



## Paradigmenwechsel in der Sicht auf Kants Staatsrecht

Martin Welsch: *Anfangsgründe der Volkssouveränität. Immanuel Kants ‚Staatsrecht‘ in der ‚Metaphysik der Sitten‘*. Frankfurt am Main: Klostermann Weiße Reihe 2021, 476 S., ISBN 978-3-465-04575-5

Arthur Schopenhauer schrieb in „Die Welt als Wille und Vorstellung“ über Immanuel Kant: „Kants Stil trägt durchweg das Gepräge eines überlegenen Geistes, ächter, fester Eigenthümlichkeit und ganz ungewöhnlicher Denkkraft; der Charakter desselben läßt sich vielleicht treffend bezeichnen als eine glänzende Trockenheit, vermöge welcher er die Begriffe mit großer Sicherheit fest zu fassen und herauszugreifen, dann sie mit größter Freiheit hin- und herzuwerfen vermag, zum Erstaunen des Lesers.“ Es scheint so zu sein, dass Martin Welsch sich in seiner Dissertation über Kants Staatsrecht in dessen Spätwerk, der „Metaphysik der Sitten“, vorgenommen hat, diese glänzenden Trockenheit zu duplizieren um damit zugleich Licht auf die feste Eigentümlichkeit und ganz ungewöhnliche Denkkraft, die Kant im Staatsrecht entfaltet, zu werfen.

Und man darf ihm zugestehen: Es gelingt ihm, die Begriffe bei Kant mit großer Sicherheit fest zu fassen und herauszugreifen. Martin Welsch legt mit „Anfangsgründe der Volkssouveränität“ einen kleinteiligen, ausführlichen Kommentar jedes einzelnen Paragraphen des Staatsrechts vor. Die Komplexität dieses Unterfangens mag man schon daran erkennen, dass sich der Umfang des Staatsrechts in der Metaphysik der Sitten als Ganzer recht bescheiden ausnimmt: Lediglich zehn Paragraphen umfasst es. Dem steht der gut 450 Seiten umfassende Kommentar von Welsch gegenüber. Die Länge erklärt sich dabei aber nicht



allein durch die Komplexität der kantischen Gedankenführung, sondern auch daher, dass Welsch eine gegenüber der bisherigen Forschung zum Staatsrecht eigenständige und zu dieser querliegenden Interpretation anstrengt, die er auch konzise zu begründen weiß; es erscheint mir nicht zu hoch gegriffen, zu behaupten, dass Welschs Interpretation damit einen Paradigmenwechsel in der Sicht auf das Staatsrecht einleiten dürfte. Nicht von ungefähr sprach die Jury des Johannes-Zilkens-Promotionspreises der Studienstiftung des Deutschen Volkes der Arbeit Welschs ihre besondere Anerkennung aus.

Ideengeschichtlicher Ausgangspunkt ist für Welsch dabei die Diskussion der Frage, ob Kant den Begriff „Staat in der Idee“ als ‚bloß‘ regulative Idee verstanden habe und diese einer empirischen Verwirklichung des Staates, die sich nur asymptotisch an diese regulative Idee annähern könne, gegenüberstelle (vgl. 29–31). Diese Frage stellt er in den Zusammenhang der Konzeption von Volkssou-

veränität bei Rousseau und bei Hobbes. So lässt sie sich auch als Frage danach verstehen, ob Kant die Auffassung vertrete, dass er den Gedanken der Volkssouveränität bei Rousseau nur als ein nie voll zu verwirklichendes Ideal – eine *res publica nouemenon* – erachte, in der Realität dahingegen nur Hobbes Staatsmodell verwirklicht werden könne, in der die Souveränität qua „Autorisation“ auf einen Repräsentanten übertragen werden könne, und dieses daher eher der *res publica phaenomenon* entspräche (vgl. 29). Die Vermittlungsform beider Modelle entspräche dann der Vorstellung des außerhalb von Fachkreisen weniger bekannten Abbé Sieyès (vgl. 24 f.): Die Souveränität des Volkes werde qua Autorisation auf Repräsentanten übertragen (vgl. 31 f.). Diese Unterscheidung einer zweigeteilten Architektonik, in der Kant im Staatsrecht zwischen einem Idealstaat und dessen empirischer Verwirklichung strikt unterschiede um damit eigentlich für das Modell repräsentativen Parlamentarismus als vernunftgemäßer Kompromissform zu plädieren, stellt nach Welsch gegenwärtig die Standardinterpretation des Staatsrechts dar. Diese Deutung subvertiert Welsch in konziser Weise.

Ihm ist es dabei ein wesentliches Anliegen, möglichst nah am Originaltext zu bleiben, da er als ein wesentliches Problem der bisherigen Deutungen des – auch stilistisch sperrigen – Textes eine Tendenz konstatiert, Probleme auf der Textebene durch Heranziehung externer Gründe zu erklären – etwa durch Bezugnahme auf andere Arbeiten Kants oder die These, dass chaotische Zustände bei der Drucklegung dafür verantwortlich gewesen seien, dass der Text durcheinandergeraten sei (vgl. 33 f.). Schon in der Einleitung kündigt Welsch an, dass die Architektonik des Staatsrechts viel sub-



tiler sei und mehrere Textebenen unterschieden werden müssten (vgl. 33–36); er deutet zwar in der Einleitung und insbesondere in der „Vorstudie“ zum Postulat des öffentlichen Rechts bereits an, was diese Sperrigkeit für das Verständnis des Gesamttextes besagen könnte (vgl. 68 f.), lässt aber seine Arbeit Lesende damit allein und beschränkt sich bei der Kommentierung der einzelnen Paragraphen zunächst darauf, eine Mehrebenen-Struktur des Textes herauszuarbeiten. Im Schlussteil der Arbeit bietet er dann eine brillante Deutung dieser Mehrebenen-Struktur an, die sich auf den Ausgangspunkt seiner Kommentierung – besagte Vorstudie – zurückbezieht und so elegant den argumentativen Kreis schließt.

Welsch stellt in seiner an die Einleitung anschließenden Vorstudie, vor der eigentlichen Kommentierung des Staatsrechts, den Bezug zu dem, in der Metaphysik der Sitten dem Staatsrecht vorausliegenden, § 42 her: dem Postulat des öffentlichen Rechts. Er zeigt auf, dass es Kant eigentlich um eine Emphase des autonomen Lebens geht. Wie schon in der Kritik der reinen und noch mehr in der Kritik der praktischen Vernunft, erweist sich die Wirklichkeit der Freiheit nicht in ihrer theoretischen Demonstrierbarkeit, sondern in ihrem Vollzug (vgl. 65 f.). Ebendarum ist es eine praktische Philosophie, die Postulate aufstellt und sich damit autonom auf sich selber gründet. Das Postulat des öffentlichen Lebens, das sich daraus herleitet, besagt nach Welsch vor allen Dingen, dass der Mensch sich der Würde und Bürde dieser Autonomie nicht begeben könne, noch die Unmündigkeit ist selbstverschuldet und die Unterwerfung unter einen anderen Selbstversklavung, die letztlich auf einem autonomen Akt beruht (vgl. 52–59). Die Freiheit selbst umfasst auch die Möglichkeit ihrer Selbstverneinung und – als vernünftige – schließt das in sich auch die Möglichkeit eines Systems der Selbstverneinung der Freiheit ein (vgl. 441).

Diese Einsicht macht Welsch am Ende seiner Arbeit zum Deuteschlüssel der Mehrebenen-Struktur des Textes: Dass in der Sekundärliteratur Kants Staatsrecht

als Appell für einen hobbeschen oder sieyeschen Staat – und damit in konsequenter Lesart auch als Appell für eine Aufgabe der eigenen Freiheit durch Autorisation eines Repräsentanten zu lesen sei, ist eine Interpretation, die die subtile Mehrebenen-Architektur des Staatsrechts selbst provoziert, denn sie enthält in sich immer auch die konsequente Durchdenkung der Selbstverneinung der Freiheit. Der Text selber nimmt damit die Freiheit seiner Leser und Leserinnen so ernst, dass er die Konsequenzen beider Entscheidungsmöglichkeiten ernst nimmt und verarbeitet, sie dabei aber so ineinander verschränkt, dass der Leser oder die Leserin zugleich gezwungen ist, sich die Ebene der eigenen Freiheit performativ im kritischen Nach- und Durchvollzug der Überlegungen zu erschließen.

In diesem großen Bogen der Deutung der Rhetorik Kants zwischen der Vorstudie zum Postulat des öffentlichen Rechts und dem Schlussteil ist der eigentliche Kommentar des Staatsrechts eingespannt. Welsch unterscheidet dabei im Staatsrecht Einheiten von Dreimal Drei Paragraphen, die jeweils getrennt seien durch den zentralen § 46, der die Volkssouveränität als solche begründet, und einer weitläufigen allgemeinen Anmerkung, die Welsch allerdings kaum kommentiert. Während die erste Reihe von Paragraphen im Wesentlichen die „vordemokratische“ Souveränitätslehre rekonstruiert und dabei insbesondere die Aufgliederung der Ausübung staatlicher Souveränität in die drei Gewalten der Legislative, Exekutive und Judikative entfaltet, zeigt Welsch auf, dass § 46 begründet, inwiefern die Gewalt des Staates vernunftmäßig nur aus der Vereinigung der Freiheiten der einzelnen in einem allgemeinen Willen – der nicht mit dem metaphysischen *volonté générale* Rousseaus zu identifizieren sei (vgl. 137) – begründet sein könne. Das explizieren die Paragraphen des zweiten Blocks und bauen damit die „vordemokratischen“ Bestimmungen des ersten Paragraphenblocks gleichsam antithetisch wieder zurück. Die Pointe der dritten Ein-

heit, kann mit Welsch im Wesentlichen so verstanden werden, dass hier die Logik der Herrschaft, wie sie sich im neuzeitlichen Souveränitätsdiskurs entfaltet, subtil gegen den Strich gebürstet wird und auf einer tieferen Textebene genau *kein* Plädoyer für die Autorisation von Repräsentanten ist, sondern eigentlich eine Begründung, dafür, dass kein Mensch sich seiner Autonomie und damit auch seiner Verantwortung entledigen kann; noch die Delegation beruht auf Freiheit, die dadurch nicht aufgehoben wird (vgl. 435–438).

Welsch zeigt damit auf, dass „Anfangsgründe“ im besten Sinne Kants eben nicht als ontologische Anfangsgründe aufzufassen sind, sondern in einem transzendentalen Sinne: Sie sind Bedingung der Möglichkeit von Vernunftgemäßheit und epistemischer Konsistenz. Allein die Freiheit des Einzelnen und damit die Vereinigung der freien Willen Einzelner, kann Anfangsgrund staatlicher Souveränität sein.

Welche avancierten Analysen Welsch dabei entlang der einzelnen Paragraphen entwickelt, kann und soll hier nicht rekonstruiert werden: Die Lektüre lohnt in jedem Fall! Welschs Arbeit sensibilisiert nicht nur für Kant, sondern für Probleme der demokratischen Teilhabe gerade auch im Blick auf Gegenwartsdiskurse. Im Blick steht Welsch selber dabei vor allen Dingen die Double-Bind-Paradoxie (vgl. 19–22), also das Problem, dass moderne demokratische Staaten zwar einerseits die autonome Partizipation ihrer Bürger und Bürgerinnen im politischen Prozess voraussetzen, zugleich aber diese Teilhabe in erster Linie als eine Delegation der Partizipation an Repräsentanten verstanden wird, die dann autoritativ Entscheidungen treffen, denen Folge zu leisten ist. Welschs Kantdeutung kann hier kritisch den Blick dafür schärfen, welche Mechanismen der Vermeidung von Überforderung greifen und inwiefern es für eine wirklich autonome, emanzipierte Teilhabe innerhalb einer Demokratie vor allen Dingen auf die Haltung des Einzelnen ankommt. Natürlich hat ein solcher Kommentar nicht die Aufga-

be – und Welsch erhebt auch keineswegs einen solchen Anspruch – praktische Lösungen für gegenwärtige Probleme beizubringen. Aber für jeden und jede, der oder die politische Prozesse kritisch un-

ter der Maßgabe der Würde und damit Freiheit jeder menschlichen Person begleitet, wie es etwa die katholische Sozialethik tut, bietet Welschs Erschließung des kantischen Staatsrechts eine inspi-

rierende Quelle zur Schärfung des eigenen Blicks auf die politische Wirklichkeit.

Stefan Gaßmann, Mönchengladbach

## 📡 Europäische Linke und Fokolar-Bewegung – ein differenzierter Konsens?

Baier, Walter/Hildebrandt, Cornelia/Kronreif, Franz/Sello, Luisa (Hg.): *Europe as a Common. Exploring Transversal Social Ethics*, Wien – Zürich: LIT 2020. 304 S., ISBN 978-3643912985

Der vorliegende Sammelband „Europe as a Common“ ist das Ergebnis eines seit mittlerweile über 20 Jahre andauernden Dialogprozesses zwischen der europäischen Linken und der Fokolar-Bewegung, der seit Mitte der 2010er Jahre immer stärker institutionelle Formen angenommen hat. Ausgehend von einer ersten Begegnung zwischen der Kommunistischen Partei Österreichs (KPÖ) und der Fokolar-Bewegung in Wien konnte über mehrere Jahre hinweg eine Vertrauensbasis geschaffen werden für einen beide Seiten transformierenden Dialog in „differenziertem Konsens“ (25). Wesentlich getragen von Beginn an wird dieses Unternehmen von zweien der Herausgeber, namentlich Walter Baier, lange Jahre Vorsitzender der KPÖ, bekennender Atheist und mittlerweile Koordinator von „transform!Europe“, dem Think Tank der europäischen Linken, und Franz Kronreif, einem Architekten, Theologen und Mitglied der Fokolar-Bewegung. Nach einer Audienz von Baier, Kronreif und Alexis Tsipras bei Papst Franziskus im Jahr 2014 wurde der Dialogprozess zwischen europäischer Linken und Christentum in „DIALOG“ institutionalisiert. Im Fokus des Projekts steht vor allem eine Transformation Europas, zusammengefasst unter dem Akronym „RESET“ (tRansvErsal Social ETHics), in dem gemeinsame Punkte zwischen katholischer Soziallehre, vor allem in ihrer Neufokussierung durch Papst Franziskus' Enzykliken *Laudato Si'* und *Evangelii Gaudium*, und neo-marxistischer Theorie der



Frankfurter Schule herausgearbeitet werden sollen.

„Europe as a Common“ ist im Wesentlichen eine Dokumentation der von DIALOG organisierten Christlich-Marxistischen Summer School 2018 auf Syros (Griechenland). Die insgesamt 19 Beiträge von höchst unterschiedlichem Umfang und Charakter wurden in vier Abschnitten angeordnet.

Abschnitt I „Backgrounds and Starting Points“ gibt einen Einblick in die Anfänge des Projekts und das sich entwickelnde Dialogverständnis. Kronreif erläutert in seinem Beitrag *Towards a ‚Differentiated Consensus‘* (23–32) das dem katholisch-lutherischen Gespräch entnommene Konzept des differenzierten Konsenses als Basis des marxistisch-christlichen Dialogs, das er nochmals erweitert um die kenotisch-transformative Dimension einer aufrichtigen Begegnung, aus der beide verändert her-

vorgehen. Dieses kenotische Element ist charakteristisch für die Spiritualität der Fokolar-Bewegung, was in diesem Beitrag allerdings leider nicht vertieft wird. Baier wiederum fokussiert auf die grundlegenden Gemeinsamkeiten zwischen katholischer Soziallehre und Karl Marx, namentlich „the centre-staging of the neglected members of society, an engagement, which, as Pope Francis says in the Encyclical *Evangelii Gaudium*, has based in faith in Christ who himself has become poor“ (36). Für Baier verwirklichen Christinnen und Christen die „imperfect unity“ im Hier und Jetzt besser als es Marxistinnen und Marxisten tun, da sie offen für Mystik und die Vollendung im Transzendenten sind (vgl. 42). Das Grußwort (43–49) von Erzbischof Angelo Vincenzo Zani, Sekretär der Vatikanischen Bildungskongregation und vatikanischer Beauftragter für DIALOG, weist auf die komplexen Herausforderungen ökonomischer, ökologischer, politischer und sozialer Natur hin, mit der die gegenwärtig aufwachsende Generation konfrontiert sein wird. Diese seien nur mit einer entsprechenden Ethik zu bewältigen, wobei Europa gemäß Papst Franziskus einen hervorragenden Auftrag besitzt, eine solche zu entwickeln. „Only Europe has a vocation of universality and service“ (48), zitiert Zani Papst Franziskus.

Abschnitt II nennt sich „A Performative Transformative Dialogue“ und bietet Beiträge von Piero Coda, Bernhard Callebaut, Thomas Stuke und Cornelia Hildebrandt/Pál Tóth. Coda, Theologe, Philosoph und Gründungspräsident von Sophia, der Universität der Fokolar-Bewegung nahe Florenz, liefert in *Toward a Culture of Encounter*



(53–64) theologische Grundreflexionen über eine christlich geprägte Kultur des Dialogs, die zugleich Züge eines Manifests tragen. Coda greift Papst Franziskus' Forderung nach einem neuen kulturellen Paradigma auf und verankert diese im Konzept der Weggemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger Jesu. Jesus habe mit seinem Handeln eine neue Kultur des Miteinanders in Gang gesetzt, eine Kultur der Brüderlichkeit, in der Gottes- und Nächstenliebe untrennbar verschränkt sind (vgl. 54–55). Zurückgreifend auf Henri Bergsons Unterscheidung von statischen und dynamischen Religionen, sieht Coda in der brüderlichen Weggemeinschaft die prophetisch-ansteckende Dimension dynamischer Religionen verwirklicht (55–56). Die theologische Antwort auf die Krise der Gegenwart findet Coda in einer dynamischen Beziehung, wie sie Jesus in seinem Verhältnis zu Gott/Abbà realisiert. Diese Beziehung wirkt transformierend ein auf die „sphere of interpersonal communication based on freedom, justice, reciprocity, and solidarity“ (59). Besonders hervorzuheben sind Codas Reflexionen auf die Notwendigkeit gewaltfreien Denkens, in denen er auf Lévinas rekurriert. Eine neue Kultur des Denkens, getragen von Barmherzigkeit, Aufmerksamkeit und gegenseitiger Anerkennung in aller möglicher Differenz, kann die Gewalt überwinden (vgl. bes. 63). Bernhard Callebaerts *To the Roots of Transversal Dialogue* (65–72) ist persönlicher Erfahrungsbericht und Grußwort an die Teilnehmer:innen der Summer School zugleich. Thomas Stuke bietet in *Experiencing „Otherness“* theoretische Grundlagen des christlich-marxistischen Dialogs in DIALOP, u. a. mit Rückgriff auf Lacan. Dieser Beitrag nimmt eine zentrale Stellung ein, da er den nie abgeschlossenen Prozesscharakter eines transformativen Dialogs reflektiert. „Dialogue is a deeply based attitude, that can be learned and cultivated; therefore it must be taught, rethought, and renewed in ongoing dialogical processes.“ (83). Stuke verbindet

dies am Ende mit der kenotischen Spiritualität der Fokolar-Bewegung, der Stille, der Eröffnung eines Raums für den Anderen als notwendiger Voraussetzung des Dialogs (vgl. 85). Der finale Beitrag dieses Abschnitts von Cornelia Hildebrandt, stv. Direktorin der Rosa-Luxemburg-Stiftung, und Pál Tóth, Lehrender an der Sophia University, ist einer der Schlüsseltexte des Bandes. Unter dem Titel *Naming the World in order to Change It* (87–111) führen beide in die Grundlagen des erneuerten christlich-marxistischen Dialogs im 21. Jahrhundert ein. Wesentlich ist ihnen die Unterscheidung Diskussion – Dialog (vgl. bes. 89–91). Während eine Diskussion hierarchisch strukturiert ist und auf einen Sieg über den Anderen angelegt ist, basiert Dialog auf einer Kultur des Miteinanders, des wechselseitigen Lernens, einer Multiperspektivität und dem Streben nach gegenseitigem Verständnis. Wichtig ist den beiden Autor:innen Paulo Freires Dialogkonzept, das die Prägung der Dialogpartner durch unterschiedliche Kategoriensysteme bewusst zu machen versucht. Wie wir die Welt wahrnehmen und benennen, beeinflusst zutiefst unsere Ansätze und Möglichkeiten des Wandels. Der marxistisch-christliche Dialog ist notwendig, und darin wird eine Grundmotivation des gesamten Bandes sichtbar, weil die Welt gefangen ist im neoliberalen Paradigma und zunehmend in die Hände autoritärer Herrscher gerät (vgl. 95). Demgegenüber will der christlich-marxistische Dialogprozess die Stimmen der Straßen stärken, die sich diesem Trend widersetzen: „Christian-Marxist dialogue is meant to strengthen those committed to defending an open, pluralistic society, a society of solidarity“ (97). Als konkreten Brückentext des Dialogs blicken beide aus christlicher und marxistischer Perspektive auf das Magnificat (102–110), wobei Tóth insbesondere die Bedeutung für die Fokolar-Bewegung hervorhebt. Für Chiara Lubich sei das Magnificat Ausdruck des christlichen Lebens per se, Maria die Realisierung

des Christseins schlechthin und Ausgangspunkt einer sozialen Transformation der Welt (vgl. 108).

Abschnitt III „Towards a Participative Europe“ sammelt Beiträge, die zwischen Anklageschrift und wissenschaftlicher Reflexion auf ein gemeinsames Europa schwanken. Insbesondere die Texte von Michael Löwy (149–152) und Luciana Castellina (152–162) sind primär Klage- und Streitschriften wider die EU als antidemokratisch-oligarchische Struktur. Wohltuend differenziert wirkt im Vergleich dazu Léonce Bekemans *(Re)Thinking Europe* (115–136), der sich im Bewusstsein des komplexen europäischen Integrationsprozesses, seinen Höhen und Tiefen, für Europa als Wertegemeinschaft ausspricht (vgl. bes. 129 ff.) – „a community with a vision, mission and responsibility“ (130), wie sie auch Robert Schuman vorgeschwebt sei. Dies ist für Bekemans nur möglich durch einen intensiven Bildungs- und Erziehungsprozess auf europäischer Ebene. Ein Europa, das bloß auf wirtschaftlicher Integration aufbaut, wird keine Zukunft haben. Politik, insbesondere eine tragfähige Europapolitik, braucht eine Vision, die Menschen mitreißt.

Als höchst inspirierend erweist sich Spyros Syropoulos' Auseinandersetzung mit dem Konzept der Einheit bei Alexander dem Großen (*Where Europe Comes from*, 137–148). Syropoulos vertritt die These, dass die gegenwärtige europäische Politik der Einheit wesentliche Punkte der alexandrinischen Einheitspolitik wiederholt, insbesondere den Versuch, Einheit über gemeinsame Sprache, Währung und Traditionen zu stiften. Der kleine Text *The Secular State as a Religious Necessity* (163–173) von Adnane Mokrani verdient besondere Aufmerksamkeit, da der Autor hier aus muslimisch-theologischer Perspektive eine klare Legitimierung des säkularen Staates liefert – kurz, prägnant, überzeugend. Der Abschnitt wird beschlossen mit einer Einführung Alberto Lo Prestis in das komplizierte Verhältnis von Katholizismus und Demokratie unter



dem Titel *Democracy, Christianity and Pluralism* (173–183). Der kleine Überblickstext weist hin auf die Pluralität katholischer Reflexionen zur Demokratie, macht aber auch einige Kernpunkte fest, wie die zentrale Rolle des Gemeinwohls als höchstem Ziel politischen Handelns oder die Kritik gegenüber exklusivistisch-elitärer politischer Macht, die sich der Partizipation widersetzt. Lo Presti ist kritisch gegenüber den Demokratietheorien von Rawls und Habermas, da beiden aus katholischer Perspektive ein fester ethischer Rahmen fehle (vgl. 180–181), der den Diskurs begrenzt. Katholische Ethik fordert aus Lo Prestis Perspektive eine Demokratie basierend auf globaler Solidarität, die sich zugleich zum ethisch-religiösen Pluralismus bekennt (181).

Der Band wird beschlossen mit dem Abschnitt IV „A Future of Shared Values“, in dem Zukunftsperspektiven für Europa als Wertegemeinschaft aufgezeigt werden sollen. Wiederum ist der Charakter der Beiträge sehr divers. Den Auftakt macht ein weiterer Text Karl Baiers, nun eine marxistische Auseinandersetzung mit dem Neoliberalismus (*Conceiving a New World in the Twilight of Neoliberalism*, 187–202) in seiner Zuspitzung als Überwachungs-kapitalismus („surveillance capitalism, 190–191). Die Krise des Anthropozäns erfordere eine „universalist and cosmopolitan ethic that the worldwide movement of the youth is calling for“ (188). Baiers Beitrag zeichnet sich aus durch einen selbstkritischen Blick auf die Leistungsfähigkeit marxistischen Denkens, aber auch sein historisches Scheitern. Seine Vision ist ein ökologischer Wohlfahrtsstaat (vgl. 200), wobei er sich auf die Analysen von Papst Franziskus in *Laudato Si'* und den dortigen Ruf nach einer radikalen öko-sozialen Wende beruft.

Existenziell bereichernd ist der Beitrag von Javier A.B. Maldonado, der aus seiner politischen Praxis in Bogotá während der COVID-19-Pandemie berichtet (*What does it Mean to Govern in the Times of Covid-19?*, 231–

242). Der Autor zeigt, wie die Pandemie ein völliges Umdenken im politischen Handeln erfordert, hin zu einer Politik der Fürsorge, die verwurzelt ist in der Empathie mit den Leidenden. Zugleich aber mahnt Maldonado diese Empathie auch für die politischen Handelnden ein, die selbst von der Wucht der Pandemie oft überfordert sind, aber ihr Bestes versuchen. „We all become politicians when we leave ourselves to embrace the pain in the other (person or people)“ (241). Ein höchst notwendiger, berührender Text, der die Polarisierung zwischen Politik und Gesellschaft wohlthuend überwindet. Petra Steinmair-Pösel/Michael Brie treten in *Commons – Our Common Ground?* (203–227) als katholische Sozialethikerin und sozialistischer Philosoph in einen Dialog über „commons“ als mögliche gemeinsame Basis zwischen Katholiken und Sozialisten. Dieser im letzten Abschnitt versteckte Beitrag greift den Titel des Gesamtbandes auf, der bis dahin weitgehend ungeklärt geblieben ist. Was sind eigentlich „commons“ und wie werden sie in den gegenwärtigen katholischen und sozialistischen Debatten aufgegriffen?

„Europe as a Common“ gibt Einblick in einen seit vielen Jahren auf persönlicher und nun auch institutioneller Ebene geführten Dialog zwischen katholischen Denkerinnen und Denkern, v. a. aus der Fokolar-Bewegung, und Vertreterinnen und Vertretern der europäischen Linken. DIALOP erscheint als Herzensprojekt aller Beteiligten, die sich auf ihre je eigene Weise für ein neues Miteinander in Europa einsetzen, jenseits eines von ihnen festgestellten entgleisten Kapitalismus, Neoliberalismus und zunehmenden Autoritarismus. Bereits das Faktum, dass sich hier Menschen aus sich über Jahrzehnte hindurch feindlich gegenüberstehenden Gemeinschaften miteinander auf den Weg machen, ist höchst beeindruckend. Nur in der Überwindung gewaltsamer Polarisierung bei bleiben der Aufmerksamkeit für mögliche Dif-

ferenzen kann es eine Zukunft geben, so der Grundtenor.

Der Sammelband selbst weist hingegen einige Schwächen auf, die nicht übersehen werden können. Mit großem Bedauern ist eine gewisse Nachlässigkeit bei der Zitation festzustellen. Die Zitate sind nicht einheitlich, teilweise unvollständig oder gar falsch (z. B. S. 65 oder S. 87). Wörtliche Zitate sind oft nicht als solche erkennbar (z. B. S. 35). Das macht die Arbeit mit dem Buch sehr schwierig. Auch das Fehlen eines Autor:innen-Verzeichnisses oder zumindest durchgängiger Hinweise auf die Herkunft dieser in den Fußnoten ist zu bemängeln. Eine größere redaktionelle Sorgfalt hätte dem Werk gutgetan.

Es wäre wünschenswert gewesen, an den Beginn des Bandes eine Auseinandersetzung mit dem konkreten weltanschaulichen Hintergrund der Dialogpartner zu stellen. Was ist unter „europäischer Linke“ zu verstehen, wie verhält sich diese zu Kommunismus, Marxismus, Sozialismus? Walter Baier lässt in seinem Anfangsbeitrag eine Distanzierung zum Stalinismus erkennen, der auch österreichische Kommunisten ermordet habe. Aber wie verhält sich die europäische Linke zu heutigen Kommunismen, etwa in Nordkorea, China und andernorts? Ähnliches gilt für die christlichen Partner im Dialog. Es klingt durch, dass die Fokolar-Bewegung wesentliche Trägerin von DIALOP ist, insbesondere wenn die Autor:innen ausführlich auf Chiara Lubich eingehen. Doch es wäre höchst angebracht, genauer zu reflektieren und klar zu stellen, inwieweit genau diese Form der kenotisch-marianischen Spiritualität mit ihrem Fokus auf die Einheit in Pluralität zu einem vertieften Dialog beitragen kann. Wie die einzelnen Beiträge und Erfahrungen des sozialen Engagements der Fokolarini weltweit bezeugen, tut sie das, doch das muss auch transparent kommuniziert werden. Zu bedauern ist auch, dass dem Band eine ausgiebige Diskussion