde auch gar nicht mehr zur Diskussion gestellt, weil man schon fürchtete, dann als unsicherer Kantonist zu gelten oder vor sich selbst vielleicht als Kneifer dazustehen“²¹⁾.

VIII. Exkurs: Susanne Albrecht — Vaterhaß oder Gruppenszwang?

Alle Terroristen haben den Zugang in die Terroristenszene über Gruppen gefunden, die zunächst nicht in der Illegalität arbeiteten (z. T. aber, wie Susanne Albrecht, an illegalen Einzelaktionen wie Hausbesetzungen beteiligt waren). Die entscheidenden politischen Sozialisierungseinflüsse dürften also in dieser Vor-

phase terroristischer Orientierung gelegen haben. Damit ist gesagt, daß die politische Sozialisation der Peer Groups im Hinblick auf eine terroristische Karriere wesentlich größeren Einfluß hat als familien- oder psychodynamische Faktoren. Für diese Annahme spricht das Beispiel der Susanne Albrecht, die an dem Ponto-Mord beteiligt war. Mit der Familie Ponto waren ihre Eltern und auch sie befreund-

¹⁷⁾ B. Baumann, a. a. O., S. 127.

¹⁸⁾ H. J. Klein, Rückkehr in die Menschlichkeit. Appell eines ausgestiegenen Terroristen, Reinbek 1979, S. 213.

¹⁹⁾ Zitiert nach M. Rutschky, Über Schriften zum Terrorismus, in: Merkur 1978, S. 194.

²⁰⁾ B. Baumann, a. a. O., S. 30 f.

²¹⁾ H. Mahler in einem Fernsehinterview, abgedruckt in: Frankfurter Rundschau v. 22. 3. 1978.

det. Sie selbst hatte im Hause des Bankiers verkehrt. Der Bankier Ponto war also für Susanne Albrecht nicht etwas Abstraktes, dessen Namen sie nur aus den Medien kannte, ein entindividualisiertes Haßobjekt, eine Symbolfigur des Kapitalismus, sondern ihr Nennonkel. Erweckt ein Mord schon Abscheu, wieviel mehr muß es ein kaltblütig geplanter Mord an einem Freund der Familie tun, noch dazu begangen von einer Tochter aus sogenanntem „guten Hause“ — der Vater ist Seerechtsanwalt und ehemaliger CDU-Abgeordneter der Bürgerschaft in Hamburg.

„Warum Susanne nicht ihn, ihren Vater, erschossen hat, fragt sich der Hamburger Rechtsanwalt Dr. Hans-Christian Albrecht. Die Antwort, aber auch nur diese eine Antwort auf zahllose Fragen, ist leicht. Fürchterlicher als dadurch, daß sie an einem Attentat auf seinen Freund mitwirkte, hat Susanne Albrecht ihren Vater nicht treffen können. Kinder, die ihre Eltern angreifen, wollen fast immer den Tod der Eltern nicht. Denn ein getöteter Vater oder eine getötete Mutter erleben ja nicht mehr, was man ihnen demonstrieren wollte.“²²⁾

Dieser psychoanalytisch orientierten Deutung des Verhaltens von Susanne Albrecht liegt die Basisannahme zugrunde, daß die Motive ihres terroristischen Handelns letztlich in der Familiendynamik zu suchen seien, daß sich ihre terroristische Karriere auf bestimmte familiäre Konstellationen zurückführen lasse. Dieser „approach“ erscheint aus zwei Gründen problematisch: Einmal überschätzt er die latente po-

litische Sozialisation des Elternhauses und läßt dabei weitgehend unberücksichtigt, daß gerade die Peer Group politisches Bewußtsein und Handeln der späteren Terroristin bestimmt hat. Zwar kann die Familie die ideologischen Glaubens- und Überzeugungssysteme des einzelnen beeinflussen und sogar weitgehend prägen, dies würde aber höchstens die grundsätzliche Entscheidung beeinflussen können, welcher Organisation oder Gruppierung man sich innerhalb des weitgefächerten ideologischen Spektrums zuordnet (diese intergenerationelle Vermittlung politischer Inhalte hat aber gerade bei Susanne Albrecht nicht stattgefunden).

Auf das Verhalten von Susanne Albrecht hat sicherlich der Druck der Gruppe stärkeren Einfluß gehabt als ein bewußter oder unbewußter Haß auf den Vater. Diesem Druck oder Zwang kann sich kein Mitglied terroristischer Gruppen entziehen. In der terroristischen Werthierarchie ist die Freiheit inhaftierter Genossen ein höheres Gut als der eventuelle Tod eines Nennonkels.

Passivität oder Nichtmitmachen würden sofort als Verrat qualifiziert. Hinzu kommt, daß sich mit dem Eintritt in eine terroristische Gruppe der gleichzeitige Abbruch aller familiären oder privaten Beziehungen vollzieht (nicht nur technisch, auch affektiv). So haben Häftlinge Kontaktversuche oder Besuche von Familienmitgliedern abgelehnt, mit der Begründung, ihre Brüder und Schwestern seien jetzt ihre Genossen (so Gudrun Ensslin).

IX. Das Problem des Ausstiegs

Die Chance, aus einer terroristischen Gruppe „auszusteigen“, ist aus mehreren Gründen äußerst gering und zudem für die meisten Mitglieder kaum attraktiv. Da die Terroristen mit dem Gesetz in Konflikt gekommen sind und zumeist schwere Straftaten verübt haben, würde sie eine hohe, wenn nicht lebenslange Freiheitsstrafe erwarten. Insofern haben sie ohnehin nichts mehr zu verlieren. Die Konsequenz ist das Weitermachen bis zum bitteren Ende. Da es kein Zurück mehr gibt, bleibt nur die Flucht nach vorn, sprich: die Eskalation in immer größere Terrorakte. „Erfolgsmeldungen über uns können nur heißen: verhaftet oder tot. Die Stärke der Guerilla ist die Entschlossenheit jedes einzelnen von uns.“ So um-

schrrieb Andreas Baader die Guerilla-Philosophie der RAF (Brief v. 24. 1. 1972). Mit dieser Entschlossenheit machen Terroristen sofort von der Schußwaffe Gebrauch, um eine Festnahme abzuwehren.

Die Frage des Ausstiegs stellt sich für die Kerngruppe kaum, da die Alternative lebenslange Haft heißt. Das Angebot des Staates auf Straffreiheit bzw. Strafminderung für den Fall, daß Mitglieder terroristischer Organisationen als „Kronzeugen“ auftreten und damit zur Tataufklärung bzw. Festnahme von Terroristen beitragen, dürfte in der Terroristenszene ohnehin kaum Beachtung finden, da es Mentalität und Energien der terroristischen Kader unterschätzt, insbesondere aber das politische Glaubens- und Überzeugungssystem, das die

²²⁾ G. Mauz im Spiegel Nr. 33/1977.

Gruppe zusammenschweißt, außer acht läßt. Das Institut des Kronzeugen mag bei kriminellen Organisationen wie der Mafia z.T. erfolgreich sein, politisch orientierten Gewalttätern wird man damit nicht beikommen können. Die beiden „Kronzeugen“ (Müller und Ruhland), die bisher in Terroristenprozessen aufgetreten sind, gehörten eher zu den Randfiguren und fühlten sich auch selbst in der Gruppe als Außenseiter (beide kamen aus einem eher proletarischen Milieu). Auch der Aussteiger „Bommi“ Baumann war Arbeiter. Bei allen darf man vermuten, daß sie weder ideologisch noch sozial völlig in die Gruppe integriert waren. Eine weitere Ausnahme machen der zur Gruppe der Stockholmer-Attentäter gehörende Volker Speitel, Ehemann von Angelika Speitel, und Hans-Joachim Dellwo, Bruder des Stockholmer Attentäters Karl-Heinz Dellwo, die sich in der Haft von der RAF losgesagt und gegenüber dem Bundeskriminalamt ausgesagt haben. Speitel trat als „Kronzeuge“ im Verfahren gegen die Anwälte Müller und Newerla auf (das Strafmaß fiel bei Speitel und Dellwo sehr niedrig aus).

Neben den psychologischen Gründen, die das einzelne Gruppenmitglied selbst davon abhalten, aus der Terrorszene auszusteigen (Identitätsverlust), gibt es eine Reihe objektiver Schwierigkeiten. Da in der Bundesrepublik gegen Terroristen Haftbefehl vorliegt, ist eine legale Existenz in den meisten Ländern wegen der drohenden Auslieferung ohnehin nicht möglich. Ein Leben mit einer anderen Identität und unabhängig von der Gruppe (wie es z. B. Astrid Proll und Kristina Berster bis zu ihrer Festnahme versucht haben) erfordert entweder erhebliche finanzielle Mittel oder gute Kontakte zu Einheimischen. Daneben stößt der Aufbau einer zweiten Identität, also der Beginn eines völlig neuen Lebens, in einem anderen Land auf eine Reihe schwerer zu überwindender Barrieren (Sprache, Bürokratie und wirtschaftliche Probleme des Landes etc.). Bleibt also die Existenz in einem Land, das den Aufenthalt dulden und keine Auslieferung an die Bundesrepublik vornehmen würde. Diese Alternative besteht nur theoretisch, da sie in diesen wenigen Ländern als Mitglied der Gruppe und als „anti-imperialistischer Freiheitskämpfer“ — oder wie auch immer die Chiffre lauten mag — Unterschlupf finden. Einem „Verräter“ würden diese Staaten kaum das Privileg des Aufenthaltes gewähren. Hinzu kämen die grundsätzlichen Probleme, die oben bereits genannt wurden, und die Frage, ob man vor der Rache der ehemaligen Genossen sicher wäre.

Ein weiteres Problem für den potentiellen Aussteiger ist, daß er völlig in die Bezüge und Logistik integriert ist (Terroristen operieren meist zu zweit), so daß ein Absprung von der Gruppe schon rein technisch nicht jederzeit möglich ist.

Bisher ist von psychologischen Hemmungen und technischen Schwierigkeiten gesprochen worden, die den Abbruch der Terroristenkarriere erschweren. Im folgenden soll auf die vermutlich größte Barriere eingegangen werden, nämlich die Sanktion der Gruppe selbst. Wie alle Verschwörungen, Geheimbünde, Untergrundorganisationen kennt auch der Kader der deutschen Terroristengruppen keine Gnade gegenüber „Verrätern“, wobei als Verrat bereits das Verlassen der Gruppe definiert wird. Dazu die Antwort des Aussteigers Ruhland auf die Frage, ob er sich vor Racheakten der RAF fürchte: „Ja. Ich fürchte mich vor Racheakten von Gruppenmitgliedern, weil immer vereinbart war, daß jeder, der gesteht, liquidiert wird.“²³⁾

Auch der Aussteiger Klein fühlt sich vor seinen ehemaligen Genossen nicht sicher, obwohl er keinen „Verrat“ begangen hat. Da Terroristen alle Tötungshemmungen abgebaut haben (selbst gegenüber Leuten, mit denen sie persönlich befreundet waren, wie die Beteiligung von Susanne Albrecht am Ponto-Mord zeigt) und der Verrat als größte Gefahr für die Gruppe überhaupt angesehen wird, versucht man ihm mit allen Mitteln zu begegnen: „Verräter in den Reihen der Revolution richten mehr Schaden an, als die Politik ohne sie anrichten kann.“²⁴⁾ Aus der kalten Sicht der Terroristen ist die Liquidierung von Verrätern nur konsequent: „Ein Terrorist hat in den Reihen der Revolution nichts zu suchen, außer seinen sicheren Tod.“²⁵⁾ Zugleich sollen Liquidierungsaktionen — wie in der kriminellen Unterwelt — ein Exempel statuieren, also potentielle Verräter abschrecken und ihnen die Sanktionsmöglichkeiten der Gruppe demonstrieren.

So heißt es im „Kochbuch“ der Stockholmer Attentäter: „Dennoch wird sich kaum vermeiden lassen, einmal einen aufgedeckten Denunzianten umzulegen. Aber auch hier gilt, was die gute alte Oma Mao dazu sagte: Bestrafe einen — erziehe hundert!“

²³⁾ Spiegel-Interview mit Karl-Heinz Ruhland, Nr. 6/1972.

²⁴⁾ Kommando „Schwarzer Juni“, Kommunique über Verrat.

²⁵⁾ Ebenda.

X. Die Funktion der Sympathisanten

Der Ausdruck „Sympathisant“ ist schillernd, da im politischen Tageskampf der eiligen Schuldzuweisungen Personen mit diesem Attribut belegt wurden (und werden), sofern sie nur Kritik an staatlichen Reaktionen im Zusammenhang mit Aktionen der Terroristen übten. Hier sollen unter Sympathisanten Personen verstanden werden, die offen mit Terroristen sympathisieren und auch die Terrorakte der Gruppe politisch und moralisch befürworten. Sympathisanten sind nicht Mitglieder terroristischer Gruppen, werden polizeilich nicht gesucht, leben also in der Legalität. Sie gehören zur Randszene des Terrors, halten Theorie und Praxis der Stadtguerilla für richtig und hegen uneingeschränkte Bewunderung für ihre Aktionen. „Sie bilden die ermunternde Kulisse, vor der die Mörder als Helden agieren können“ (Willy Brandt). Daraus folgt konsequenterweise, daß Sympathisanten die Polizeifahndung nicht unterstützen und Terroristen auch nicht ausliefern würden. Sympathisanten würden notfalls staatliche Sanktionen in Kauf nehmen, um Terroristen zu helfen. Wie groß ist der Kreis der Sympathisanten, hat er eine politische Bedeutung und welche Rolle spielen Sympathisanten für den „harten Kern“? Genaue Angaben zur Größenordnung lassen sich nicht machen. Viele Zahlen, die genannt werden, sind Spekulation (Peter Glotz: „Jeder vierte denkt wie Mescalero“).

Als die Baader-Meinhof-Gruppe mit ihren Aktionen begann, war der Kreis der „Sympathisanten“ noch erstaunlich groß²⁶⁾. 1971 äußerten 12 Prozent der Bundesbürger Verständnis für jemanden, der ein von der Polizei gesuchtes Gruppenmitglied für eine Nacht aufnimmt, 8 Prozent waren unentschieden in ihrer Haltung. Auf die härtere Frage, ob man selber bereit sei, einem Mitglied der Gruppe für eine Nacht Unterkunft zu gewähren, antworteten 6 Prozent mit ja, 7 Prozent blieben unentschieden. Dabei zeigten sich keine Zusammenhänge zwischen Ausbildungs-, Berufs- und Einkommensstatus und der Einstellung zur Baader-Meinhof-Gruppe. Entgegen einer weitverbreiteten Annahme hegen Personen mit hohem Bildungsstatus keine besonderen Sympathien für Terroristen. Vielmehr ziehen

sie besonders häufig die politischen Motive der Gruppe in Zweifel und lehnen es ab, ihnen Schutz zu gewähren. Dagegen glauben sozial Benachteiligte häufiger an politische Motive der Baader-Meinhof-Gruppe, tolerieren ihren Schutz und sind selber auch häufiger bereit diese zu unterstützen. Nach Kepplinger sind mehr als ein Drittel (35 Prozent) aller Personen mit starken Unterprivilegierungen potentielle Helfer der deutschen Terroristen.

Während in der Anfangsphase des Terrorismus mancher politisch unbedarfte Zeitgenosse die Aktivitäten der RAF romantisch verklärt und die Baader-Meinhof-Leute mit Robin Hood verwechselt haben mochte, haben sich mit der Eskalation der Gewalt die naiven sozialromantischen Sympathien in der Bevölkerung sehr schnell verflüchtigt.

Unabhängig davon gibt es hierzulande ein Potential, das dem politischen System und der Gesellschaftsordnung der Bundesrepublik entfremdet, anomisch oder gar mit Feindschaft gegenübersteht²⁷⁾. Natürlich sind diese Gruppen nicht automatisch mit den Sympathisanten des Terrors gleichzusetzen. Hier muß man differenzieren. So gibt es Gruppen, die zu ähnlichen theoretischen Analysen kommen wie die RAF, auch etwa gleiche politische Zielvorstellungen haben. In der Frage, wie diese Ziele zu erreichen sind, setzen sie sich aber eindeutig von den Anhängern der terroristischen Gewalt ab. Andere lehnen Gewalt und Terror nicht aus grundsätzlichen moralischen Erwägungen ab, sondern weil sie diesen Weg aus taktischen Gründen für falsch halten, da er nicht ihrer Methodik der Revolution entspricht.

Für die Terroristen im Untergrund hat die Sympathisantenszene eine vitale Funktion. Ohne sie wären die terroristischen Gruppen auf lange Sicht kaum lebensfähig. Sie sind das Potential, aus dem der Untergrund seinen Nachwuchs rekrutiert und Ausfälle ersetzt. Im einzelnen hat die Sympathisantenszene für den terroristischen Untergrund folgende Funktionen:

²⁶⁾ H. M. Kepplinger, Statusdevianz und Meinungsdevianz. Die Sympathisanten der Baader-Meinhof-Gruppe, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, H. 4, 1974, S. 770—800.

²⁷⁾ Die statistischen Befunde variieren und bewegen sich zwischen 1 bis 3 Prozent. Vgl. Kepplinger, a. a. O., S. 790; Jugend zwischen 13 und 24, hrsg. v. Jugendwerk der Deutschen Shell, Bd. II, 1975, S. 27 und 29.

1. Eine Publizitätsfunktion
2. Eine Manipulationsfunktion
3. Eine Solidarisierungsfunktion
5. Eine politische Sozialisationsfunktion
6. Eine Rekrutierungsfunktion
7. Eine logistische Funktion

Zu 1: Unter der *Publizitätsfunktion* der Sympathisanten ist die Aufgabe zu verstehen, Informationen, Nachrichten und Hintergrundberichte, die die Agenturen und Medien nicht oder nicht ausführlich genug veröffentlichen (siehe Besetzung von dpa), publik zu machen und somit Öffentlichkeit herzustellen. Gegenstand dieser Informationsarbeit sind Haftbedingungen und Hungerstreiks inhaftierter Terroristen, Prozesse und Probleme der Verteidigung. Ziel dieser Aktivitäten ist es, eine Art „Gegenöffentlichkeit“ herzustellen und Sympathiewerbung für inhaftierte Terroristen zu betreiben.

Zu 2: In engem Zusammenhang mit der Publizitätsfunktion ist die *Manipulationsfunktion* der Sympathisantenkultur zu sehen. Unter Manipulation soll hier verstanden werden, das Herauslösen von Daten und Informationen aus ihrem Zusammenhang und deren Wertung, Interpretation oder Verfälschung im Sinn der Gruppenideologie. Ziel der manipulativen Informationsverarbeitung ist es, Orientierungs- und verhaltenssteuernd auf die Sympathisanten selbst sowie auf potentielle Sympathisanten einzuwirken. Da viele Sympathisanten ihrerseits die gesamte „bürgerliche Presse“ unter Manipulationsverdacht stellen, kommt es bei ihnen zu einer Art freiwilligen Informationsentzug. Als einzige Quelle für Nachrichten und Informationen bleibt dann nur noch die Info-Kultur. Bekannte Topoi, die Gegenstand der Manipulation oder Informationsverfälschung sind, sind etwa die Haftbedingungen („Isolationsfolter“, „Vernichtungshaft“), Fragen der Gesundheitsversorgung und Verpflegung, der Behandlung durch die Justizbehörden bei Hungerstreiks sowie die Rechte der Verteidigung. Ziel der Manipulation ist die Emotionalisierung der Sympathisanten, um Unterstützung für die Häftlinge zu mobilisieren. Zugleich will man damit die affektive Anbindung an die Terrorszene erreichen.

Zu 3: Unter der *Mobilisierungsfunktion* ist zum einen das Bemühen zu verstehen, außerhalb der Sympathisantenszene moralische Unterstützung für inhaftierte Terroristen zu erreichen und Teile der Öffentlichkeit aufzurütteln. Eine Zielgruppe dieser Mobilisierungskampagnen sind kritische Intellektuelle, die

als „opinion leaders“ Einfluß auf die öffentliche Meinung haben. Zweitens haben Sympathisanten die Aufgabe, die eigenen Reihen zu mobilisieren, und zwar für Aktionen, die sowohl legalen als auch illegalen Charakter haben können. Diese Aktionen sind vielfältig. Die Beteiligung als Zuschauer bei Terroristenprozessen, das Bemalen von Wänden mit politischen Parolen, die Anfertigung von Flug- oder Informationsblättern, die Teilnahme an Demonstrationen oder auch Hausbesetzungen sind nur einige aus dem breiten Spektrum von Sympathisantenaktivitäten. Auch die Organisation von Spendenaufrufen zugunsten inhaftierter Terroristen gehört in diese Kategorie.

Zu 4: Die *Solidarisierungsfunktion* hebt auf den permanenten Versuch ab, für die Terroristen, insbesondere ihre inhaftierten Mitglieder, eine breite Front des Mitgeföhls und moralischer Unterstützung zu organisieren, und zwar nicht nur in der Sympathisantenszene, wo diese eo ipso besteht, sondern innerhalb jenes Spektrums der Bevölkerung, das die Methoden der Terroristen zwar ablehnt, ihren politischen Zielvorstellungen aber Sympathie entgegenbringt oder sie sogar befürwortet. Die Solidarisierungsaktionen sollen ihnen das Gefühl bzw. das Erfolgserlebnis vermitteln, daß ihre Aktionen eine gewisse Resonanz haben. Damit will man dem Vorwurf begegnen, es handele sich bei den Gewalttaten um die verzweifelten Aktionen politischer Desperados. Bei den Solidarisierungskampagnen wird bewußt die Mitleidsfähigkeit der avisierten Zielgruppen angesprochen, z. B. durch detaillierte Schilderungen der Haftbedingungen (Zwangsernährung) und ihrer Auswirkungen auf die psychische Situation der Häftlinge. Der Begriff der „Isolationsfolter“ ist in diesem Zusammenhang weltweit bekanntgeworden.

Zu 5: Mit der *politischen Sozialisationsfunktion* der Sympathisantenszene ist gemeint, daß diese ihren Mitgliedern politische Orientierungen, Verhaltens- und Interpretationsmuster vermittelt und permanent bestätigt bzw. verstärkt. Dieser Prozeß des politischen Lernens erfolgt in Veranstaltungen, Gruppen und Zirkeln, bei Gesprächen, auf Demonstrationen, durch Broschüren, Informationsblätter (Infos), Flugblätter sowie durch Mund-zu-Mund-Propaganda. Die politische Sozialisationsfunktion der Sympathisantengruppen ist deshalb besonders effektiv, weil diese sich in ihren Kommunikationsbezügen weitgehend nach außen isolieren und die Gruppe gegenüber dem einzelnen eine monopolartige Stel-

lung in bezug auf einschlägige Informations- und Interpretationsmuster erhält. Die Rolle des Sympathisanten wird also gelernt; als Sozialisationsagent fungiert in erster Linie die Altersgruppe.

Zu 6: Zur *Rekrutierungsfunktion*: Terroristische Organisationen sind auf Ergänzung ihrer Mitglieder bzw. Erweiterung ihrer Mitgliederbasis angewiesen, wenn sie das Konzept der Stadtguerilla sich selbst, aber auch ihren Sympathisanten glaubhaft machen wollen. Da das Netz der nationalen und internationalen Fahndung immer engmaschiger wird, entstehen Verluste, die ersetzt werden müssen, wenn die Gruppe operationsfähig bleiben will. Der Nachwuchs kann nur aus dem Kreis der Sympathisanten rekrutiert werden. Im Hinblick auf die Interaktions- und Orientierungsmuster wird man davon ausgehen können, daß es einen äußeren und einen inneren Kreis der Sympathisanten gibt. Kontakte zwischen Untergrund und Sympathisanten laufen ausschließlich über den inneren Kreis, aus dem auch der Nachwuchs rekrutiert wird. Vermutlich treten die Mitglieder des inneren Sympathisantenkreises unter Ausnutzung ihrer Legalität als Helfer auf verschiedensten Gebieten in Aktion. Diese Phase ist zugleich die Vorstufe und Bewährungsprobe vor der Aufnahme in die Gruppe und dem „Abtauchen“ in die Illegalität. Als Initiationsweihe für die Aufnahme in die Gruppe fungiert die erfolgreiche Teilnahme an einem Bankraub. Dabei dürfte der Bankraub nicht so sehr als Mut- oder Bewährungsprobe gedacht sein, sondern vielmehr das Ziel haben, die Einschleusung von Spitzeln zu verhindern. Denn die Beteiligung

an einem Bankraub, mit eventuellem Schußwaffengebrauch, bedeutet den Einstieg in die Schwermriminalität und ist damit Tabuzone für V-Leute. Durch die Teilnahme am Bankraub haben sich die Einsteiger den Rückweg in ein normales Leben abgeschnitten und sind auf Gedeih und Verderb der Gruppe ausgeliefert.

Zu 7: Mit der *logistischen Funktion* der Sympathisanten ist deren Rolle als Helfer der Terroristen gemeint. Helfer werden für das Leben im Untergrund sowie bei der Vorbereitung von Anschlägen benötigt. Sie werden vor allem für Handlangerdienste gebraucht, deren Risiken sich die Terroristen nicht selbst aussetzen wollen. Dazu gehören der Diebstahl von Personalausweisen, Pässen, Kraftfahrzeugpapieren und deren Fälschung, der Ankauf von Waffen, die Beschaffung von Sprengstoff, die Anmietung von Kraftfahrzeugen und Wohnungen, Kundschafter- und Kurierdienste und schließlich die Geldbeschaffung durch Banküberfälle. Die Zahl der Sympathisanten, die bereit sind, den Terroristen auf die eine oder andere oben genannte Art zu helfen, wird mit 75 bis 100 angegeben²⁸⁾. Der Übergang aus dem Vorfeld des Terrorismus — eben der Sympathisantenszene — zur direkten Aktion terroristischer Handlungen beginnt mit der Rolle des Helfers. Der Einstieg in den terroristischen Untergrund läuft über logistische Handlangerdienste, sozusagen als Einübung in die Illegalität. Nur wer sich als Helfer bewährt und die Kriterien eines Stadtguerillas erfüllt, hat eine Chance, von der Kerngruppe aufgenommen zu werden.

XI. Die politische Umwelt

Politische Sozialisationsprozesse sind auch als Reaktionen auf das politische System und die Handlungen oder Unterlassungen seiner Eliten zu sehen. Es wäre sicherlich ein verkürzter Ansatz im Hinblick auf die Sozialisation terroristischer Karrieren, wenn neben psycho- und gruppenspezifischen sowie subkulturellen „approaches“ nicht auch die Politik selbst in die Analyse einbezogen würde. Schließlich konzentriert sich das Denken und Handeln der Terroristen nahezu ausschließlich auf das politische System, dessen Handlungen ihnen als Rechtfertigung für ihre Aktionen dienen.

²⁸⁾ Vgl. Woche im Bundestag wib 9/9/79-II/121, S. 8.

Es geht also um Wahrnehmungen und ihre Verarbeitung, um Reaktionen und Gegenreaktionen, Erwartungshaltungen und ihre Bestätigung bzw. Selbstbestätigung.

Dabei kann es hier nicht um eine Auseinandersetzung mit dem ideologischen Konzept der RAF und ihrer Einschätzung der gesellschaftlichen Situation der Bundesrepublik und die Schwächen ihrer politischen Analysen gehen²⁹⁾. Vielmehr sollen politische

²⁹⁾ Ich verweise auf Herfried Münkler, Die Ideologie des Terrorismus in der Bundesrepublik, maschinenschriftl. Manuskript eines Vortrags, gehalten im Rahmen der Ringvorlesung „Terrorismus in der Bundesrepublik Deutschland“ (mit Beiträgen von B.

Umweltfaktoren herangezogen werden, von denen wir annehmen müssen, daß sie bei der politischen Sozialisation terroristischer Karrieren Einfluß haben. Dazu gehören:

- die Reaktionen des politischen Systems auf terroristische Gruppen und ihre Rezeption durch die Terroristen,
- die Reaktion in der Bevölkerung,
- die Rolle der Massenmedien,
- die Leitbildfunktion des internationalen Terrorismus.

1. Reaktionen des politischen Systems

In der Reaktion des politischen Systems auf terroristische Gruppen sehen die Terroristen sich in ihrer Propaganda über die Bundesrepublik bestätigt. Die Antwort des Staates auf seinen verschiedenen Ebenen (Politik, Verwaltung, Polizei, Justiz) bestätigt die Gruppenerwartungen und stabilisiert damit den Zusammenhalt und das Bewußtsein der Gruppe. Die Reaktionen des Staates, die teilweise erst auf Druck oder Protest der öffentlichen Meinung speziell Betroffener und/oder engagierter Kritiker zurückgenommen wurden, werden von den Terroristen als Wahrheitsbeweis ihrer politischen Grundannahme gewertet, daß die Bundesrepublik hinter ihrer liberalen Fassade faschistisch sei.

Der „Erfolg“ der Terroristen liegt in der Reaktion des Staates, der seine Bestandschancen bedroht sieht und meint, dieser Bedrohung in erster Linie durch ein Bündel administrativer und gesetzlicher Maßnahmen begegnen zu müssen. Damit bewegt die Bundesrepublik sich in der legalistischen Tradition deutscher politischer Kultur, nach der politisches Handeln in erster Linie durch Gesetze und Verordnungen zum Ausdruck kommt und Problemlösungsangebote zuallererst vom Staat erwartet werden. Synchron zu dieser Einstellung läuft eine output-orientierte Erwartungshaltung bei der Mehrheit der Bevölkerung (siehe die Reaktion auf den Mescalero-Artikel). Vor dem dezisionistischen Hintergrund, daß die Bekämpfung des Terrorismus in erster Linie eine Frage staatlichen Handelns ist, muß man sehen, daß die „geistige und politische Auseinandersetzung“ mit dem Terrorismus zwar permanent beschworen, aber erst in Ansätzen — und vor allem viel zu spät — geleistet worden

ist³⁰⁾. Die Absicht, möglichst viele Terroristen „zurückzuholen“, die in letzter Zeit von der Regierung geäußert wurde, könnte ein staatliches Umdenken signalisieren. Durch Haftbefehl gesuchten (in den Untergrund abgedrängten?) Randfiguren böte sich damit die Chance, mit dem Terrorismus zu brechen. Sie könnten aus dem Teufelskreis ausbrechen, durch logistische Abhängigkeiten im Untergrund zwangsläufig immer tiefer in den Strudel terroristischer Aktionen hinabgezogen zu werden.

2. Die Reaktion innerhalb der Bevölkerung

Die deutsche Stadtguerilla hat ihren Kampf gegen die Gesellschaftsordnung unter den Leitsatz „Dem Volke dienen“ gestellt. Tatsache ist, daß die Aktionen terroristischer Gruppen in der Bevölkerung — von wenigen Ausnahmen abgesehen — Ablehnung und Abscheu hervorrufen. Das Volk, insbesondere auch die Arbeiter, haben die Gefolgschaft versagt.

Der Terrorismus in der Bundesrepublik hat nicht nur ein ganzes Bündel staatlicher Maßnahmen provoziert, die die Eingriffsbefugnisse der staatlichen Organe zu Lasten der Freiheitssphäre verdächtiger, aber auch unbeteiligter Bürger z. T. erheblich erweitern, sondern auch die Bevölkerung beunruhigt — allerdings anders, als es die Terroristen erhofft haben. Die „vox populi“ rief nach der Geiselnahme von Mogadischu nach Vergeltung, nach kurzem Prozeß, nach Lösungsmustern, die unsere Verfassung verbietet.

Konnten die Terroristen in ihrer Anfangsphase noch mit gewissen Sympathien — wenn auch nur in einem kleinen Spektrum der Bevölkerung — rechnen, so hat sich das Blatt inzwischen völlig gewendet. Heute äußern fast drei Viertel (73 Prozent) der Bevölkerung, daß sie manchmal bzw. oft davor Angst haben, daß politische Ziele in der Bundesrepublik mit Gewalt und Terror verfolgt werden³¹⁾. In derselben Größenordnung bewegt sich die Zahl (77

³⁰⁾ In diesen Kontext gehört auch die illiberale Beschlagnahmep Praxis von Büchern, deren Inhalt vorzeitig als „Befürwortung von Gewalt“ ausgelegt wurde (z. B. „Bommi“ Baumann, Wie alles anfing). Auf ein Verbot der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Terrorismus läuft die Beschlagnahme des Buches „texte: RAF“ in Universitätsbibliotheken hinaus. Durch Beschluß des Oberlandesgerichts Stuttgart wurde die Beschlagnahme schließlich aufgehoben.

³¹⁾ Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie, Bd. VI, S. 93.

Claußen, O. K. Flechtheim, H. Münkler, R. Wassermann), die der Verfasser (K. W.) im Sommersemester 1979 an der Technischen Universität Braunschweig durchgeführt hat.

Prozent) derjenigen, die im Zusammenhang mit dem Tod von Holger Meins den Behörden keine Vorwürfe machen wollen³²⁾, nur 13 Prozent sehen ein Versagen der Behörden. Zwei Drittel (67 Prozent) der Bevölkerung sind eher dagegen bzw. ganz entschieden dagegen, daß Häftlinge, die sich im Hungerstreik befinden, gegen ihren Willen künstlich ernährt werden. Und zwei von drei Bürgern (63 Prozent) würden es begrüßen, wenn der Polizei ein gezielter Todesschuß im Falle der Gefahr für andere Menschenleben erlaubt wäre. 67 Prozent der Bundesbürger befürworteten unmittelbar nach dem Kölner Anschlag die Todesstrafe für Terroristen. Diese Meinungsbefragungen sprechen für sich.

Es bleibt die Frage: Wie reagieren die Terroristen auf die Phalanx der Ablehnung, der sie sich gegenübersehen? Wie verarbeiten sie ihre politische Erfolgslosigkeit und welche Konsequenzen ziehen sie aus dem Scheitern ihres Kampfes?

Hatten sich die Terroristen in ihrer Anfangsphase noch Illusionen und Selbsttäuschungen über ihre Resonanz in der Bevölkerung hingeben können, so müßten sie inzwischen eingesehen haben, daß sie auf verlorenem Posten stehen. In der Endphase ihrer völligen Isolierung in der Bevölkerung kann es allenfalls noch darum gehen, den Einsatz unter den Gruppenmitgliedern zu rationalisieren. Nach außen, gegenüber der Öffentlichkeit oder den Massen, die man ursprünglich gewinnen wollte, finden diese Rechtfertigungsversuche schon seit Jahren nicht mehr statt. Diese überläßt man der Schar der Sympathisanten. Was übrigbleibt, ist die fatalistische Einsicht, daß man seinen Weg zu Ende gehen muß, will man nicht dasselbe Schicksal erleiden, wie die Märtyrer der Gruppe. Das Politische hat sich ohnehin aus der Motivation verflüchtigt. Es gibt nur noch zwei alles beherrschende Ziele: Vorrangig den Kampf ums eigene Überleben und sodann „die Befreiung der inhaftierten Genossen“. Aber auch dafür besteht kaum mehr eine reale Chance, seitdem offenbar geworden ist, daß der Staat bei Geiselnahme keine Terroristen freiläßt.

Die Terroristen sind zu einem verlorenen Haufen versprengter Desperados geworden. Was sie zusammenhält, ist das Ethos des verlorenen Postens, eine Idee der kämpferischen Bewährung, die sich völlig von ihrem ursprünglichen ideellen und politischen Überbau abgelöst hat. Die gegenwärtige Lebens-

³²⁾ Ebenda, S. 94.

und Denkweise der deutschen Terroristen kommt wahrscheinlich dem Kult der Samurai näher als dem Ideal des lateinamerikanischen Guerilla-Kämpfers.

Von daher kann man nicht ausschließen, daß künftige Aktionen weniger „sophisticated“ sind und als Ausbruch reiner Verzweiflung die totale Vernichtung haßbesetzter Objekte zum Ziel haben. Für diese Annahme spricht der Einsatz raketenähnlicher Geschosse.

Der Kampf gegen die Gesellschaft bzw. ihre Haßobjekte hat immer stärker kamikaze-ähnliche Formen angenommen: Auf dem Weg der Selbstvernichtung sollen möglichst viele Gegner vernichtet werden. So gibt es in der Verhaftungssituation nur die Alternative des „Alles oder Nichts“. Der sofortige Griff zur Waffe eröffnet eine schwache Chance zu entkommen, er verhindert aber auf jeden Fall, daß man der Polizei lebend in die Hände fällt. Todessehnsucht vermischt sich mit dem selbstinszenierten Drama des „im Kampf erschossen“. Diese Haltung wird um so entschlossener werden, je mehr die Chancen der Freipressung aus lebenslänglicher Haft schwinden, von der die Terroristen überzeugt sind, daß es eine „Vernichtungshaft“ ist.

3. Massenmedien und politische Sozialisation terroristischer Karrieren

Die Rolle der Massenmedien hebt auf zwei Probleme im Zusammenhang mit der Entstehung des Terrorismus ab. Einmal auf die Berichterstattung der Medien und ihre Rezeption durch die direkt oder indirekt Betroffenen zur Zeit der Studentenunruhen, zum anderen auf die Bedeutung, die die Terroristen den Medien in der Dramaturgie des Terrors zuweisen³³⁾.

³³⁾ Ein dritter Aspekt ist die Berichterstattung ausländischer Massenmedien über die innenpolitische Situation in der Bundesrepublik, insbesondere über staatliche Reaktionen auf den Terrorismus. Hier hat es zum Teil eine von der politischen Realität abgehobene, gehässige und unfaire Berichterstattung — zuweilen mit dezidiert antideutschem Affekt — gegeben. Dieser Sachverhalt trifft hauptsächlich für die Zeit vor der Schleyer-Entführung und Mogadischu zu. (Vgl. Sepp Binder, *Terrorismus*, Bonn 1978, S. 68 ff.). Ausländische Medienreaktionen könnten von den Terroristen als Bestätigung und Rechtfertigung ihrer Handlungen aufgefaßt worden sein, und zwar in dem Sinne, daß das Ausland entschuld bare Gründe für den Terrorismus in der Bundesrepublik sehe. Dies könnte eine bewußtseinsstabilisierende Wirkung bei den Terroristen gehabt haben.

Noch in der Vorphase des Terrorismus, in der Zeit des studentischen Protests, sind von einem Teil der Medien Feindbilder und Vorurteile aufgebaut sowie voreilige und undifferenzierte Schuldzuweisungen vorgenommen worden, die von vornherein jeglichen Dialog mit der Protestgeneration abgeschnitten haben. Diese Prozesse sind von der damaligen Studentengeneration unterschiedlich verarbeitet worden. Daß auch bestimmte Schlüssel-erlebnisse die erste Terroristengeneration politisch sozialisiert haben (der Tod von Benno Ohnesorg, das Attentat auf Rudi Dutschke), ist ein häufig zu findender Topos. „Bommi“ Baumann drückte seine Empfindungen nach dem Attentat auf Rudi Dutschke so aus: „Die Kugel war genauso gegen dich, da haben sie nun das erste Mal voll auf dich geschossen.“³⁴⁾ Demgegenüber war die Reaktion der Öffentlichkeit weitgehend durch Selbstgerechtigkeit der politischen Eliten und durch Schwarz-Weiß-Bilder sowie undifferenzierte Berichterstattung, insbesondere der Boulevardpresse, geprägt.

Massenmedien und Terrorismus unterliegen einer Wechselwirkung; Terroristen sind auf die publizistische Rückkoppelung ihrer Aktionen angewiesen. Die Schlagzeilen in der Presse und die Berichte in Funk und Fernsehen gehören mit zum Konzept. „Die RAF hat gesagt, diese Revolution wird nicht über die politische Arbeit aufgebaut, sondern durch Schlagzeilen, durch ihr Auftreten in der Presse, die immer wieder meldet, hier kämpfen Guerillos in Deutschland.“³⁵⁾

Tatsächlich ist die alltägliche Darstellung des Terrorismus in den Massenmedien ein Machtbeweis für die Terroristen. Im Gespräch zu bleiben und im Brennpunkt des öffentlichen Interesses zu stehen, ist die Voraussetzung, um ein Klima der allgegenwärtigen Bedrohung und Vernichtung zu schaffen (34 Prozent der Bevölkerung in der Bundesrepublik sind der Meinung, die Sicherheit des einzelnen habe sich verringert). Gleichzeitig ist der Aufmerksamkeitswert, den die Terroristen in den Massenmedien genießen, für die Terroristen selbst eine Bestätigung ihres politischen Erfolgs, der sich ja nur auf zwei Ebenen ausdrücken kann: in der Beachtung der Öffentlichkeit und in Aktionen. Auf der anderen Seite haben die Medien den Terrorismus zu lange als Sensationslieferanten vermarktet, ohne in die Analyse seiner Ursachen und Hintergründe einzudringen.

³⁴⁾ Baumann, a. a. O., S. 38.

³⁵⁾ Baumann, a. a. O., S. 129.

In den Drehbüchern von Entführungen ist das Fernsehen als Mittel der Informationsübermittlung von vornherein eingeplant (die spektakuläre Fernsehklärung Horst Mahlers während der Lorenz-Entführung war eine der Bedingungen der Terroristen). In den Ultimativen der Schleyer-Entführer waren ebenfalls detaillierte Regieanweisungen für das Fernsehen enthalten.

Der erzwungene Zugang zu den Medien konfrontiert den zunächst unbeteiligten Bürger mit der terroristischen Aktion. Damit wird die Macht der Terroristen demonstriert, daß sie in der Lage sind, den Medien ihren Willen aufzuzwingen. Außerdem wird das eigentliche Ziel des Terrors erreicht, nämlich diffuse Angstgefühle zu wecken, und schließlich wird der Bevölkerung die Propaganda der Terroristen für kurze Zeit aufgezungen.

Die Instrumentalisierung der Massenmedien durch die Terroristen beeindruckt Sympathisanten und potentielle Sympathisanten; insofern ist sie auch ein Faktor der politischen Werbung. Die Fernsehübertragung des Abflugs der im Zusammenhang mit der Lorenz-Entführung freigeprüften Häftlinge und die damit verbundene Demonstration staatlicher Ohnmacht kann von Sympathisanten wie auch von Terroristen selbst als Beweis für den „richtigen Weg“ verarbeitet werden. Insbesondere auf die Sympathisantenszene, deren Mitglieder sich durch ein hohes Maß an politischer Entfremdung, politischer Wirkungslosigkeit und politischem Zynismus in bezug auf das politische System der Bundesrepublik und seiner Eliten auszeichnen, kann das terroristische Angebot der Gewalt als Modell verstanden werden, um eigene Ohnmachtsgefühle zu kompensieren.

Die politische Führung hat diese Gefahr der Strategie der Terroristen erkannt und eine Gegenstrategie in Form der sogenannten „Nachrichtensperre“ entwickelt, um ihnen die publizistische Bühne für ihre Auftritte zu entziehen.

4. Die Leitbildfunktion des internationalen Terrorismus

Politisches Lernen vollzieht sich auch durch Imitation und Identifikation. Ohne Imitation der Vorbilder aus dem internationalen Terrorismus wäre der deutsche Terrorismus nicht denkbar. Terrorismus in der Bundesrepublik ist Nachahmungsverhalten. Er hat keine direkten Vorläufer und Traditionen wie bei den

Palästinensern, der IRA oder ETA. Er ist nicht autonom historisch-politisch gewachsen. Die Akteure des internationalen Terrorismus fungier(t)en bei den deutschen Terroristen als Leitbilder, sie waren (und sind) Gegenstand der Bewunderung: Identifikationsobjekte. Dafür sprechen die ‚Wallfahrten‘ zu den Ausbildungslagern der Palästinenser. Die terroristische Strategie, die, soweit wir sehen, bisher lediglich bei den Palästinensern zu politischen Erfolgen geführt hat (quasi-diplomatische Anerkennung ihrer Vertretungen, Anerkennung ihrer politischen Forderung in der internationalen Politik), ist importiert worden. Partielle Erfolge des internationalen Terrorismus mögen die deutschen Terroristen mit dazu verleitet haben, dieses Modell auf die Bundesrepublik zu übertragen.

Das terroristische „know-how“ (Fertigkeiten und Techniken der Stadtguerilla) ist Anfang der siebziger Jahre in den Ausbildungslagern der Palästinenser gelernt worden. Eine Reihe von Mitgliedern der ersten Generation hat dort ihre „Grundausbildung“ erhalten. Die Ära des Widerstandes und die Illegalitätsromantik in den Palästinenserlagern muß auf die deutschen Terroristen — mit ihrem Trauma, daß ihre Eltern nicht genug Widerstand geleistet hätten — eine besondere Faszination ausgeübt haben. Moralische Skrupel über die Methoden ließen sich mit dem gesinnungsethischen Hinweis auf den Dienst an der „gerechten Sache“ verdrängen.

Für die Stabilisierung des terroristischen Überzeugungssystems spielt sicherlich die Zusammenarbeit mit terroristischen Gruppen anderer Länder eine erhebliche Rolle. Die Kooperation auf internationaler Ebene (z. B. mit den Roten Brigaden oder den Palästinensern) ist nachgewiesen. Sie hat neben der ideologischen und logistischen Funktion vor allem auch ein persönlichkeits- und bewußtseinsstabilisierendes Moment. Sie stärkt das Gruppenbewußtsein, da sie den Terroristen das Gefühl der internationalen Solidarität gibt. Darüber hinaus sichert sie das Überleben der Gruppe, denn ohne das Ausweichen in Ruhestellungen außerhalb der Grenzen der Bundesrepublik und ohne die Hilfe ausländischer Gruppen wäre die Terroristenszene hierzulande sicherlich schon zerschlagen worden.

Eine ähnliche Rolle spielt für das Bewußtsein des einzelnen wie der Gruppe die Tatsache, daß es Regime gibt, die terroristische Gruppen stillschweigend unterstützen. Dies ist ein wichtiger logistischer Faktor. Noch wichtiger scheint indes die psychologische Wirkung dieser Unterstützung zu sein. Für die Terroristen stellt sie eine erhebliche Über-Ich-Entlastung dar, da ihre Aktionen auf die Ebene der staatlichen Anerkennung gehoben und mit hoheitlichem Gütestempel legitimiert werden. Die hebt wiederum das politische Selbstbewußtsein der Gruppe, da sie in der aktiven Unterstützung oder passiven Duldung ihrer Aktivitäten eine moralische und politische Rechtfertigung ihres Kampfes sieht.

Aufgrund eines technischen Versehens war der redaktionelle Hinweis zu dem Aufsatz von André Jardin: „Toqueville als Parlamentarier“, B 31/80, S. 25, fehlerhaft. Er muß lauten: „Gekürzte und überarbeitete Fassung eines Beitrages aus der französischen Zeitschrift *Contrepoint*. Übersetzung: Jutta Höffken.“

Hermann Boverter: Gott, Demokratie und Politische Bildung. Sind Grundwerte verfassungswidrig?

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 33—34/80, S. 3—20

Der Aufsatz ist eine Erwiderung auf den in „Aus Politik und Zeitgeschichte“, B 49/79, veröffentlichten Beitrag Christian Graf von Krockows: „Ethik und Demokratie“. Er sucht, über eine Erwiderung hinausgehend, in der Debatte um das Verhältnis von Demokratie, Ethik und christlichem Glauben eine eigenständige Position einzubringen. Diese nimmt ihren Ausgangspunkt von der gegenwärtigen Grundwertediskussion.

Eingangs werden die wichtigsten Thesen Krockows vorgetragen und kommentiert. Krockow fordert „vom Glauben her ungläubige Politik“ und sagt, eine demokratische Politik sei nur „im Horizont des Unglaubens“ möglich. Der Verfasser ist zwar mit Krockow derselben Meinung, daß (religiöse) Ideologien das Offenheits- und Pluralismuskonzept verletzen, aber er hält es für eine Fehlinterpretation, den christlichen Glauben „im Vorletzten“ als intolerant-dogmatisch zu qualifizieren. Soll die Toleranz in der Demokratie keine Basis, keine Grenzen haben? Dann könnte von einer Wertgebundenheit unseres Grundgesetzes keine Rede sein, und die Grundwerte wären tatsächlich „verfassungswidrig“, wie Krockow in zugespitzter Form behauptet.

In diesem Denken einer radikal absoluten Liberalität glaubt der Verfasser die Menschenwürde als oberstes Verfassungsprinzip nicht mehr gewährleistet. Das Grundgesetz hat eine relativistische Demokratie à la Weimar ausgeschlossen. In jede Politik müßten auch nicht-rationale Voraussetzungen Eingang finden können. Die Aufklärung würde sich selbst liquidieren, wenn sie den Zusammenhang von Vernunft, Wahrheit und Menschenwürde bestreitet.

Der Verfasser entwickelt demgegenüber das Konzept einer Werterziehung „im Geist der Verfassung“ und sucht dabei nachzuweisen, daß das Christentum über die Freiheitsgeschichte und die Aufklärung auch heute einen geistigen Zusammenhang mit der Demokratie und ihren Wertgrundlagen aufweist. Es wird an Horkheimers These, erinnert, daß eine moralische Politik ohne Theismus nicht möglich sei. Auch könne man die in der Präambel des Grundgesetzes gebrauchte Formulierung von der „Verantwortung vor Gott“ nicht als Leerformel abtun, denn im ursprünglichen Konzept der Bundesrepublik sei die Absage an den Atheismus und der Versuch neuer Wertorientierung maßgeblich gewesen. Der methodische Atheismus des modernen „Unglaubens“ ist schließlich nicht voraussetzungsloser als jeder andere Glaube, der politisches Handeln beeinflusst.

Das Verhältnis von Politik und Ethik und die Möglichkeit einer Erziehung zur Freiheitsfähigkeit werden im Schlußkapitel angesprochen.

Christian Graf von Krockow: Glaube, Demokratie und Politische Erziehung. Eine Antwort an Hermann Boverter

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 33—34/80, S. 21—27

Zwischen den Auffassungen H. Boverters und denen des Verfassers ergeben sich grundsätzliche Differenzen. Glaube und Unglaube müssen in der Demokratie als gleichwertige Möglichkeiten anerkannt werden, und die Würde des Menschen läßt sich atheistisch ebenso wie theistisch begründen. Eine Abwertung von Aufklärung wirkt sich gefährlich aus. Auf die Unterscheidung von Vorletztem und Letztem kann nicht verzichtet werden, weil es sich zugleich um eine für die Demokratie grundlegende Unterscheidung von mehrheitsfähigen und nicht mehrheitsfähigen Fragen handelt. Eine Übereinstimmung der Auffassungen zeichnet sich dagegen im Bereich praktischer Verhaltenstugenden ab. Hieraus könnten sich Hinweise für die praktische Bedeutung dieses Bereichs für die Politische Bildung und Erziehung ergeben.

Klaus Wasmund: Zur politischen Sozialisation in terroristischen Gruppen

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 33—34/80, S. 29—46

Terroristisches Verhalten ist — wie jedes politische Verhalten — das Ergebnis eines Lernprozesses, auf den verschiedene Faktoren und Leitbilder einwirken. Ausgehend von der Frage nach den familien- und psychodynamischen Hintergründen terroristischer „Karrieren“ wird die Rolle der Primärsozialisation in der Lebensgeschichte von Terroristen und ihre Bedeutung für das spätere soziale und politische Verhalten diskutiert.

Als entscheidend für die politische Sozialisation der Terroristen kann die eigene Altersgruppe gelten, die sowohl im Vorfeld des Terrorismus als auch im Untergrund das Denken und Handeln ihrer Mitglieder bestimmt. In allen Biographien von Terroristen ist eine starke Sehnsucht nach Gruppenbindung, nach „Gemeinschaft“ zu erkennen. Der Einstieg in die Terrorszene läuft über die verschiedensten Gruppen des Sympathisantenmilieus. Die Scheingeborgenheit radikaler Gruppen mit ihrem Absolutheitsanspruch und ihrer totalen persönlichen Vereinnahmung, die u. a. in der völligen Verschmelzung von privater und politischer Sphäre zum Ausdruck kommt, übt auf ich-schwache Naturen, die auf der Suche nach Lebenssinn sind, eine starke Faszination aus. In den Sympathisantengruppen und ihrem subkulturellen Ambiente finden Kommunikation und Sozialkontakte nahezu ausschließlich mit Gleichgesinnten statt. Dieser freiwillige Kommunikationsverzicht mit der „Außenwelt“ fördert und verstärkt den Prozeß der einseitigen Bewußtseinsbildung.