

# DIE NEUE ORDNUNG

begründet von Laurentius Siemer OP  
und Eberhard Welty OP

---

Nr. 5/2010      Oktober      64. Jahrgang

---

## Editorial

*Wolfgang Ockenfels,*  
Nach der Krise – vor der Krise 322

*Karl-Heinz Nusser:* Tod als Tabu 324

*Clemens Breuer,* Lebensschutz  
und Demokratie 334

*Christoph Goldt,* Die Europapolitik des  
Heiligen Stuhls 343

*Hans-Peter Raddatz,* Allahs Sittengesetz.  
II. Das Sein in der modernen Wertschöpfung 355

## Bericht und Gespräch

*Henry Krause,* Der antikatholische Affekt  
und seine Macher 370

*Christoph Böhr,* Menschenwürde –  
ihre Begründung und Geltung 375

*Ludwig Watzal,* Politische Bildung und  
Grundgesetz 380

*Stefan Hartmann,* Katholische deutsche  
Intellektuelle 384

**Besprechungen** 393

Herausgeber:  
Institut für  
Gesellschaftswissenschaften  
Walberberg e.V.

Redaktion:  
Wolfgang Ockenfels OP (verantw.)  
Wolfgang Hariolf Spindler OP  
Bernd Kettern

Redaktionsbeirat:  
Stefan Heid  
Martin Lohmann  
Andreas Püttmann  
Herbert B. Schmidt  
Manfred Spieker  
Horst Schröder

Redaktionsassistentz:  
Andrea Wieland und Hildegard Schramm

Druck und Vertrieb:  
Verlag Franz Schmitt, Postf. 1831  
53708 Siegburg  
Tel.: 02241/64039 – Fax: 53891

Die Neue Ordnung erscheint alle  
2 Monate

Bezug direkt vom Institut  
oder durch alle Buchhandlungen

Jahresabonnement: 25,- €

Einzelheft 5,- €

zzgl. Versandkosten

ISSN 09 32 – 76 65

Bankverbindung:  
Deutsche Bank, Bonn  
Konto-Nr.: 0575670  
(BLZ 380 700 59)

Anschrift der  
Redaktion und des Instituts:  
Simrockstr. 19  
D-53113 Bonn  
e-mail: ifgwb@t-online.de  
Tel.: 0228/21 68 52  
Fax: 0228/22 02 44

Unverlangt eingesandte Manuskripte und  
Bücher werden nicht zurückgesandt.  
Verlag und Redaktion übernehmen keine  
Haftung

Namentlich gekennzeichnete Artikel  
geben nicht unbedingt  
die Meinung der Redaktion wieder.  
Nachdruck, elektronische oder photome-  
chanische Vervielfältigung nur mit  
Genehmigung der Redaktion

<http://www.die-neue-ordnung.de>

## Editorial

### Nach der Krise – vor der Krise

Aus der Bibel kennen wir den naturalen Rhythmus von sieben mageren und sieben fetten Jahren. Auch die Erfahrung mit der modernen Wirtschaftswelt scheint die ewige Wiederkehr eines Konjunkturzyklus zu bestätigen, der sich aber nicht auf die geheiligte Zahl sieben festlegen läßt und sich überdies verlässlicher Berechnung entzieht. Diese Unberechenbarkeit ist eine Frechheit, die sich der Geschichtsverlauf gegenüber den politökonomischen Technokraten herausnimmt. Mit den Konjunkturen und Strukturen wird man einfach nicht fertig. Wegen der „Imponderabilien“, hätte *Bismarck* gesagt. Und der war eher ein preußischer Staatssozialist als ein liberaler Kapitalist.

Ob Sozialist oder Kapitalist, beide Typen kamen und kommen ohne Staatsverschuldung nicht zurande, wenn sie Investitionen für eine „gedeihliche Zukunft“, ob durch militärische Aufrüstung oder Industriepolitik, tätigen. Dafür gibt es ja schließlich private Banken und das staatliche Geldmonopol. Mit denen läßt sich prächtig „Zukunft gestalten“: Wenn man nur wüßte, wie diese Zukunft aussehen sollte. Und wie sie tatsächlich aussehen wird, wenn man so weitermacht.

Immer noch, Gott sei Dank, unterscheidet sich das persönlich verantwortliche „bürgerliche“ Verhalten von dem des öffentlichen Zugriffs auf eine Zukunft, für die kein demokratischer Politiker persönlich haften will. Aber es gibt ihn noch, den treu sorgenden Familienvater und verantwortlichen Eigentumsunternehmer (die weibliche Form ist eingeschlossen), der in fetten Zeiten vorsorgt, um in mageren wenigstens überleben zu können, ohne von staatlichen Subsidien abhängig zu sein. Zugegeben: eine aussterbende Gattung, die sich nicht durch finanzielle Anreize des Staates korrumpieren läßt. Vielen Privaten, die sich in ihrer Konsum- und Expansionsgier nicht zügeln können, weil sie ihre Schulden nicht „bedienen“ können, droht der Offenbarungseid, der unserem Staat ein-stweilen (wie lange noch?) erspart bleibt.

Diese Drohung wirkt leider nicht mehr auf die Inhaber der Staatsgewalt, egal wie sie sich parteipolitisch zusammensetzt. Es soll Zeiten unter *Adenauer* gegeben haben, in denen der Staat wie ein guter Hausvater Vorräte für magere Zeiten ansammelte. *Fritz Schäffers* „Juliusturm“ ragt aus einer versunkenen Welt hervor und ist nun bei Wikipedia als symbolisches Relikt zu bestaunen. Hier erfährt man ganz nebenbei, daß die acht Milliarden Mark, die der Finanzminister *Schäffer* damals ansparte, „nach heutigem Wert“ ca. 35 Milliarden Euro ausmachen. Der Zusammenhang von Wertewandel und Inflation, von geistig-moralischen und finanziellen Werten bedarf einer Klärung, soviel ist wenigstens sicher.

Seit *Helmut Schmidt*, dem immer noch unermüdlichen Weltökonom, gehört die Schuldenmacherei zur deutschen Staatsräson. Sie erinnert an das „deficit spending“ des *J. M. Keynes*, auf den sich heute immer noch, aber mißbräuchlich, die politisch-ökonomischen Wunderheiler berufen, wenn sie ihr schuldenfinanzier-

tes Wachstum betreiben. Jetzt mehren sich die Zweifel, ob permanentes Wirtschaftswachstum notwendig zur Marktwirtschaft vulgo Kapitalismus gehört - und ob es ausgerechnet der Staat zu garantieren habe. Der Staat verdirbt die guten Sitten seiner Bürger. Wer ihm nacheifert, landet im Schuldenturm. Oder bei der Schuldenberatung einer Nanny im Fernsehen.

Nach der Krise ist vor der Krise. Auf diese bange Prognose stellen sich viele Zeitgenossen derzeit ein. Denn die Ereignisse der letzten Jahre sind noch längst nicht abgeschlossen und ausgestanden. Kommt nach der Finanz- und Wirtschaftskrise eine übergreifende Währungs- und Schuldenkrise der Staaten? Diese Frage überschreitet bei weitem den nationalen Horizont eines *Thilo Sarrazin*. „Deutschland schafft sich ab“ ist gewiß eine beachtenswerte These, die den „Migrationshintergrund“ auszuleuchten versucht. Aber ob die Deutschen als Volk und Kulturträger aussterben, ob sie überhaupt noch an einer eigenen wettbewerbsfähigen „Volks“-Wirtschaft interessiert sind, müssen vor allem die Deutschen mit sich selber ausmachen. Und mit jenen, die als weniger produktive Migranten im Hintergrund stehen, aus welchen Gründen auch immer.

Aber eine weltbewegende, die katholische Soziallehre betreffende Ordnungsfrage ist das nicht. Völker kommen und gehen im Lauf der Jahrhunderte – und sie vermischen sich. Die Weltgeschichte hat den eingeborenen Deutschen keine ewige Bestandsgarantie verheißen. Es gibt kein Naturrecht, keinen nationalen Anspruch auf ewiges Wachstum in einem paradiesischen Wohlfahrtsstaat. Die *Ludwig Erhard*'sche Verheißung „Wohlstand für alle“ setzte noch die Geltung von Werten und Tugenden („Maßhalten“) voraus, die heute bei uns kaum noch im Umlauf sind. So könnte die Wohlstandsverheißung jetzt auch mal in anderen, bisher darbenenden Erdteilen in Erfüllung gehen. Ist das etwa ungerecht? Geht es unter dem Aspekt der Leistungsgerechtigkeit mit rechten Dingen zu, wenn vor-malige Hungerleider nun in den Wohlstand aufrücken und „uns“ überflügeln?

Anscheinend wirtschaften die alten Industrienationen zunehmend ab – und neue Wettbewerber betreten die Weltwirtschaftsbühne. Hier wird unsere Aufmerksamkeit auf eine globale Wirtschaftsordnung gelenkt, die eine universale Geltung beanspruchen kann. Soll das der notorisch krisenanfällige „Kapitalismus“ sein? Als Finanzfachmann hätte *Sarrazin* vielleicht besser ein Buch schreiben sollen mit dem warnenden Titel „Der Kapitalismus schafft sich ab“. Noch besser unter dem Titel der Zukunftsfrage: „Was kommt nach dem Kapitalismus?“

Auf diese Frage erhielt ich von einem internationalistischen Nationalökonom die Antwort: „Natürlich der Kapitalismus!“ Nach wie vor scheinen diese Leute keine blasse Ahnung zu haben von dem, was im *ethischen* Sinne „natürlich“ ist - und was ordnungspolitisch sein *sollte*. Dazu gehört nämlich die Unterscheidung der Geister, die Unterscheidung zwischen realen und nominalen Werten und Wertbegriffen. Schön wäre es ja, wenn es eine ethisch akzentuierte soziale Marktwirtschaft im Weltmaßstab geben könnte, für die *Benedikt XVI.* plädiert. Aber dazu müßten wir sie erst einmal bei uns neu entdecken. Einschließlich einer Politik, die auch das Migrations- und Integrationsproblem zu lösen sucht.

Wolfgang Ockenfels

Karl-Heinz Nusser

## Tod als Tabu

### 1. Die Bedrohung durch den Tod und der Rationalismus<sup>1</sup>

Was ist der Gegenstand bei der Erkenntnis des „Todes“? Steht dieser dem Erkennenden als Objekt gegenüber oder betrifft er diesen in direkter, wenn auch in diffus-abgeblendeter Weise, sodaß *Karl Rahner* vom „Verhülltsein des Todes“<sup>2</sup> sprechen konnte. Klarer wird die Sache, wenn man die objektiv beobachtbaren Zustände des Sterbens und des Totseins vom Tod unterscheidet. Diese – und nicht der Tod – sind empirisch beobachtbar. Bei der Deutung des Todes haben denn auch die Meinungen und Haltungen der Individuen und Gesellschaften ein großes Feld. Die subjektive Reaktion eines jeden von uns auf das Betroffensein vom Tod ist die Wurzel für die unterschiedlichen Haltungen ihm gegenüber. Gehört er zum Sinn des Lebens hinzu oder vernichtet er eine von uns in Anspruch genommene Autonomie, über den eigenen Lebensplan selbst zu verfügen?

Und schließlich gesamtgesellschaftlich gesehen, ist er nicht ein Störenfried, der das Wirken des Menschen innerhalb der Systeme der Produktion und bürokratischen Lebensplanung durcheinanderbringt? Der Tod muß ausgegrenzt, das Sprechen über ihn tabuisiert werden, obgleich sich doch erst über ihn und in Konfrontation mit ihm der ganze Lebenssinn des Menschen zeigt. Das Wort und der Begriff „tabu“ haben denn auch in unserem Thema den Doppelsinn von Ausgrenzung und Verbot und den von Heiligem, das nicht verletzt werden soll.

Nicht von ungefähr sucht die moderne Thanatologie<sup>3</sup> ihren Zugang zum Phänomen Tod über die Biologie und eine naturwissenschaftlich verengte Medizin. Der Tod als Frage, als ethische Haltung des Menschen wird ausgeblendet und eine scheinbar sichere Grundlage für dessen Untersuchung erreicht. Wir werden darin geschult, uns von außen anzuschauen; dadurch wird die seelische Erfahrung nicht nur verändert, sondern auch verdrängt.<sup>4</sup>

Der wissenschaftlich verobjektivierte Mensch ist der Mensch ohne Seele.<sup>5</sup> Der Tod des Menschen ist dann als seine Auflösung in materielle Elemente zu begreifen. Am Ende scheint dann unsere totale Vernichtung zu stehen. Dieses nur schwer erträgliche Ende des Menschen fordert die Tabuisierung des Todes. Über Tod und Sterben soll nicht öffentlich gesprochen werden, was aber nicht hindert, daß jeder schließlich doch dem Tod ausgeliefert ist und sterben muß. Das Tabu des individuellen Selbstschutzes schützt uns um den Preis des Verlustes des gemeinsamen Handelns. Beraubt der in der Familie erlebbaren gemeinsamen Erfahrung des Sterbens, wird dieses zum einsamen Widerfahrnis des an Schläuchen hängenden Menschen. Vorstellungen vom Tode und die zugehörigen Rituale werden nicht mehr zu einem Moment der Vergesellschaftung, weil „die Le-

benden es schwer finden“, wie *Norbert Elias* bemerkt, „sich mit den Sterbenden zu identifizieren“<sup>6</sup>.

Der Tod ist eine allgemeine Bedrohung der Lebenden, aber er verbindet die Menschen nicht mehr in einer produktiven Abwehr. Er wird zum Tabu, weil die religiöse Sinndeutung ausgeblendet wurde. Der von *Nietzsche* verkündete „Tod Gottes“ hat den Menschen die Todesangst nicht genommen. An die Stelle Gottes ist der Totalitätsanspruch der Wissenschaft und ihr Herrschaftswissen getreten, zu dessen Auswirkungen der medikalisierte Prozeß des Sterbens (*Ivan Illich*) mit seiner unsozialen Auswirkung des vereinsamten Sterbens gehört. In Verbindung damit steht die in den USA und Europa zu beobachtende Entwicklung, die auf eine autonome Person zielt, in ihrer Wirkung aber in deren Entwürdigung umschlägt. Die Selbstbestimmung der autonomen Person besteht dann darin, von einem Mitmenschen, bzw. vom Staat die Beihilfe zur eigenen Tötung zu verlangen

## 2. Die Möglichkeit übergreifender Sinnggebung

Als Organismus ist der Mensch auf eine Verwirklichung in der Zeit angelegt, aber durch seine Seele kann er, wie *Aristoteles* sagt, „gewissermaßen alles sein“. Er kann endliches und unendliches Leben denken, wobei er weiß, daß sein Leben endlich ist und er sterben muß. Der Tod ist für den Menschen die Frage nach dem Tod. Ist der Tod die Auflösung des Menschen ins Nichts, oder verweist das vor dem Tod gelebte Leben auf einen Sinn über den Tod hinaus? Eine übergreifende Sinnggebung des Lebens, zu der auch der Tod gehört, darf sich nicht auf das rein naturwissenschaftliche Wissen vom Ende biologischer Lebensprozesse beschränken. Wir können unseren Tod mit einem Leben danach denken, aber das Wissen, das wir dabei haben, gehört nicht in den Bereich des naturwissenschaftlichen Verfügungswissens, das sich auf empirische Sachverhalte richtet. Da der Tod die Negation alles Verfügungswissens ist, wird er als intersubjektiv nicht erkennbarer Sachverhalt zu einem rein privaten Ereignis und aus der öffentlichen Kommunikation gemeinhin ausgeschlossen.

## 3. Die Herrschaft des Verfügungswissens

Die Einschätzung des Todes, seine Bedeutung, der Umgang des Menschen mit ihm hängen mit dem Leben, genauer mit dem Selbstverständnis des Menschen von sich als Lebewesen und als Person zusammen. Wir lösen uns nach dem Tod nicht in das Nichts auf, sondern bestehen mit einem Kern unserer selbst, in der Geistseele, weiter. Das Christentum lehrt, daß Gott unser jetziges Leben bewahrt und vollendet. Diese Lebenswahrheit wird jedoch in der Moderne verdrängt. Bereits *Max Weber* hat darauf hingewiesen, daß in der Moderne die technologische Produktion und die Bürokratie zum alleinigen Träger von Sinn werden. Der moderne Mensch funktioniert in den Systemen der Produktion und der Bürokratie. Die gesellschaftlichen Nutzenerwartungen an diese Systeme haben zur Folge, daß die symbolischen Handlungen, die dem Tod eines Menschen gelten, auf ein Minimum, eben auf das Private, begrenzt werden müssen.<sup>7</sup> In der Gegenwart

lassen sich verschiedene Prozesse der Reduzierung der Person, die ein Leib-Seele-Verhältnis ist, auf technische Reproduzierbarkeit beobachten. Wissensfortschritt und technischer Fortschritt entstammen dem Verfügungswissen. Spektakulär ist der Fortschritt und die Erwartungen an ihn in den Bereichen der Genforschung. Die empirische Erfassung des menschlichen Körpers schreitet auf den verschiedenen Feldern der Forschung rasant voran, die Möglichkeit eines anderen Wissens, zu dem auch das natürliche und spontane Wissen vom Tod gehört, wird verdrängt, der Tod wird damit ein Tabu. Zwar kann man die wissenschaftliche Erforschung eines Lebewesens methodisch rein hypothetisch auffassen, wie das *Popper* vorgeschlagen hat, im Alltagsverständnis der Lebenswelt hat dieses Verfahren jedoch eine Reduktion des Lebewesens auf dessen Materie zur Folge. Für die sehr erfolgreiche Kartierung des menschlichen Genoms ist die Seele nicht wichtig. Das Gleiche gilt für die Hirnforschung. Die Seele verschwindet bei ihr in den Ganglien und Synapsen unseres Gehirns, die für die Hirnforscher die Struktur unseres Geistes und unseres freien Willens enthalten. Sie verschwindet im elektronischen Datenchip, der die Speicherung und Schnellerfassung äußerer Identitätsmerkmale einer Person ermöglicht. Die Seele wird gezeugnet im menschlichen embryonalen Frühstadium durch ihre Reduktion auf einen Zellhaufen. Die Seele wird verdrängt durch die Einfluß der sich als Science begreifenden Medizin, die den von allen Schmerzen und Krankheiten befreiten Patienten konzipiert.<sup>8</sup> Die menschliche Geistseele wird ausgeblendet, wenn Ethiker den Menschenaffen menschliche Würde zusprechen wollen.

Die Technologie der Bio-Macht, von *Michel Foucault* als „Regulierungsmacht“ des modernen Umgangs mit dem Menschen als Lebewesen diagnostiziert,<sup>9</sup> bereitet das biologische Substrat des Menschen für nützliche Zugriffe und therapeutische Absichten auf, all dies aber unter impliziter Reduktion und Absehung von der Seele. All diese Phänomene verstärken die bereits vollzogene Reduktion der geistigen Seele und die Vorherrschaft des Verfügungswissens, das den Tod ausgrenzen muß. Indem der Tod heutzutage keine herausragende Zeremonie mehr ist, an der die Familien, Freunde und Bekannte teilnehmen, ist er zur „allerprivatesten und verschämtesten Sache der Welt“ geworden.<sup>10</sup> In der Konzeption der Medizin als Science ist der Tod dem noch mangelhaften Zustand der Zellforschung geschuldet, die die menschliche Maschine nur ungenügend korrigieren kann, um das Leben zu verbessern und zu verlängern. Der Tod wird aus dieser Perspektive zum Endpunkt der wissenschaftlichen Macht, zu ihrem Debakel, das verschwiegen werden muß. Entblößt aller Hoffnungen auf ein „Danach“ des Todes, wartet der moderne Mensch auf den herannahenden Tod. Das abstrakte Wissen über das Sterbenmüssen verwandelt sich in dieser Situation in die rational nicht bewältigbare Todesangst, bei der nur noch die Flucht in intensivstationäre Apparaturen zu helfen scheint.

#### 4. Der Tod als Grenze unendlicher Lust

Mit der modernen Lebensform ist das Versprechen unbegrenzten Fortschrittes und unbegrenzt steigerbarer Lust verbunden. Die moderne *Nietzsche*-Adaption:

„There`s probably no God. Now stopp worrying and enjoy your Life“<sup>11</sup>, verfängt nur solange, bis der Tod vor der Türe steht. Der Tod ist eine Grenze des Lebens und er begrenzt unser Glücksstreben, das, wie *Thomas Hobbes* es sieht und unser Verständnis geprägt hat, rastlos ist und von Begierde zu Begierde fortschreitet. In der Perspektive des *business* ist der Tod die *deadline* aller Vorgänge. Geschäfte, die noch nicht abgeschlossen worden waren, werden unvollendet bleiben.<sup>12</sup> Die Konjunktur, das Wachstum und der Umsatz sind die Pulsadern der modernen Industrienationen. Es gibt eine Weichenstellung der Moderne, ab der das Leben vorrangig als Begierdenerfüllung und das Wirtschaften als Überflußproduktion begriffen werden. Im Geist rationaler Nützlichkeit werden Fragen nach dem Tod und dem Sinn der Todesangst überflüssig und ausgegrenzt. Das Gefangensein im „Gehäuse der Hörigkeit“, das *Max Weber* beschreibt,<sup>13</sup> entfernt die Grenzen der Lebensperspektive durch das Schwimmen im Überfluß der Warenwelt. Im Glück scheinbar endlos fortdauernden Konsums wirkt der Tod störend. In dieser Weise im selbst geschaffenen Gehäuse eingeschlossen, ist der Tod eine unerwünschte Realität, die dem universellen humanen Fortschritt entgegensteht. Der Glaube an den Fortschritt führt, wie *Max Scheler* gesehen hat, zur Leugnung des Wesens des Todes.<sup>14</sup>

## 5. Philosophische Thanatologie: Die unendliche Reflexion

*Nietzsches* Proklamation, daß Gott tot ist, hat am nachhaltigsten auf *Heidegger* gewirkt. Ihm hat er bei der Ausarbeitung von Sein und Zeit Rechnung zu tragen versucht. *Heidegger* hat diese durch die Leugnung des Urgrundes des Lebens entstandene Todesangst gespürt und versucht diese Todesangst durch einen heroischen existentialen Akt des Menschen zu beseitigen. Durch „das Vorlaufen in den Tod“ erreicht der Mensch, so lehrt *Heidegger* in „Sein und Zeit“, das „eigentliche Ganzseinkönnen“<sup>15</sup>. Dieser Versuch *Heideggers* scheitert jedoch, weil der Mensch nur die Möglichkeit des Todes imaginieren kann. Das tatsächliche Ereignis des je eigenen Todes kann der Mensch nicht vorwegnehmen. Mit *Heidegger* scheitert ein Hauptstrang der sich von der Religion angesichts der letzten Fragen emanzipierenden Philosophie der Neuzeit. Daß der Tod nicht diese herrschaftliche Rolle einnimmt, er also aus diesen Gründen nicht verdrängt werden muß, wird sofort klar, wenn man bedenkt, daß ja in der Realität bei jeder Existenz von uns nicht eine Phase unseres Nichtseins vorausgeht, sondern bereits Leben vorausgeht, das in einer guten und höchsten Form des Lebens seinen Ursprung hat. Weder vor unserer Zeit noch nach unserer Zeit herrscht der Tod. Wir müssen philosophisch anders ansetzen und eine Todesphilosophie vermeiden, die das Ganzsein des Menschen aus der heroischen Übernahme der Negativität des Todes begreift, gerade deshalb aber den Tod verdrängt und zur Vereinsamung des Menschen führt.

Wird unter der Vorgabe der Auffassung, daß wir nur unseren Körper haben und daß das Leben primär Begierdenerfüllung ist, über den Tod nachgedacht, dann erscheint der Tod als Verlust. *Thomas Nagel* und *Bernard Williams* haben uns diese Sicht nahegebracht. *Williams* stellt fest, „daß man nicht nur gerade genug, sondern mehr als genug Glückseligkeit wünschen sollte.“<sup>16</sup> Trotzdem ist es nicht

sinnvoll, ein beliebig langes Leben zu führen, wie *Williams* am Beispiel einer Frau Namens *Elina Makropoulos*, die in der Erzählung von *Karel Capek* 3342 Jahre alt ist, darlegt. Ein solchermaßen endloses Leben führt in die Paradoxie, „Wie alt man auf ewig sein mag.“<sup>17</sup> Ein solchermaßen erstarrtes Dasein ist nach *Williams* nicht wünschenswert, aber nicht, weil das menschliche Leben eine natürliche Grenze hat, sondern, weil die Bedingung des Lebens, „daß ich auch in Zukunft Wünsche habe“, nicht erfüllt werden kann.<sup>18</sup> Die wirksame Gestaltung unseres Glücks“ ist für *Williams* an den Körper gebunden; denn: „außer unserem Körper haben oder sind wir nichts.“<sup>19</sup> Ganz anders ist die Situation, wenn man mit *Ludwig Feuerbach* der Meinung ist: „Der Tod ist die ganze, die vollständige Auflösung deines ganzen und vollständigen Seins.“<sup>20</sup> Diese vollständige Auflösung „des ganzen Seins“ ist nichts anderes, als daß man sich in nichts auflöst.

Im Unterschied zum forschen Religionskritiker *Feuerbach* findet *Ernst Tugendhat* diesen Gedanken „schwer erträglich“. Und so stellt er die Frage: „Warum empfindet man es so? ... Warum schauern wir vor dem künftigen Nichtsein?“<sup>21</sup> *Tugendhat* erkennt klar, daß die herrschende Angst vor dem Tod unerträglich ist. Ist man in der Lage, dem Menschen diese Angst zu nehmen, dann kann man auch mit dem Tod unbefangen umgehen, ohne ihn im „Privatesten“ (*Michel Foucault*) verbergen zu müssen. Die Erklärung der Angst, die *Tugendhat* versucht, ist nun weniger überzeugender als diejenige von *Sokrates*, der von vornherein die Fragestellung anders angeht, in dem er den Tod als Reise versteht. *Tugendhat* rekurriert auf allgemeine Grundzüge der menschlichen Spezies: „Eine Population von Wesen, die ein Bewußtsein von ihrer Zukunft haben, würde aussterben, wenn die Individuen im allgemeinen nicht stets weiterleben wollten.“<sup>22</sup> Das Weiterlebenwollen ist eine Überlebensbedingung, und die Angst des Menschen vor dem Tod, der dieses Streben beendet, die natürliche Folge dieses Überlebensstrebens. Das Argument von *Tugendhat* gilt sicherlich allgemein von der menschlichen Gattung, biologisch betrachtet. Es läßt uns jedoch ratlos mit dem Tod, der das Ende der individuellen Selbsterhaltung ist. Wir brauchen ja eine Antwort, die die aktuelle Todesangst des Individuums zufriedenstellt. *Tugendhat* gesteht selbst, daß sich die Angst „intellektuell nicht wegargumentieren“ läßt<sup>23</sup>, wenn der Tod das schlechthinnige Ende des Menschen ist.

Mit dem Tod gelangt die Möglichkeit, Güter zu erstreben, an ein Ende. Für ein endliches Lebewesen, wie den Menschen, ist mit dem Tod dessen Selbsterhaltung am Ende. Weder die Menge der erlangbaren Güter, noch die zur Verfügung stehende Zeit ist damit unendlich. Nur das Ewige bliebe in aller zeitlichen Verschiedenheit identisch. Den Tod als Verlust zu betrachten, weil er die Möglichkeit, weitere Güter zu erlangen, ausschließt, setzt den Menschen als zeitloses ewiges Lebewesen voraus. Dem Menschen ist jedoch von Geburt an klar, daß er, wie alles Lebendige, kraft seiner Natur dem Werden und Vergehen unterliegt. Diese Einsicht wird nicht dadurch falsch, daß der Tod herannaht, sie muß vom Sterbenden nur angenommen werden. Wissenschaftliche Fiktionen eines beliebig durch Forschung verlängerbaren Lebens verstellen dem Patienten und dem Arzt die Sicht auf die Realität. Die Haltung, daß der Tod des Menschen etwas Natürliches ist und der sterbende Mensch sein Leben gewissermaßen vollendet, er-



leichtert die Aufgabe des Arztes, dem Patienten beim Sterben fachlich und menschlich beizustehen.

Das ausbleibende natürliche Verständnis des Todes, für das die Stellungnahme *Bernard Williams* nur ein Beispiel unter vielen ist, führt zur Verdrängung und zur Privatisierung. Einen totalen endgültigen Verlust kann man schwerlich gemeinsam mit anderen begehen. Die Aufgabe aktiven Handlungsspielraums führt zur Technisierung des Sterbens durch technische lebensintervenierende Maßnahmen. Die Entscheidung für die Magensonde, die ein durchschnittliches weiteres am Leben-Sein von sieben Monaten ermöglicht, ist der letzte Akt der Todesverdrängung.

## 6. Das richtige Maß der Freiheit

Der totale Anspruch der wissenschaftlichen Weltbeherrschung grenzt Seele und Tod als das schlechthin Irrationale aus der menschlichen Kommunikation aus. Wie alles Irrationale entzaubert und verdrängt das Verfügungswissen auch den Tod. Wenn er schon bar jeden Sinnes ist, so sollen die Ursachen des Todes doch erforschbar und er selbst planbar werden. Im krassen Gegensatz dazu entzieht sich der wirkliche Tod jeder Gesetzmäßigkeit. Wir wissen nur, daß er kommen wird, aber nicht wann. Dieses Nichtwissen des Eintretens des Todes gehört zu seiner Natur und begrenzt unser Handeln. Dies bedeutet, daß das schließliche Eintreten des Todes nicht in unserer Macht steht, daß der Ereignischarakter des Todes nicht durch aktive Sterbehilfe, auch nicht in der Form einer durch das Individuum wählbaren aktiven Euthanasie ausgeschaltet werden darf. Der Tod muß ein Tabu im Sinne des Unantastbaren und Heiligen bleiben, weil der Wert des Lebens inkommensurabel ist. Diejenigen, die die aktive Euthanasie im Namen der Selbstbestimmung fordern, müssen dabei die Unantastbarkeit und den inneren Wert des menschlichen Lebens aufgeben. Das menschliche Leben wäre dann nur noch rechtlich geschützt, wenn entweder die Person selbst ein Interesse am Leben hat oder andere stellvertretend für sie ein solches bekunden. *Daniel Callahan*, einer der führenden amerikanischen Ärzte, hat von einem „Amoklauf der Selbstbestimmung“ gesprochen.<sup>24</sup>

Eingangs habe ich auf den Doppelsinn des Wortes „Tabu“ verwiesen. Wenn man „Tabu“ im zweiten Aspekt des Wortsinnes versteht, bedeutet dies, daß das schließliche Eintreten des Todes nicht in unserer Macht steht, daß der Ereignischarakter des Todes nicht durch aktive Sterbehilfe, auch nicht in der Form einer durch das Individuum wählbaren Euthanasie ausgeschaltet werden dürfe.

Im Gegensatz dazu räumt *Nida-Rümelin* dem Individuum ein, seine Grenzen selbst festlegen zu dürfen. Zwar spricht er von „der Unantastbarkeit menschlichen Lebens“, erklärt es allerdings für einen Trugschluß, daraus abzuleiten, daß Abwägungen zwischen Lebenszeit und anderen Gütern, wie z. B. Schmerzfreiheit, deswegen unzulässig wären.<sup>25</sup> Nun könnte ein solches Abwägen in einem Selbstmord, der keine Hilfestellung eines anderen impliziert, resultieren, doch *Nida-Rümelin* meint mehr und behauptet, daß die „deontologische Auffassung von der Unantastbarkeit menschlichen Lebens, wie sie in unserem Rechtssystem

und unseren normativen Überzeugungen tief verankert ist, ... weder passive noch aktive Sterbehilfe moralisch“ ausschließe. Ohne es explizit zu formulieren, suggeriert diese Position, es müsse ein Recht auf einen assistierten eigenen Tod geben.

Wird ein solches Recht auf einen eigenen Tod einmal eingeräumt, so verwandelt es sich aufgrund irregeleiteter Menschenrechtsansprüche in ein absolutes. Warum sollte ein solches Recht dann auf bestimmte Situationen oder bestimmte Gruppen von Menschen beschränkt sein?<sup>26</sup> Ein solches Recht würde die Legitimität jedes Rechtsstaates und jeder Demokratie aufheben – gehört es doch zu den tiefsten Überzeugungen, daß die primäre Aufgabe des staatlichen Zusammenschlusses darin besteht, das Leben zu schützen.

Der Staat, der dazu da ist, das Dasein von Freiheitssubjekten zu schützen, kann nicht deren Beseitigung unter Berufung auf deren Freiheit erlauben. Auch die Absicht eines „selbstbestimmten Individuums“, sich selbst in die Sklaverei zu verkaufen – wie wir einmal annehmen wollen – könnte vom Staat, der die Freiheit der Bürger schützen muß, nicht akzeptiert werden. Kurzum, keiner darf dem anderen Handlungen zumuten, die gegen das menschliche Leben als unantastbares Gut gehen.

Wie vermeiden wir die Verdrängung des Todes, ohne die innere Achtung vor dem verlöschenden Leben zu verlieren? Das Denken eines „Danach“ nach dem Tod verhilft dazu, mit der Todesangst besser umzugehen. Die Haltung des *Sokrates* ist ein Beispiel dafür. Die Auferstehungshoffnung des Christentums und der Wille zum Sinn in der Logotherapie von *Viktor Frankl* sind andere Beispiele. Fragen wir zuerst, für was der platonische *Sokrates* steht.

## 7. Selbstsorge des Sokrates und Wahrheit der glaubenden Existenz

Es wäre naiv, von der Philosophie einen empirischen Existenzbeweis für die Existenz der Seele zu verlangen. Nicht in der empirischen äußeren Beobachtung, sondern im Selbstbewußtsein und im Handeln erfahren wir unsere Seele. Unser moralisches Handeln zeichnet sich durch geistige Erfahrung aus, durch das, was „jeder im Herzen trägt“ (*Max Weber*). Ganz anders das Herstellen eines handwerklichen Produkts, wie z.B. von Kleidern oder Schuhen. Jeder merkt, ob die Kleider passen und die Schuhe gut zum Laufen sind. Das ethische Handeln dagegen wird innerlich erfahren, nämlich durch die Handlungsfolge einer Harmonie der Seele und die Erfahrung des Einsseins im Handelnden. In ähnlicher Weise kann auch auf das in sich und aus sich selbst bestehende Lebensprinzip der geistigen Seele im Vergleich zu in sich selbst auflösenden materiellen Veränderungen zurückgeschlossen werden. Sie ist von sich her eine Einheit und steht im Gegensatz zu materiellen Prozessen. Wenn man dem alten Menschen das Auge eines jungen einsetzen würde, würde er sehen wie ein junger, sagt *Aristoteles* in seinen Untersuchungen über die Seele.<sup>27</sup> Von einem solchen Wissen getragen, handelt *Sokrates* in der letzten Stunde vor seinem Tod aus innerer Ruhe. *Platon* schildert dies im Dialog *Phaidon*. Für *Sokrates* fügt der Tod einen Mehrwert zum Leben hinzu. Der Tod bringt etwas völlig Neues ins Spiel, das vorher noch

nie da war. Er begreift seine Situation nach dem Todesurteil und kurz vor dessen Vollstreckung als die eines Menschen, der auf eine interessante Jenseitsreise geht, bei der er bedeutende Menschen treffen wird, die er in spannende und für ihn lehrreiche Zwiegespräche verwickeln will. Seine Freunde *Kriton*, *Simmias* und *Kebes* sind über die Geringschätzung ihres gemeinsamen Gespräches enttäuscht. *Sokrates* scheint sich vielmehr, statt über ihre Gegenwart, auf die Gespräche zu freuen, die ihn im „Danach“ erwarten. In der Selbstsorge des *Sokrates* überwiegt das jenseitige Gute, das er aufgrund der Rechtschaffenheit seines Lebens zu erlangen hofft, das Zusammensein mit den Freunden und die Angst vor dem Sterben.

Wenn wir dem Gesichtspunkt des *Michel Foucault* folgen, daß die vorteilsgeleitete „Sorge um sich selbst“ für jeden von uns den Ausschlag geben sollte, dann steht *Sokrates* vor der Aufgabe, für sich selbst zu sorgen, indem er mit der Angst vor dem Tode vernünftig umgeht und auf sie eine überzeugende Antwort gibt. Freilich kann der Mensch nach *Platons* Auffassung aus guten Gründen „der Sorge um sich selbst“ genügen; denn er kann ein Weiterleben der Seele annehmen.

Kann eine auf vernünftigen Gründen aufruhende Betrachtung des Todes den Menschen in der Phase des Sterbens helfen? Am ehesten wohl dann, wenn solche Einsichten schon während der normalen Lebenszeit eingeübt werden und man sich mit ihnen vertraut gemacht hat. Dazu gibt uns *Viktor Frankl* wertvolle Hinweise. Zu den Dimensionen unseres „In-der-Welt-Seins“ gehört neben dem tätigen Gestalten, das Erleben der Welt, sowie unser Leiden an und in ihr. Wir erleiden insofern das Sein und unser Schicksal. Das Leiden schränkt Wertmöglichkeiten ein, schafft jedoch bei einer richtigen Einstellung des Leidenden neue Wertmöglichkeiten und „den Vorstoß zu einem höchsten Sinn“. Solche Leidensfähigkeit muß sich der Mensch erst erwerben. Wer den Tod erleidet, kann ihn trotzdem dadurch bewältigen, daß er Einstellungswerte verwirklicht.<sup>28</sup> Im christlichen Glauben wird die Leere des Todes durch Gott als endgültiger Erfüllung dieser Leere ausgefüllt. Im Alten und Neuen Testament ist vom Göttlichen Geist die Rede, der alles lebendig macht und selbst unsterblich ist. Die Liebesbeziehung Gottes zu den Menschen kann aber durch den Tod nicht zerstört werden.<sup>29</sup> Aus psychotherapeutischer Sicht verweist *Viktor Frankl* auf einen in der menschlichen Existenz antreffbaren Willen zu einem letzten Sinn. Ist der Inhalt des Glaubens im strengen Sinn auch nicht wißbar, so ist er doch vom sinngläubigen Menschen her, der das ganze Gewicht seines Menschsein in die Wagschale wirft, lebbar.<sup>30</sup>

Das Ringen um den Sinn des Todes ist im Christentum – jenseits allen subjektiven Gelingens oder Misslingens in der Sterbephase – vom Glauben an die Auferstehung von Jesus Christus und dessen Versprechen an die „Glieder“ seiner Kirche getragen. Die Annahme eines Weiterbestehens der Seele ist damit jedoch nicht überflüssig. Die Fortdauer der Liebesbeziehung Gottes zu den Menschen, von der *Jürgen Moltmann* spricht, ist ihrerseits nur dann widerspruchsfrei denkbar, wenn nach dem Tod eine Seele weiter besteht.<sup>31</sup> Ein völliger Verzicht auf die Annahme eines Fortdauerns der Seele, verbunden mit der Annahme einer

völligen Neuschöpfung der Person bei der Auferstehung des Fleisches, käme einer Auslöschung der Person gleich. In der göttlichen Liebe ist die geschaffene menschliche Person als reale Differenz in der göttlichen Wesenheit gesetzt. Faßt man das Selbstbewußtsein – wie das Christentum immer gelehrt hat – als unmittelbares Wissen um den Personkern und um die Seele auf, dann ist man gegen moderne mediale Gleichsetzungen des „Ichs“ mit dem Körper gefeit.<sup>32</sup>

Ist man in dieser Weise auf das Sterben eingeübt, hat der Glaube auch einen Nutzen für den Menschen. Empirische Befunde deuten jedenfalls darauf hin, daß Menschen, die ein Leben „danach“ annehmen, leichter mit der Todesangst zurechtkommen. „Offenbar kann man auch schon in jungen Jahren“, wie *Andreas Klug* in einer empirischen Studie feststellt „den Tod akzeptieren und ihn als natürliches Ende ansehen.“<sup>33</sup>

Wenn keine lähmende Todesangst vorherrscht und der Tod sowohl vom Sterbenden als auch von seiner Umgebung nicht verdrängt wird, dann kann man mit dem Sterbenden über seinen bevorstehenden Tod sprechen - und der Sterbende erfährt jene „diskrete, verständnisvolle aufmerksame menschliche Zuwendung“<sup>34</sup>, die er in dieser Situation braucht.

### **Anmerkungen**

- 1) Eine kürzere Fassung des Artikels wurde als Impulsreferat auf der Tagung des Europäischen Forum Alpbach: Herausforderung Humanität: Medizin und Ethik in Wien am 22.10.09 vorgetragen.
- 2) Karl Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958.
- 3) Klaus Feldmann, *Tod und Gesellschaft*, Wiesbaden 2009; Frank Schiefer, *Die vielen Tode*, Berlin 2007; *Die Grenzen des menschlichen Lebens*, Hamburg 2007.
- 4) Charles Taylor macht diese Beobachtung im Anschluß an Entwicklungen im Gefolge von Descartes` Dualismus von Geist und Körper und an den modernen Prozeß der Medikalisation (Ivan Illich): Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. Main, 2007, S. 1224.
- 5) Dieser Sachverhalt wird von Robert Redeker am Wirken der Medien, in denen die Seele verloren geht, beobachtet. Das „Ich“ einer jeden Person ist nicht mehr seelische Erfahrung, sondern Körper. Dazu Robert Redeker, *Le nouveau corps de l`homme entre sport, publicité et pornographie*. *Le Monde* vom 19. 8. 2009, *Débats* S. 13. Für den Hinweis danke ich Tilo Schabert.
- 6) Norbert Elias, *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt a. Main, 1982, S. 10.
- 7) Dazu: Armin Nassehi/ Georg Weber, *Tod, Modernität und Gesellschaft*, Opladen 1989.
- 8) Anna Bergmann, *Der entseelte Patient.*, *Die moderne Medizin und der Tod*, Berlin 2004.
- 9) M. Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt 1999, S. 285.
- 10) M. Foucault, a. a. O., S. 286.
- 11) Reklameaufschrift eines Busses, der allem Anschein nach im englischen Stadtverkehr eingesetzt ist. Abbildung der FAZ vom 14.10.09 Seite L 17.
- 12) Mothersill, *Death*, in: *Life and Meaning: A Reader*, hg. von O. Hanfling, Oxford 1987, S. 83-92.
- 13) Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904), in: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* Band I, Tübingen 1920, S. 203.

- 14) Max Scheler, Tod und Fortleben, in: Werke Band 10, S 15.
- 15) Martin Heidegger, Sein und Zeit, Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode, § 46 - 53, S. 235 - 267.
- 16) Bernard Williams, Die Sache Makropoulos: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit. In: Bernard Williams, Probleme des Selbst, Stuttgart 1978, S. 140. Ferner: Thomas Nagel, Der Tod; in: Thomas Nagel, Letzte Fragen, Bodenheim 1996, S. 17-28. Eine nicht-utilitaristische Analyse des Todes findet sich bei Roger Scruton, A Political Philosophy, London 2006, Kap. 4 Dying Quietly, S. 64-78.
- 17) B. Williams, a .a. O., S. 145.
- 18) B. Williams. a. a. O. S. 148 f.
- 19) B. Williams., a. a. O., S. 160.
- 20) Ludwig Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (1830), Werke in sechs Bänden, Frankfurt/Main, S. 1975, S. 207.
- 21) Ernst Tugendhat, Unsere Angst vor dem Tod; in: Friedrich Wilhelm Graf und Heinrich Meier (Hg.), Der Tod im Leben, München 2008, S. 50.
- 22) Tugendhat, Unsere Angst vor dem Tod, a. a. O., S. 51.
- 23) Tugendhat, Unsere Angst vor dem Tod, a. a. O., S. 62.
- 24) Daniel Callahan, When Self-Determination Runs Amok in: Helga Kuhse/Peter Singer, Bioethics, Oxford 1999, S. 327-331.
- 25) Julian Nida-Rümelin, Philosophie und Lebensform, Frankfurt a. Main, 2009, S. 235.
- 26) So fragt Oliver Tolmein, Keiner stirbt für sich allein, München 2006, S. 123.
- 27) Aristoteles, Über die Seele, I, 4; 408 b 21-22; Ausgabe Horst Seidl, Hamburg 1995, S. 41.
- 28) Viktor Frankl, Der leidende Mensch, München 1990, S 322 f.
- 29) Jürgen Moltmann, Gibt es ein Leben nach dem Tod, Tonkassette Südwestrundfunk, Stuttgart 2002.
- 30) Viktor Frankl, Man`s Search for Ultimate Meaning (1985), in: Logotherapie und Existenzanalyse, München 1987, S 280.
- 31) Der Theologie Franz Böckle meint, daß die Redeweise von der „unsterblichen Seele“ zwangsläufig Mißverständnissen ausgesetzt ist. Um solche zu vermeiden spricht er davon, daß „dem personalen Geist von Gott her eine Unwiderruflichkeit“ zukomme, „die sich durch den Tod nicht einfachhin in Nichts auflöst, sondern als eine von Gott gehaltene Beziehung auch durch den Tod durchträgt.“ Dazu ist zu bemerken, daß dieser „personale Geist“, wenn er in sich besteht und der Geist des Menschen ist, der tot ist, nichts anderes als die Auffassung des Hl. Thomas von Aquin von der unsterblichen Seele ist, eine christliche Transformation des platonischen Gedankens. F. Böckle, Menschenwürdig sterben, in: Ludger Honnefelder und Günter Rager, Ärztliches Urteilen und Handeln. Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik Frankfurt a. Main, S. 315.
- 32) Auf die Auflösung der Seele in den Medien hat Robert Redeker hingewiesen; vgl. die obige Anmerkung.
- 33) Andreas Kluge, Einstellungen zum Sterben, Tod und danach, Aachen 1997, S. 214.
- 34) Jean-François Malherbe, Medizinische Ethik, Würzburg 1990, S. 185.

*Prof. Dr. Karl-Heinz Nusser lehrt Philosophie an den Universitäten in Augsburg und München.*

## Lebensschutz und Demokratie

Das menschliche Leben stellt ein schützenswertes Gut dar. Darüber besteht ein allgemeiner Konsens in der Gesellschaft. Was dies jedoch im konkreten genau zu bedeuten habe, darüber besteht seit mehreren Jahrzehnten zunehmend keine Einigkeit. Während Art. 1 Abs. 1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland, der die Menschenwürde für unantastbar erklärt, in den ersten Jahrzehnten nach dem Inkrafttreten des Gesetzes weitgehend einhellig interpretiert worden ist, änderte sich diese Situation in Bezug auf das ungeborene menschliche Leben spätestens seit den 70er Jahren. Seinen vorläufigen Abschluß fand die Gesetzgebung im Jahr 1995. Die Möglichkeit der Abtreibung in den ersten drei Monaten der Schwangerschaft wird bekräftigt. Bei einer vorgeburtlich festgestellten oder vermuteten Schädigung des Kindes kann die Abtreibung bis zum Geburtstermin vorgenommen werden. Dies wurde nicht zuletzt durch die Aufnahme der embryopathischen Indikation in die medizinische möglich.

*De facto* hat die gesetzliche Regelung zum Paragraph 218 dazu geführt, daß im Bewußtsein eines großen Teils der Bevölkerung Abtreibung in moralischer Hinsicht kein Übel (mehr) darstellt. Abtreibung wird weithin als Privatangelegenheit betrachtet, dem sich die Volksvertreter angeglichen haben. Als ein Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit kann der in den Deutschen Bundestag eingebrachte Antrag auf eine zuverlässige Zählung der Abtreibungen durch das Statistische Bundesamt genannt werden, der im Parlament nicht mehrheitsfähig und damit nicht durchsetzbar war. Lediglich bei den so genannten Spätabtreibungen konnte durch das Parlament im Frühjahr 2009 erreicht werden, daß eine dreitägige Beratungsfrist einzuhalten ist. Ebenfalls seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts stellen uns die biomedizinischen Erkenntnisse mit ihren zahlreichen neuen Anwendungsfeldern vor ethische und moralische Herausforderungen, die in vorangegangenen Zeiten nicht oder allenfalls am Rande thematisiert und einer Antwort zugeführt werden brauchten. Besonders die medizintechnischen Möglichkeiten am Lebensanfang und -ende haben dazu beigetragen, daß sich die Auffassungen über dasjenige Verhalten, das die Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens auszudrücken vermag, verschoben haben.

Im Sommer 2008 veranstaltete der langjährige Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Osnabrück, *Manfred Spieker*, eine Ringvorlesung zum Thema „Biopolitik. Probleme des Lebensschutzes in der Demokratie“. Dazu wurden Personen unterschiedlicher Professionen eingeladen. Ebenfalls kamen vier Politiker verschiedener Parteien zu Wort. Damit hatte sich *Spieker* einer Thematik angenommen, bei der er zu Recht beklagt, daß sie von seinen Fachkollegen praktisch gänzlich ignoriert wird. „Ein Gesetz, das die Abtreibung legalisiert, verstößt nicht nur gegen das Lebensrecht des Ungeborenen, sondern auch gegen das Gemeinwohl.“

**Manfred Spieker (Hrsg.): Biopolitik. Probleme des Lebensschutzes in der Demokratie, Schöningh, Paderborn 2009, 290 S.**

In seinem vorangestellt Beitrag fragt *Spieker* nach den bioethischen Grenzen der Demokratie, die für drei Klassiker der Demokratietheorie im Zentrum ihres Denkens steht: Für *John Locke*, *Montesquieu* und *Alexis de Tocqueville*. Während die Demokratie für *Locke* ihre Rechtfertigung durch den Schutz des Eigentums erzielt, plädiert *Montesquieu* entschieden für die Gewaltenteilung im Staat. Er weist mit *Tocqueville* darauf hin, daß die Demokratie nicht zur Tyrannei verkommen dürfe.

Der Sozialwissenschaftler gibt zu bedenken, daß sich die Demokratie des Grundgesetzes von Anfang an als beschränkte Demokratie verstand. Sowohl die gegenseitige Kontrolle und Balance der Staatsgewalten als auch die Anerkennung vorstaatlicher Menschenrechte wurden als Eckpfeiler des Demokratieverständnisses angesehen. Daß Menschenwürde und -rechte ursprünglich als dem Staat vorgegeben verstanden wurden, hat nicht verhindern können, daß Grenzüberschreitungen erfolgt sind, die *Spieker* deutlich anhand der Abtreibung darlegt: Das Abtreibungsstrafrecht hat sich immer mehr zu einem Abtreibungsrecht entwickelt, mit der Folge, daß seit 1974 über acht Millionen Abtreibungen vorgenommen wurden. Damit aber verwickelt sich der Staat in einen eklatanten Wertungswiderspruch. „Die Aufhebung dieses Tötungsverbotes auch noch rechtsstaatlich regeln zu wollen, ist ein Widerspruch in sich. Ein Rechtsstaat kann die Zerstörung seiner Konstitutionsbedingung nicht rechtsstaatlich regeln. Dies ist der Grund, weshalb die Debatten um die Legalisierung der Abtreibung nie an ein Ende kommen werden.“

Ein das Gemeinwohl schädigendes Verhalten liegt ebenfalls bei der Euthanasie vor. Sie verändert das Selbstverständnis der Gesundheitsberufe in ihrem Kern, da sie das Vertrauen des Patienten zum Arzt zerstört. „Der schwerkranke Patient wird vom leidenden Subjekt (...) zum Objekt, das der Gesellschaft (...) zur Last fällt.“ Dies führt schließlich dazu – so *Spieker* –, daß die Gesellschaft das Mitleid des Patienten erwartet, der sie von allen Lasten befreien könnte. Als weitere Grenzüberschreitung nennt der Sozialethiker die Assistierte Reproduktion, der grundlegenden medizintechnischen Maßnahme für zahlreiche weitere manipulative Eingriffe am Beginn des menschlichen Lebens. „Die Assistierte Reproduktion zerstört Ehe und Familie. Das zeigt nicht nur die Scheidungsrate bei Ehepaaren, die sich der künstlichen Befruchtung unterziehen und die mehr als doppelt so hoch ist wie bei anderen Ehepaaren, sondern vor allem die Möglichkeit der anonymen und auch vielfachen Elternschaft. (...) Sie macht das Kind zum Dekor seiner Eltern.“

Auf den Personbegriff geht der Philosoph *Robert Spaemann* in seinem Beitrag ein, wobei er sogleich darlegt, daß diese Bezeichnung auf das engste mit dem Begriff der Würde verbunden ist. In der Sprache von *Immanuel Kant* gesprochen: der Mensch ist Zweck an sich selbst. Defizitäre Personverständnisse finden wir dagegen bei *John Locke*, der Personalität als Bewußtseinszustand definiert und *David Hume*, der Personalität generell leugnet. Qualitativ von diesen beiden Philosophen unterschieden, weist *Spaemann* darauf hin, daß Personalität immer das Sein des Menschen betrifft und nicht seine Eigenschaft. Der Gebrauch des Wortes „Jemand“ kann nur Personen betreffen und unterscheidet sich damit wesentlich von

„etwas“. Eigenschaften können niemals das Zentrum des Personseins betreffen bzw. ausmachen. „Keine Mutter hat das Gefühl, ein Ding, ein Etwas solange durch Reden zu konditionieren, bis es anfängt, selbst zu sprechen.“

Im weiteren kann es Person nicht im Singular geben. Bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten wurde herausgestellt, daß das Personsein Gottes nur im Rahmen der Trinitätslehre möglich sein kann. Das Beziehungsgefüge der Menschen untereinander ist niemals nur etwas rein Biologisches oder Soziologisches, sondern betrifft die Identität des Menschen schlechthin, die in zeitlichen Kategorien nicht hinreichend zu beantworten ist. Das über die Zeit Hinausgehende der Personalität führt dazu, daß jeder Versuch, den Beginn des Personseins zu bestimmen, defizitär erscheinen muß. Dennoch kann festgehalten werden: „Die Gleichsetzung der Personwerdung mit der Zeugung ist (...) die Konsequenz der Unmöglichkeit, überhaupt einen Beginn der Person in der Zeit zu fixieren. Jeder, der einen späteren Zeitpunkt vorschlägt, beansprucht im Grunde mehr zu wissen als er wissen kann.“

Der Theologe *Wilfried Härle* zeichnet die Position der evangelischen Kirche nach, wobei er die Befürwortung der Verschiebung des Stichtags in Bezug auf die Verwendung von embryonalen Stammzellen durch den damaligen Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Wolfgang Huber*, kritisch betrachtet. Es wird hier eine „Wanderdüne“ eingeführt, die beliebig verschoben werden kann.

Als Mitglied des Deutschen Ethikrats verweist *Eberhard Schockenhoff* auf das Dilemma, das die Demokratie in den vergangenen Jahrzehnten in Deutschland begleitet: „Wenn sich eine Verständigung über die Grundwerte und -güter, die zu dem ethischen Minimum gehören sollen, als unmöglich erweist, drohen die moralischen Konflikte um den Schwangerschaftsabbruch, die Embryonenforschung und das Klonen die normativen Grundlagen der Rechtsgemeinschaft zu zerstören.“ Der unzureichende Schutz der Schwachen und Rechtlosen stellt eine trügerische Hoffnung dar. Demgegenüber ist es notwendig, nach „dem gemeinsamen Guten im Sinne des Gerechten, das von jedem denkbaren Standpunkt aus vernünftiger Zustimmung fähig ist“ zu suchen. Dieser Grundgedanke *Platons* muß – so *Schockenhoff* – von dem Grundsatz des „*primum nil nocere*“ (zuerst nicht schaden) bestimmt sein: „Ein moralischer Standpunkt wird (...) erst dann erreicht, wenn die Belange aller von ihren Handlungen möglicherweise Betroffenen Berücksichtigung finden.“ Es gibt einen Vorrang der Unterlassungspflichten vor den positiven Tugendpflichten. „Weil unser heutiges Dasein in einem unauflösbaren Zusammenhang mit der Tatsache steht, daß wir in unserer damaligen gefährdeten Existenzweise von unseren Eltern als eigenständige Wesen geachtet wurden und uns die zu unserer Entwicklung erforderliche Unterstützung nicht vorenthalten wurde, sind wir verpflichtet, denen dieselbe Achtung, Unterstützung und Hilfeleistung zu erweisen, die sich heute in unserer damaligen, höchst prekären Lage befinden.“

Unter der Überschrift „Verheißungen, Enttäuschungen und Tabus in der Stammzellforschung“ schildert der Präsident der Bundesärztekammer, *Jörg-Dietrich Hoppe*, unter Mitwirkung seiner Leiterin für die Rechtsabteilung, *Marlis Hübner*, die Problematik, daß in einer säkularen Rechtswelt „kulturspezifisch überzeugende Argumente und darauf basierende nationale Alleingänge nur schwer vorstellbar“ sind. Zwar referieren die Autoren die Aussage des Politikers *Hubert Hüppe*, daß es



bei der Stammzellforschung „nicht um die Verschiebung eines Datums, sondern um ‚eine Verschiebung unserer Ethik und unserer Normen‘“ geht, doch sind ihre Aussagen insgesamt wenig aussagekräftig und verbleiben auf Allgemeinplätzen. So beispielsweise die Aussage: „Ohne eine Definition des Tabu-Begriffs geben zu wollen, läßt sich feststellen, daß Tabus mit einem Begründungsdefizit behaftet sind. (...) Mit der Änderung des Stammzellgesetzes und der Stichtagsverschiebung wurden aber keine Tabus gebrochen, sondern der bestehende Kompromiß wurde fortgeschrieben.“ Der abschließende Verweis auf „das Recht auf Leben und die Menschenwürde“, der „mit anderen Grundrechten, nämlich der Forschungsfreiheit und dem Recht auf Gesundheit“, gesehen werden muß, stellt ebenfalls eine allgemeine Floskel dar.

Im Kontrast hierzu bekennt *Hubert Hüppe* gleich zu Beginn seiner Ausführungen Farbe: „Die Würde des Menschen ist einer Abwägung – etwa gegen hypothetische, für die Zukunft erhoffte Heilungschancen – nicht zugänglich.“ Gleichzeitig gibt er zu bedenken, daß sich im zehnten Jahr der Forschung mit embryonalen Stammzellen „keine der damaligen Heilungserwartungen mit menschlichen embryonalen Stammzellen bestätigt“ hat. Es gibt kein Indiz dafür, daß Erkenntnisse der embryonalen Stammzellforschung für den medizinischen Fortschritt bei adulten Stammzellen unverzichtbar seien. Hieran anknüpfend wendet sich *Priska Hinz* von der Partei „Bündnis 90/ Die Grünen“ und *Wolfgang Wodarg* von der SPD gegen eine Verschiebung der „Stichtagsregelung“ bei der Stammzellforschung. *Hinz* verweist dabei auch auf Auswüchse in Großbritannien und Spanien, Länder, in denen Frauen einen Preisnachlaß für die IVF-Behandlung bekommen, wenn sie sich zum so genannten „Egg-sharing“ bereiterklären. Gleichwohl sieht *Hinz* keinen Widerspruch darin, „gegen die verbrauchende Embryonenforschung zu sein und gleichzeitig für die Abtreibung.“ Eine bei den „Grünen“ leider nicht untypische Einstellung. *Wodarg* beklagt in Bezug auf die Biopolitik den hohen Stellenwert der finanziellen Anreize. „Es gibt seit 30 Jahren keine neuen Medikamente gegen Tuberkulose auf der Welt. Nichts. (...) Denn Tuberkulose ist eine Krankheit der armen Leute. (...) Viagra [dagegen] ist eine Goldgrube. (...) die Allokation von Forschungsmitteln fast ausschließlich dem Markt zu überlassen, führt zu gravierenden Ungerechtigkeiten und benachteiligt die mittellosen Schichten in jeder Gesellschaft, in jedem Staat der Welt.“ Vergleichbare Ungerechtigkeiten bescheinigt er dem Krankenversicherungswesen: „Das Rosinenpicken ist in der solidarischen Krankenversicherung immer noch die lohnendste Disziplin für ehrgeizige Krankenkassenmanager.“

Desweiteren kommen mehrere führende Persönlichkeiten von Lebensrechtsgruppen in Deutschland zu Wort. Der Jurist *Bernward Büchner* schildert auslösende Momente, die zur Gründung der Juristen-Vereinigung Lebensrecht vor 25 Jahren geführt haben. Die zu Lasten des Lebensschutzes des ungeborenen Kindes gehende rechtliche Entwicklung wird deutlich beklagt. Parallel dazu verlief der Verlust des Bewußtseins vom Unrecht einer vorgeburtlichen Kindstötung. In deutlichen Worten spricht die Bundesvorsitzende der Christdemokraten für das Leben (CDL), *Mechthild Löhr*, das Dilemma an, in das sich der Staat begeben hat: „Wie will ein Staat seinen Bürgern glaubwürdig vermitteln, daß der Schutz ihrer Existenz ihm

wichtigstes Staatsziel ist, wenn die Schwächsten, die Ungeborenen, ihm faktisch keines besonderen Schutzes wert sind und er ihre millionenfache Tötung nicht zu verhindern sucht?“ Parallel hierzu schildert die Bundesvorsitzende der Aktion Lebensrecht für Alle e.V., *Claudia Kaminski*, die Geschichte der Lebensrechtsvereinigung ALfA. Für alle drei Lebensrechtsbewegungen gilt ausnahmslos: Nur wer sich intensiver mit den Bemühungen dieser Gruppen beschäftigt, vermag den in vielen Fällen unermüdlichen und selbstlosen Einsatz hinreichend zu würdigen.

Von besonders aktuellem Interesse sind die Ausführungen des Palliativmediziners und Psychotherapeuten *Johann-Christoph Student* zur Patientenverfügung. Zwar stellt die Patientenverfügung „ein durchaus sinnvolles Konzept der Sicherung am Lebensende dar – wenn sie denn richtig angewandt wird“, doch ergibt sich insofern eine ernstzunehmende Problematik, da diese in der Regel in relativ gesunden Tagen aufgesetzt werden und damit eine vergangene Position widerspiegeln. Daß in Deutschland gerade einmal etwa 2,5 Prozent der Menschen eine Patientenverfügung besitzen, kann als Mißtrauensvotum gedeutet werden. „Die Patientenverfügungen (...) überfordern nicht nur diejenigen, die sie aufsetzen, sondern auch jene, an die sie sich richten.“ Befragungen und Auswertungen haben zutage gebracht, daß weniger der tatsächliche Inhalt der Verfügung das Handeln bestimmt, sondern der Sozialstatus des Kranken. Bereits vor acht Jahren warnte der damalige Bundespräsident *Johannes Rau*: „Was die Selbstbestimmung des Menschen zu stärken meint, kann ihn in Wahrheit erpreßbar machen.“

Den aktuellen Stand in der Stammzellforschung trägt der Münsteraner Zell- und Entwicklungsbiologe *Hans Schöler* vor. Nach einer Definition verschiedener Stufen von Potentialität bei Zellen, die mit fortlaufender Embryonalentwicklung abnehmen, ergibt sich für ihn ein bislang sehr ernüchterndes Gesamtbild. Während die „Erforschung des Potenzials adulter, somatischer Stammzellen (...) vor einigen Jahren durch Arbeiten Auftrieb erhalten“ hat, ist nichts Vergleichbares in Bezug auf embryonale Stammzellen zu erkennen. Das reproduktive Klonen von Säugetieren stellt sich als „sehr ineffizient“ heraus, und die wenigen geborenen Tiere zeigen zumeist Anomalien. Beim „therapeutischen“ Klonen ist nicht zu erwarten, daß es jemals eine breite Anwendung finden wird. Der Jurist *Christian Hillgruber* liefert sodann einen wichtigen ethischen Vorbehalt gegenüber der Forschung an embryonalen Stammzellen: „Niemand hat einen moralischen, geschweige denn menschenrechtlichen Anspruch darauf, daß fremdes menschliches Leben zu seinen Gunsten aufgeopfert wird, damit zu seinen Gunsten medizinischer Fortschritt erzielt werden kann.“

Im weiteren erfolgt ein lebensnaher Bericht einer Frau, die ihr Kind abgetrieben hat und dies als Bekenntnis formuliert. Die große psychische Not führte bei ihr schließlich dazu, daß sie mit zahlreichen Frauen eine Selbsthilfegruppe gründete, die ähnliches durchgemacht haben. Nicht selten – so die Erfahrungsberichte – sind es die Väter, die den Ausschlag für eine Abtreibung geben. Die Ärztin und Psychotherapeutin *Angelika Pokropp-Hippen* gibt nachfolgend diagnostische und therapeutische Angaben zu den traumatischen Erlebnissen von Frauen, die eine Abtreibung haben vornehmen lassen. Der Zusammenhang zwischen Abtreibungen und nachfolgenden depressiven bzw. psychotischen Erkrankung ist nicht zu leugnen.

„Keine Naturkatastrophe hinterläßt so verheerende Folgen in der menschlichen Seele, wie es die Traumatisierungen durch Menschen bewirken können.“ Das Schlimme bei eigenen frühen traumatischen Erlebnissen (mangelnde Wertschätzung etc.) ist, „dem Leben eines ungeborenen Kindes durch Abtreibung ein Ende zu setzen“, da die Schwangerschaft als Bedrohung erlebt wird. In therapeutischer Hinsicht geht es darum, daß in der inneren Wahrnehmung „aus dem ‚etwas‘ des Objektes der Abtreibung wieder ein ‚jemand‘ als personales Gegenüber der Frau werden [muß], welches das ungeborene Kind unbewußt auf der archetypischen Ebene immer war.“ Das Erkennen und Anerkennen der Versöhnungsbedürftigkeit mit Gott stellt eine grundlegende Voraussetzung für ein Leben jenseits der Depression dar. „Was für den menschlichen Körper gilt, gilt auch für die Familie: Ist ein Teil krank, leiden alle. (...) Eine Gesellschaft, welche es sich leistet, an jedem Werktag geschätzt fast 1.000 ungeborene Kinder zu töten, ist in ihren Wurzeln krank.“ Nach den Ausführungen von *Pokropp-Hippen* ist unmißverständlich deutlich: Es ist ein Gebot der Stunde, Männer und Frauen, die eine Abtreibung in Erwägung ziehen, über die möglichen Folgeerkrankungen umfassend aufzuklären.

### Gefahr der situativen Auslegung der Menschenwürde

Der breite Konsens in unserer Gesellschaft, daß die Demokratie die geeignetste Staatsform in einer freiheitlich orientierten Gesellschaft darstellt, beruht zum einen auf dem Mehrheitsprinzip und dem sich daraus ergebenden Grundsatz der Verfassungskonformität. Zum anderen beruht die Verteidigung der Demokratie auf der Anerkennung der Menschenwürde und der aus ihr abgeleiteten Menschenrechte, welche dem staatlichen Handeln und dem Verhalten der Individuen untereinander vorgegeben sind. Die innerstaatliche Friedensfunktion des Staates beinhaltet, daß der Staat die Grundrechte seiner Bürger – allen voran das Recht auf Leben – auf umfassende Weise gewährleistet. Diese unbedingte Anerkennung von Grundrechten stellt das ethische Fundament des weltanschaulich neutralen Staates dar. Vielfach erleben wir heute jedoch philosophische Konzepte, die einen grundlegenden Relativismus vertreten und deren Vertreter meinen, daß allein hierdurch der Demokratie zu ihrem vollen Durchbruch verholfen werden könnte. Während wir im politischen Bereich zu Recht von einem Pluralismus sprechen können und sogar müssen, wirkt sich ein ethischer Relativismus in radikaler Form – d. h. in einer Aufweichung von Grundrechten – auf die Demokratie zersetzend aus. „Der politische und kulturelle Pluralismus, der den inneren Reichtum demokratischer Gesellschaften ausmacht, darf nicht mit einem Pluralismus der moralischen Prinzipien und Grundwerte verwechselt werden, der deren Anerkennung als gleichermaßen mögliche Optionen betrachtet und sie dadurch der Gleichgültigkeit (...) ausliefert.“<sup>1</sup>

Die Aussage des Bundesverfassungsgerichts: „Die von Anfang an im menschlichen Sein angelegten potentiellen Fähigkeiten genügen, um die Menschenwürde zu begründen“<sup>2</sup>, ist eindeutig dahingehend zu verstehen, daß der Embryo im Sinne des Grundgesetzes Art. 1 Abs. 1 Mensch ist, dem Menschenwürde zukommt.<sup>3</sup> „Die Menschenwürde ist eine allem menschlichen Leben gleichermaßen eigene Qualität“<sup>4</sup>, wobei wir ihr nur gerecht werden, wenn wir den gesamten naturalen Ent-

wicklungsprozeß des Embryos – der mit der Befruchtung beginnt – dem Schutz der Menschenwürde unterstellen.<sup>5</sup>

Diese, zum damaligen Zeitpunkt weithin akzeptierten Ausführungen, wurden im Jahr 2003 durch den Bonner Juristen *Matthias Herdegen* grundlegend in Frage gestellt, als er einen Kommentar zu Artikel 1 GG formulierte. Er ging dabei besonders auf strittige bioethische Themen ein. Um den vielfach nur holzschnittartigen und in knappen Formulierungen gefaßten Kommentar von *Herdegen* zu verstehen, erscheint es sinnvoll, auf einen Artikel von ihm zurückzugreifen, den er im Jahr 2001 treffend mit dem Titel „Die Menschenwürde im Fluß des bioethischen Diskurses“ veröffentlichte.<sup>6</sup> Um keinen Zweifel an seiner Position aufkommen zu lassen, prophezeit *Herdegen* gleich zu Beginn seines Artikels, daß die Grundposition vom absoluten Schutz der Menschenwürde mit Wahrscheinlichkeit die frühesten Erscheinungsformen menschlichen Lebens, die Diskussion um die Präimplantationsdiagnostik und Stammzellenforschung nicht überdauern wird.<sup>7</sup> Zur Begründung führt er pragmatische Gründe an: Eine prozeßhafte Sichtweise am Beginn des menschlichen Lebens „erspart uns jedenfalls die ständige Errichtung und anschließende Aufgabe von Tabus sowie die Schmerzen von Tabubrüchen, wie sie uns der Positionswechsel der Deutschen Forschungsgemeinschaft zur Stammzellenforschung im Jahr 2001 erleben läßt“.<sup>8</sup>

Die Ansetzung des Schutzes der Menschenwürde mit der Geburt wird im weiteren als innerer konsistenter Ansatz gewürdigt, sodaß *Herdegen* schließlich den Schutz menschlichen Lebens in seinen frühesten Phasen vom Kommunikationsgeflecht menschlicher Existenz abhängig macht: „In einer Phase, in der zwischenmenschliche Beziehungen konkret noch gar nicht vorstellbar sind, ist bei der Ableitung verfassungsrechtlicher Verbote zum Schutz menschlicher Existenz und ihrer Entwicklungschancen aus Art. 1 Abs. 1 GG größte Zurückhaltung angezeigt.“<sup>9</sup> In seinem Kommentar zum Art. 1 GG selbst statuiert *Herdegen*, daß vor allem der Verlauf des Entwicklungsprozesses und die Entwicklungsperspektiven das Maß des gebotenen Würdeschutzes prägen.<sup>10</sup>

Gegenüber der Auffassung, daß ein Bezug auf die Menschenwürde für bioethische Fragen keine Anhaltspunkte biete bzw. eine „minimale Personenwürde“ für den Embryo ausreichend sei, bleibt darauf hinzuweisen, daß die „Personwürde“ nicht von der Aktualität oder Funktionalität spezieller menschlicher Lebensäußerungen abhängig ist, sondern ein konstitutives Element des Menschen darstellt. Beschreitet man dagegen den Weg, „zwischen einer nicht abwägbaren und einer abwägbaren Menschenwürde zu unterscheiden, (...) verfehlt man die Pointe im Begriff der Menschenwürde, die ja gerade darin besteht, den Menschen in einer letzten, grundsätzlichen Weise der Abwägung gegen andere Güter zu entziehen.“<sup>11</sup> Wer, wie *Matthias Herdegen*, zwischen einem „Würdekern“ und einem „Würdeanspruch“ unterscheidet, wobei sich letzterer durch Abwägungsoffenheit auszeichnen sollte, verfehlt Art. 1 Abs. 1 des Grundgesetzes in seinem Wesen. Zum so genannten „Würdekern“ zählt *Herdegen* rein gegenständlich-modale Verletzungsurteile, wobei er von einem sehr schmalen Feld spricht. „Dieser engste Kreis von Würdeverletzungen wird im Wesentlichen durch Verfolgungsmaßnahmen totalitärer Regime und polizeiliche Exzesse aus rassistisch-ethnischen Gründen ausgefüllt.“<sup>12</sup>

Mit dieser Aussage wird deutlich, daß *Herdegen* mit dem so genannten „Würdekern“ nicht den Wert des menschlichen Lebens an sich meint, der unverletzlich ist, sondern er begreift darunter im wesentlichen lediglich zwei geschichtliche Ereignisse, von denen er glaubt, daß sie zum „Würdekern“ gehören würden. Eine derartige Sichtweise birgt jedoch unweigerlich die Gefahr, daß die Abwägungsoffenheit keineswegs – wie *Herdegen* es meint – vor dem „Würdekern“ Halt macht, sondern diesen mit einer nicht geringen Wahrscheinlichkeit selbst ergreifen wird. Ein rein diskursives Suchen nach einer eindeutigen Bedeutung beispielsweise von totalitären Regimen wird niemals gelingen, weswegen im reinen Diskurs immer wieder gegenteilige Auffassungen zutage treten können und werden, die der Unantastbarkeit der Menschenwürde Hohn sprechen.

Die von *Herdegen* vorgetragene entwicklungsabhängige Qualität des Würdeanspruchs widerspricht dem Grundprinzip einer humanen Lebensethik, das besagt, daß menschliches Leben unabhängig von seinem Entwicklungsstand die gleiche Würde besitzt. Die von dem Juristen vorgetragene Einteilung biomedizinischer Handlungen am Lebensbeginn ist geprägt von einem Individualismus, der nicht nur das menschliche Leben in seinen Anfängen zu außerhalb seiner Erhaltung dienenden Zwecken freigibt (Präimplantationsdiagnostik, Forschung an menschlichen Embryonen; „therapeutisches“ Klonen), sondern auch – das zeigen seine Aussagen zur heterologen Insemination und zur Keimbahnmanipulation – das menschliche Leben selbst nicht mehr in seiner naturgegebenen Konstellation anerkennt und achtet.

Es gehört zum Wesen der Medizin, daß sie die am konkreten Menschen vorzufindende Krankheit und Behinderung zu lindern oder gar zu heilen versucht. Es steht jedoch weder der Medizin noch jedem geborenen Menschen zu, sich ein Bild vom Menschen zu machen, nach dem seine genetische Zusammensetzung dann im Labor zu erfolgen habe. Individuelle Selbstbestimmung achtet den anderen Menschen in seinem Sosein, wobei dies auch beinhaltet, daß künftige geborene Menschen nicht in genetischer Hinsicht vorselektiert werden. Der unvergleichliche Rang jedoch, „der heute der Aufgabe individueller Selbstverwirklichung eingeräumt wird, läßt die Idee der Freiheit auf Kosten der demokratischen Grundpostulate Gleichheit und Solidarität zum letzten gesellschaftlichen Höchstwert aufsteigen. Ohne den Gedanken der Verantwortung und ohne das Wissen darum, daß Ehrfurcht vor dem Leben nicht in individueller Selbstsorge aufgehen kann, sondern immer auch die Ehrfurcht vor dem Leben der anderen einschließen muß, verkommt das Ideal demokratischer Freiheit zu einem individualistischen Zerrbild.“<sup>13</sup> Hier werden moralische Ideale verraten, die zur Entstehung und zur Aufrechterhaltung der Demokratie beigetragen haben.

Ferner ist zu bedenken, daß die von *Herdegen* vorgetragene Auffassung zur Menschenwürde zahlreiche weitere Auswirkungen nach sich zieht. Die modernen Fortpflanzungstechnologien tragen einen nicht geringen Anteil dazu bei, daß der besondere Schutz von Ehe und Familie in unserer Gesellschaft zunehmend unterlaufen wird. Wer mit wem, wie, auf welche Weise und wie lange ein Verhältnis eingeht, wird heute vielfach als reines Individualrecht aufgefaßt, in das sich niemand einzumischen habe. „Inzwischen duldet unsere Rechtsauffassung eine so weitge-

hende privatrechtliche Ausgestaltung des Eheverständnisses, daß man überhaupt keine normativen Inhalte der Ehe mehr benennen kann, die der autonomen Regelung durch die Ehepartner noch entzogen sind.“<sup>14</sup>

Rechte des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft werden eingefordert – wenn es sein muß, bis zum Bundesverfassungsgericht –, Pflichten dagegen deutlich niedriger veranschlagt. Die geringen Geburtenraten in zahlreichen Industrienationen sind deutliche Anzeichen eines sich selbst genügsamen Individualismus, der kaum mehr die Kraft zu haben scheint, eine Wende zugunsten seiner Selbsterhaltung herbeizuführen. *Manfred Spieker* kommt das Verdienst zu, zahlreiche Stimmen versammelt zu haben, die sich dem Anliegen des Lebensschutzes in besonderer Weise verschrieben haben. Dies ist ihm mit dem vorliegenden Band sehr gut gelungen. Es ist der eindeutige Beleg dafür, daß die Christliche Sozialethik sich dieser Thematik anzunehmen hat und dies nicht allein ihrer Nachbardisziplin, der Moraltheologie, überlassen darf.

### **Anmerkungen**

1) Eberhard Schockenhoff, Demokratie, Biopolitik und Menschenwürde. Zur ethischen Dimension aktueller gesellschaftlicher Konflikte, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 32 (2003) 167.

2) BverfGE 39,1,41.

3) Vgl. Paul Heuermann/Detlef Kröger, Die Menschenwürde und die Forschung am Embryo, in: *Medizinrecht* 7 (1989) 173.

4) Ernst Fechner, Menschenwürde und generative Forschung und Technik – eine rechtstheoretische Untersuchung, in: *Juristenzeitung* 41 (1986) 658.

5) Vgl. Schockenhoff, Demokratie, S. 171. Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Menschenwürde als normatives Prinzip. Die Grundrechte in der bioethischen Debatte, in: *Juristenzeitung* 58 (2003) 812.

6) Vgl. Matthias Herdegen, Die Menschenwürde im Fluß des bioethischen Diskurses, in: *Juristenzeitung* 56 (2001) 773-779.

7) Vgl. ebd., S. 773.

8) Ebd.

9) Ebd., S. 774.

10) Vgl. Matthias Herdegen, Kommentar zum Grundgesetz zu Art. 1 Abs. 1, in: Maunz-Dürig, Kommentar zum GG, Art. 1 (Lfg. 42, Februar 2003), Rdnr. 60

11) Ludger Honnefelder, Die Frage nach dem moralischen Status des menschlichen Embryos, in: Otfried Höffe u. a. (Hg.): *Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht*, Köln 2002, S. 107.

12) Herdegen, Kommentar, Rdnr. 43.

13) Schockenhoff, Demokratie, S. 175.

14) Ebd., S. 173.

*Prof. Dr. theol. habil. Clemens Breuer ist Pädagogischer Mitarbeiter beim Katholischen Bildungswerk Köln, außerordentlicher Professor für Moraltheologie und Dozent für Theologie der Ehe und Familie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten. Daneben ist er Dozent für Christliche Sozialwissenschaft am „Studium Rudolphinum“ in Regensburg.*

## Die Europapolitik des Heiligen Stuhls

Als der Vertrag über die Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl (EGKS), die auch unter dem Kürzel „Montanunion“ bekannt ist, 1952 in Kraft trat, ahnten wohl nicht viele der damaligen Akteure, was sich daraus entwickeln würde. Der Zweite Weltkrieg lag gerade sieben Jahre zurück, der „Eiserne Vorhang“, der Europa bis 1989 teilen sollte, war gefallen, es war die Zeit des Kalten Krieges. Es entstand ein globales antagonistisches System zwischen einem freien Westeuropa unter Führung der Weltmacht USA und dem unter Führung der kommunistischen Sowjetunion stehenden „Ostblock“.<sup>1</sup>

Erst 1989 sollte das östliche diktatorische System kollabieren, nachdem 1975 durch die Verankerung der humanitären und menschenrechtlichen Aspekte in Korb 3 der Schlußakte der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) von Helsinki die osteuropäische (hier vor allem die polnische und ostdeutsche) Bevölkerung international – also auch von den Staaten des Warschauer Paktes – garantierte Rückendeckung für die Einforderung der Menschenrechte, von Freiheit und Rechtsstaatlichkeit, von Religions- und Gewissensfreiheit erhielt, und der NATO-Doppelbeschluß<sup>2</sup> von 1979 schließlich dazu beitrug, die Sowjetunion an ihre ökonomischen Grenzen zu bringen. Das sozialistisch-kommunistische System, das Jahrzehntlang die Menschenrechte unterdrückte, die „Weltrevolution“ erstrebte, um einen neuen Menschen zu schaffen, war an der eigenen Hybris und Menschenverachtung zugrunde gegangen. Der Aufbau des westlichen Teils Europas hingegen nahm einen rasanten Aufschwung, natürlich nicht ohne die Hilfe der Vereinigten Staaten von Amerika, die mit der Marshall-Plan-Hilfe<sup>3</sup> und der „Organization for European Economic Cooperation“ (OEEC, später OECD) den notwendigen Anschlag gaben.

### Europäische Einigung – Eine historische Skizze

Neben dieser letztlich rein ökonomischen Aufbauhilfe fruchtete aber nun eine nach dem Ende des Ersten Weltkrieges einsetzende Debatte einer europäischen Einigung<sup>4</sup>, die nicht alleine auf die Paneuropa-Initiative des Österreicher *Richard Graf Coudenhove-Kalergi* beschränkt war, sondern auf einer Vielzahl europapolitischer Einzel- oder Gruppeninitiativen in verschiedenen Staaten beruhte.<sup>5</sup> Das Grauen des Ersten Weltkrieges wurde durch jenes des Zweiten Weltkrieges noch übertroffen. Und damit war klar, daß die Initiativen zu einer europäischen Einigung sich aus mehreren Wurzeln speisten:

1. Sicherheitspolitische Überlegungen.<sup>6</sup> Dabei stand im Zentrum die Frage, wie nach den Erfahrungen zweier Weltkriege ein neuerliches und die Nachbarstaaten gefährdendes Erstarken Deutschlands künftig ausgeschlossen werden könne.

2. Das aufkeimende Bewußtsein einer gemeinsamen europäischen Geschichte und kulturellen Basis und von gemeinsamen Wertvorstellungen.

3. Ökonomischer Wiederaufbau des zerstörten Europas. Allerdings gab es bereits damals unterschiedliche Vorstellungen über das potentielle Ziel, die Finalität dieser Integrationsidee.

Bereits in den 1940er Jahren kam es zu ersten ökonomischen integrativen Verflechtungen zwischen den Benelux-Staaten<sup>7</sup>, welche die Vorstufe zu der späteren europäischen Integration im Rahmen der EGKS bzw. Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) darstellte. Mit dem Haager Kongreß vom 7. bis 10. Mai 1948 kam schließlich Schwung in die Europa-Idee. Allerdings: Der Eiserner Vorhang ließ es nicht mehr zu, daß der Gedanke einer europäischen Einheit auf Gesamteuropa ausgerichtet bleiben konnte, sondern sich zunächst auf Westeuropa beschränken mußte. 1949 wurde der Europarat von zehn Staaten gegründet.<sup>8</sup>

Die Beziehungen des Heiligen Stuhls bzw. der Kirche zu Europa, das heißt zu den Staaten in Europa sind natürlich durch seine Jahrhunderte andauernden Beziehungen zu diesen durch Mission und Christianisierung, durch die vom Christentum initiierten und zur Blüte gebrachten Kulturleistungen (z.B. das Bildungs- und Universitätswesen, Armenfürsorge und Sozialwesen) geprägt und gegeben.<sup>9</sup> Insofern war es auch nur folgerichtig, daß sich der Vatikan nach der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges dem Gedanken einer neu zu gestalteten Organisationsform Europas offen gegenüber zeigte, der bis in die Zeit Papst *Pius XII.* (1939-1958) zurückreicht.<sup>10</sup> Neben dem Europarat kamen dann auch die schneller an Bedeutung gewinnenden westeuropäischen supranationalen Organisationen EGKS, EWG und EAG hinzu. Zu jeder dieser Organisationen gehörte auch eine parlamentarische Versammlung, die sich im Falle der EGKS, EWG und EAG (Europäische Atomgemeinschaft) zum heutigen Europäischen Parlament fortentwickelte.

Trotz der positiven Einstellung der Kirche zu den sich entwickelnden europäischen Organisationen dauerte es noch einige Jahre, bis der Heilige Stuhl dies auch durch offizielle Beziehungen kundtat: Mit gleichem Datum nahm der Heilige Stuhl am 10. November 1970 offizielle diplomatische (jedoch einseitige) Beziehungen mit der Europäischen Gemeinschaft und dem Europarat auf.<sup>11</sup> Bei der EG und heutigen EU mit einem Nuntius vertreten, wurde zum Europarat ein Ständiger Beobachter entsandt. Es lag daher auf der Linie des Vatikans, sich ebenfalls an den Verhandlungen der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE, heute OSZE) zu beteiligen.<sup>12</sup>

### Positive Begleitung der Ersten Direktwahl

Ein Kennzeichen der katholischen Kirche ist unter anderem, daß sie nicht an Staaten und ihre Grenzen oder politischen Systeme gebunden ist. Sie ist eben „katholisch“, will heißen alle Menschen umfassend, grenzüberschreitend – schlicht „global“. Daher verwundert es auch nicht, daß sich gerade die katholische Kirche leicht damit getan hat, den europäischen Integrationsprozeß positiv zu begleiten. Sie unterstützte von Anfang an diese Idee, auch wenn diese politi-



schen Fragen nicht zu ihrem genuinen Wesen gehören. Es war dem Heiligen Stuhl und zahlreichen Bischöfen Europas klar, daß sich die Kirche nicht aus dem Prozeß der europäischen Integration werde heraushalten können, sondern daß sie vielmehr aufgefordert sein würde, diesen Prozeß zu begleiten. Institutionell wurde dies durch die Gründung des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE, Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae) im Jahre 1971 – dessen Wurzeln in die Endzeit des Zweiten Vatikanischen Konzils gehen<sup>13</sup> – und der Gründung der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE, Commissio Episcopatum Communitatis Europensis) im Jahre 1980 deutlich, wobei die Entscheidung darüber kurz vor den ersten Direktwahlen 1979 fiel.<sup>14</sup>

Während das CCEE primär den Blick auf eine Abstimmung zwischen den beteiligten Bischofskonferenzen ganz Europas in pastoralen Fragen gerichtet hat (was natürlich einen politischen Aspekt nicht ausschließt), hat(te) die COMECE ausschließlich einen (kirchen-)politischen Charakter: Analyse der Politik der EG bzw. heute der Europäischen Union, Vermittlung der EU-Politik in der Kirche, die Reflexion über Fragen und Herausforderungen der europäischen Integration.<sup>15</sup> Neben den genannten europäischen Einrichtungen CCEE und COMECE hatte die Kirche ihr Augenmerk auf ein weiteres (gesamt-) europäisches Feld gelenkt. Durch die Aktivitäten, die der Heilige Stuhl im Rahmen des damaligen KSZE-Prozesses entfaltete, wurde es möglich, die humanitären Angelegenheiten in den Korb 3 der Schlußakte von Helsinki aufzunehmen.

Im April 1979 gaben die Vorsitzenden von neun Bischofskonferenzen der EG-Mitgliedsstaaten sowie der Bischof von Luxemburg das Dokument „Wahl für Europa“ heraus.<sup>16</sup> Darin schlossen sich die Bischöfe einem Appell der Bischöfe von 14 europäischen Bischofskonferenzen vom 29. Juni 1977 an, in dem diese die Christen aufriefen, „sich in Wort und Tat für Europa einzusetzen.“<sup>17</sup> Zugleich erklärten die Konferenzvorsitzenden, daß es ihnen nicht um die „technische Lösung der Gestaltung Europas“ gehe, sondern sie nutzten ihren Aufruf dazu, über die möglichen positiven (ökonomischen und sozialen) Aspekte hinaus auf Chancen für einen dauerhaften Frieden durch die europäische Integration hinzuweisen. Hier trafen sie sich mit jenen Politikern, die in den 1950er Jahren die Integration auch als eine Politik der Friedenserhaltung verstanden.

Allerdings mahnten die Konferenzvorsitzenden der EG auch die Einhaltung der Menschenrechte ebenso an wie den Einsatz der Europäer für die Dritte Welt. Schließlich formulierten sie: „In unserer Eigenschaft als Bischöfe der neun Länder der Europäischen Gemeinschaft richten wir an alle Katholiken die Bitte, sich angesichts der bevorstehenden Wahlen für das Europäische Parlament ihrer Verantwortung bewußt zu sein und deren Tragweite abzuschätzen, damit sie als Christen aktiv und verständig in europäischen Fragen mitwirken können.“ Auch in diesem Wort zur ersten Direktwahl 1979 wiesen die Bischöfe darauf hin, daß Europa mehr ist als ein Europa der Neun; das andere, sprich östliche Europa dürfe nicht vergessen werden. Damit, aber auch mit den Aktivitäten des Heiligen Stuhles im Rahmen des KSZE-Prozesses wurde klar, daß die Kirche die westeu-

ropäische Integration zwar als positiv bewertete, allerdings immer eine gesamt-europäische Sicht vertrat.

Rund ein dreiviertel Jahr zuvor hatte der Erzbischof von Krakau, Kardinal *Karol Wojtyła*, als *Johannes Paul II.* den päpstlichen Thron bestiegen. Der erste slawische Papst – er sollte seinen eigenen Anteil an den Umwälzungen in seiner polnischen Heimat und im gesamten Ostblock haben – war auf Grund seiner Herkunft und seiner Biographie gesamteuropäisch ausgerichtet. Sein Wort von den beiden Lungenflügeln, mit denen die Kirche atme, nämlich der westlichen und östlichen Kirche, drückte seine Position klar aus. *Johannes Paul II.* äußerte sich somit auch zur ersten Direktwahl des Europäischen Parlamentes. Gegenüber den Mitgliedern des Präsidialamtes des Europa-Parlamentes und dessen Präsidenten, *Emilio Colombo*, wies er auf die Verpflichtung der wahlberechtigten Bürger hin, an der Wahl teilzunehmen.<sup>18</sup> Zugleich stellte er fest, daß nicht die Institution alleine ein vereintes Europa schaffen könne, sondern daß es die Menschen seien. Die Institution müsse immer im Dienst des ganzen Menschen stehen. Der Papst sagte: „Es sind die Völker, die aufgerufen sind, sich enger zusammenzuschließen. Ihr Zusammenschluß darf also keinesfalls in einer Nivellierung enden; im Gegenteil, er muß dazu beitragen, die Rechte und Pflichten eines jeden Volkes unter Achtung seiner Souveränität herauszustellen und auf diese Weise eine größere Harmonie zu verwirklichen, die diese Nationen befähigt, ihre Beziehung zu den anderen, zu allen ihren Werten, besonders den sittlichen und geistlichen, zu treten.“

### Die Wahlen zum Europäischen Parlament seit 1979

Die ersten Direktwahlen<sup>19</sup> zum Europäischen Parlament fanden vom 7. bis 10. Juni 1979 statt und wurden mit Spannung erwartet – zumindest von den politisch Aktiven. Wie würde die Wahlbeteiligung aussehen? Hatte sich „Europa“ soweit herumgesprochen, daß es den Wahlberechtigten ein Anliegen war, zur Wahl zu gehen? War den Wahlberechtigten klar, daß es sich wirklich um eine – auch damals so bezeichnete – „Jahrhundertwahl“ handelte? War „Europa“ bei den Bürgern „angekommen“? Das Ergebnis einer Umfrage von „Eurobarometer“ (die Frage lautete: „In general, are you for or against efforts being made to unify Western Europe? If for: are you very much for this or only to some extent? If against: are you only to some extent against, or very much against?“) zeigte in den damaligen Mitgliedsstaaten der EG schon einige Unterschiede. In Deutschland und in den Niederlanden jedenfalls waren die Werte im Herbst 1978 mit jeweils 37 Prozent in der Kategorie „very much for“ am höchsten (Belgien 27 Prozent, Dänemark 15 Prozent, Frankreich 28 Prozent, Irland 24 Prozent, Italien 32 Prozent, Luxemburg 31 Prozent, Großbritannien 22 Prozent), die Zahlen einer Umfrage vom Frühjahr 1979 weisen ähnliche Werte auf, diejenigen, die für „very much against“ stimmten, waren jeweils eine zu vernachlässigende Größe.<sup>20</sup>

Von den 181 Millionen<sup>21</sup> Wahlberechtigten hatten damals 410 Abgeordnete gewählt zu werden – in jedem EG-Mitgliedsstaat nach dessen Wahlrecht. Laut einer Umfrage von „Eurobarometer“ hatten zumindest im April 1979 durch-

schnittlich 65 Prozent der Befragten schon einmal etwas über das Europäisch Parlament gehört und durchschnittlich 43 Prozent erinnerten sich, daß es sich um die Wahl zum Parlament gehandelt habe.<sup>22</sup> Immerhin hatte ebenfalls im EG-Durchschnitt die Anzahl der Befragten, die eine Direktwahl befürworteten, zwischen Herbst 1973 und Frühjahr 1979 von 54 Prozent auf 74 Prozent zugenommen, diejenige, die eine solche Wahl ablehnten, war von 23 Prozent auf 11 Prozent gesunken, ebenfalls die Anzahl derjenigen Befragten, die sich nicht entscheiden konnten, von 23 Prozent auf 15 Prozent.<sup>23</sup> Die durchschnittliche Wahlbeteiligung schließlich lag bei 63 bzw. bei 61,99 Prozent.<sup>24</sup> Und so war das offizielle Brüssel auch zufrieden: Am 21. und 22. Juni 1979 jedenfalls hatten die Mitglieder des Europäischen Rates „mit Befriedigung zur Kenntnis genommen, daß die Wahl gut verlaufen ist und dazu beigetragen hat, den europäischen Völkern das Bewußtsein ihrer Solidarität deutlicher zu machen.“<sup>25</sup> Im Vorfeld der ersten Direktwahl stellte „Eurobarometer“ fest, daß in den Mitgliedsstaaten durchschnittlich zwischen 56 und 60 Prozent der Befragten in den Jahren 1977 bis 1979 der Meinung waren, daß die Mitgliedschaft in der EG eine gute Sache wäre.<sup>26</sup>

Allerdings scheint der Popularitätsstern des Europäischen Parlamentes seither kräftig gesunken zu sein, denn die Wahlbeteiligung zum Europäischen Parlament sank von 61,99 Prozent im Jahre 1979, 58,98 Prozent 1984, 58,41 Prozent 1989, 56,67 Prozent 1994, 49,51 Prozent 1999, 45,47 Prozent 2004 auf magere 43 Prozent.<sup>27</sup>

Die Gründe für dieses Akzeptanzdebakel sind sicherlich vielschichtig, letztlich aber nicht immer gerechtfertigt. Immerhin hat das EU-Parlament einen erheblichen Bedeutungszuwachs erfahren, Kompetenzen erhalten, die schon recht nahe an die Kompetenzen der nationalen Parlamente heranreichen. Zu denken ist da vor allem an die Mitwirkungsrechte beim Haushalt, an die Mitwirkung bei der Gesetzgebung, es kontrolliert die Exekutive (Rat und Kommission), hat ein wichtiges Mitspracherecht bei der Bestellung der EU-Kommissare<sup>28</sup> und initiiert politische Debatten zu allen Themen, die ihm wichtig erscheinen. Das EU-Parlament ist das einzige Gremium, das eine direkte demokratische Legitimation vorweisen kann. Insofern müßte auf Grund dieser Tatsache sowie der Kompetenzen und Rechte das Interesse an den Wahlen zum EU-Parlament eigentlich wesentlich größer sein. Schleicht sich hier über viele Jahre ein Desinteresse an Europa ein? Dies wäre fatal für das große Ziel eines gemeinsamen Europäischen Hauses in Frieden, Freiheit, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit. Wenn eine weiter sinkende Wahlbeteiligung bestenfalls als Desinteresse interpretiert würde, schlimmstenfalls gar als eine Ablehnung Europas durch die Bevölkerung, hätte die Europäische Union ein Legitimationsproblem vor allem psychologischer Art.

Vielfach wird Europa als bürokratischer Moloch empfunden, die Zentrale als zu weit weg ohne Kontakt zu seinen Bürgern (was durch die geographische Ausweitung natürlich noch verstärkt wird), unpersönlich, technokratisch. Vielleicht mag jenseits aller berechtigter Kritik an manchen teilweise absurden Entwicklungen in den verschiedensten Politikbereichen der Vergangenheit (man denke alleine an die Verordnungsflut aus Brüssel bzw. Straßburg) auch ein Grund darin

liegen, daß es den verantwortlichen Politikern – aber auch der Bevölkerung – an einer europäischen Vision mangelt, die begeistert und Europa attraktiv macht<sup>29</sup>, und die einer möglichen Gleichgültigkeit eines Teils der Bevölkerung gegenüber Europa eine positive Alternative aufzeigt: Europa ist das Europa der Menschen, der gemeinsamen europäischen Geschichte und Zukunft. Eine solche Perspektive hat es unter den Gründervätern der heutigen EU gegeben, auch wenn es schon damals unterschiedliche Vorstellungen über die Finalität dieses Integrationsprozesses gegeben hatte (Intergouvernementalismus versus Supranationalität).<sup>30</sup> Wo bleibt also der „Europäische Geist“? Worin besteht das Proprium dieses vereinten Europas, das alle begeistern könnte – jenseits aller Freude über das organisatorische Gelingen dieser Einheit?

### Das Europa-Tandem: Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI.

Mit der Wahl *Karol Wojtylas* zum Papst 1978 bekam das Thema „Europa“ einen besonderen Schwung in der Politik des Heiligen Stuhles. Der erste Papst aus dem Osten Europas brachte seine eigenen Erfahrungen mit der Politik hinter dem Eisernen Vorhang mit. Die Erfahrung des Abgeschnittenseins vom freien Teil Europas war letztlich prägend für sein primär kirchenpolitisches Handeln. Daß dieses aber zugleich im zeithistorischen Kontext ein eminent politisches war, wird insbesondere in der Retrospektive erkennbar.<sup>31</sup> Nur elf Jahre später fiel der Eisernen Vorhang, der Kommunismus brach zusammen. *Die Chance*, Europa und der Welt zu verdeutlichen, welche einigende Kraft im Christentum liegt. Klar war jedoch auch, daß die Erfahrungen und Entwicklungen des Christentums im freien Westen andere waren als im bisherigen Ostblock.

Das bekannte Diktum Papst *Johannes Paul II.* von den beiden Lungenflügeln, mit denen Europa atme<sup>32</sup>, machte deutlich, in welchen Kategorien und vor welchem persönlichen Hintergrund der Papst dachte und handelte. Das philosophische und theologische Denken dieses Papstes war ein Denken der Einheit, zunächst auf einer Metaebene, aber immer mit Auswirkungen für die Realpolitik. Das Bild der Lungenflügel reflektiert zugleich die Einheit des Christentums (also der westlichen und der östlichen Christenheit) als auch die sich daraus ergebende Einheit des europäischen Kontinentes. Und dabei stand ihm sein Heimatland Polen mit dessen Geschichte als Beispiel vor Augen: „Im Laufe der Jahrhunderte seiner Geschichte hat Polen die Erfahrung gemacht, ein Staat vieler Nationalitäten und vieler christlicher und nichtchristlicher Bekenntnisse zu sein. Diese Tradition sorgt auch heute noch dafür, daß die Polen tolerant und Menschen gegenüber aufgeschlossen sind, die anders denken, eine andere Sprache sprechen, dieselben Glaubensgeheimnisse auf andere Weise glauben, beten oder feiern.

Dennoch hat es in der polnischen Geschichte immer wieder auch konkrete Einigungsbestrebungen gegeben. Die Brester Union des Jahres 1596 bedeutete den Anfang der Geschichte jenes Teils der Ostkirche, die sich heute katholische Kirche des ukrainisch-byzantinischen Ritus nennt, die damals jedoch vor allem die Kirche der lokalen russischen und der weißrussischen Bevölkerung war. ... Das, was uns eint, ist größer als das, was uns trennt: Die Dokumente des Konzils

[Conc. Vat. II, d. Verf.] konkretisieren diese grundlegenden Gedanken von Johannes XXIII. Wir glauben nämlich an denselben Christus; und dieser Glaube ist im Wesentlichen das Erbe der Lehre der ersten sieben, vor dem Jahr 1000 einberufenen ökumenischen Konzilien. Es existieren daher die Grundlagen für einen Dialog, für eine Ausdehnung des Raumes der Einheit. Sie muß parallel zur Überwindung der Spaltungen verlaufen, welche in hohem Maße das Ergebnis der Überzeugung sind, im ausschließlichen Besitz der Wahrheit zu sein.<sup>33</sup> Damit wird klar, daß *Johannes Paul II.* ein einheitliches Europa vorschwebte, das in seiner Ausdehnung eben nicht nur die EG bzw. heutige EU umfassen, sondern sich über ganz Europa erstrecken sollte, in seiner Vielfältigkeit geeint durch das Band des einen Glaubens.

Die erste Europasynode 1991 schließlich, die noch ganz unter dem Eindruck des Endes des sowjetischen Imperiums in Mittel- und Osteuropa sowie des Falls der Mauer in Deutschland stand, sollte dazu beitragen, über die Folgen der Trennung und die Bedeutung der Stunde nach dem Kollaps des „Ostblocks“ nachzudenken und dazu beizutragen, ein neues Europa aufzubauen. Es ist auch nicht zu weit hergeholt, diese erste Sondersynode zum Thema „Europa“ – die natürlich primär die theologisch-religiöse Dimension, insbesondere die einer Neuevangelisierung Europas beinhaltete – als das erste systematische Dokument einer positiven Gesamtbewertung des europäischen Einigungsprozesses zu bezeichnen und diesen aktiv zu unterstützen. Die Synode erklärte zudem, daß eine weitere Verknüpfung der Aktivitäten der CCEE und der COMECE notwendig sei. Noch konkreter ging die zweite Europa-Synode 1999 auf die Europäischen Institutionen ein. Dabei charakterisierten die Synodenväter die europäischen Institutionen – genannt wurden die OSZE, der Europarat, der Europäische Gerichtshof und die Europäische Union – als im Dienst am Menschen stehend.

Beide Synoden betonen, daß es für ein „neues Europa“ notwendig sei, daß dieses auf einem christlichen Fundament aufgebaut werde. Es überrascht somit nicht, daß die zweite Europa-Synode formuliert: „Europa, das dabei ist, sich als ‚Union‘ aufzubauen, drängt auch die Christen zur Einheit, damit sie wahre Zeugen der Hoffnung seien.“<sup>34</sup> Immerhin wurde einen Monat nach dieser Synode in Augsburg mit der Unterzeichnung der Erklärung zur Rechtfertigungslehre zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund (die Methodisten schlossen sich später an) ein wichtiges ökumenisches Signal gesetzt.

Unabhängig vom Thema „Europa“ hat Papst *Benedikt XVI.* 2006 die Politik des Heiligen Stuhles in der internationalen Gemeinschaft wie folgt definiert: „Die Kirche hat, ..., von ihrem Gründer eine geistliche Sendung erhalten, und sie beabsichtigt deshalb nicht, in das politische oder wirtschaftliche Leben direkt einzugreifen. Doch aufgrund ihrer Sendung und ihrer langen Erfahrungen in der Geschichte der Gesellschaften und der Kulturen möchte sie ihre Stimme im Konzert der Nationen zu Gehör bringen, damit die grundlegende Würde des Menschen, vor allem der Schwächsten stets geachtet wird. ... Die Stimme der Kirche auf dem diplomatischen Parkett ist, dem Evangelium entsprechend, immer gekennzeichnet durch den Willen, der Sache des Menschen zu dienen, und

ich würde dieser grundlegenden Verpflichtung nicht nachkommen, würde ich vor ihnen nicht an die Notwendigkeit erinnern, die Würde des Menschen immer stärker in den Mittelpunkt unserer Besorgnis zu stellen.“<sup>35</sup>

Papst *Benedikt XVI.* hat sich dementsprechend mehrfach positiv zum europäischen Integrationsprozeß geäußert.<sup>36</sup> Zuletzt hat er in einer herausragenden Ansprache anlässlich der Überreichung des Beglaubigungsschreibens des neuen Botschafters der EU beim Heiligen Stuhl, *Yves Gazzo*, am 19. Oktober 2009 die große Bedeutung des Christentums in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft für ein geeintes Europa in Frieden und Freiheit herausgestellt und darauf verwiesen, daß der Heilige Stuhl die europäische Einigung unterstützen werde.<sup>37</sup> Er sagte unter anderem, quasi als Zusammenfassung seiner Ansprache: „Pour toutes ces raisons, Monsieur l’Ambassadeur, le Saint-Siège suit avec respect et grande attention l’activité des Institutions européennes, souhaitant que celles-ci, par leur travail et leur créativité, honorent l’Europe qui est plus qu’un continent, mais une ‚maison spirituelle‘ (cf. *Discours aux Autorités civiles et au Corps diplomatique*, Prague, 26 septembre 2009). L’Église désire ‚accompagner‘ la construction de l’Union européenne. C’est pourquoi elle se permet de lui rappeler quelles sont les valeurs fondatrices et constitutives de la société européenne afin qu’elles puissent être promues pour le bien de tous.“ *Benedikt* steht damit nicht nur in der Tradition seiner bischöflichen Mitbrüder (wie das oben bezeichnete Dokument „Wahl für Europa“ von 1979 gezeigt hat), sondern ebenfalls in der Tradition seiner Vorgänger, insbesondere von Papst *Johannes Paul II.*, in dessen Pontifikat (1978-2005) immerhin zwei Bischofssynoden zum Thema „Europa“ stattfanden.<sup>38</sup> Aber auch symbolische Akte gehören zur Politik des Vatikans, wie die Ausrufung von Heiligen zu Patronen Europas: *Benedikt von Nursia*, die Slawenapostel und Brüder *Cyryll und Methodius*, *Birgitta von Schweden*, *Katharina von Siena* und *Teresia Benedicta a Cruce (Edith Stein)*. Es waren Heilige der Lateinischen Kirche und Heilige, die auch in der Orthodoxie, im östlichen Europa verehrt werden, vereint im Glauben an den Dreifaltigen Gott.

Am 31. Oktober 2009 betonte *Benedikt XVI.* gegenüber dem neuen bulgarischen Botschafter beim Heiligen Stuhl, *Nikola Kaludov*, „daß die Einheit unter den Staaten des Kontinents auf vom Christentum ererbten Werten gründen muß.“<sup>39</sup> Das Wort von einem „spirituellen Haus“, das *Benedikt XVI.* in Prag verwendete, zeigt den Weg des derzeitigen Papstes: Vereint in den wesentlichen Grundüberzeugungen und Werten, verschieden jedoch in der „Einrichtung“ einer jeden Wohnung, die zu diesem Haus gehört.

Integration ist für den Heiligen Stuhl nicht eine Verwischung der verschiedenen kulturellen Eigenheiten der europäischen Völker, sondern vielmehr die Pflege dieses kulturellen Reichtums auf einem gemeinsamen Werteunterbau, zu dessen Kernpunkten der Schutz und die Würde eines jeden menschlichen Lebens ebenso gehört wie soziale Gerechtigkeit, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie, aber vor allem auch die Religionsfreiheit. *Benedikt* faßt diese Punkte zusammen in seiner Absage an den Relativismus.<sup>40</sup> Und mit der von ihm angestoßenen Diskussion um den Relativismus trifft der Papst den Kern, um den es sich bei der künftigen Entwicklung der Europäischen Union drehen wird. In diesem Kontext ist jedoch

auch zu erwähnen, daß ausgerechnet der Europarat – von seinen Ursprüngen ja ebenfalls getragen von einem christlichen Impetus – auch Stellungnahmen abgibt, die sich nicht mit der christlichen Kultur Europas vereinen lassen.<sup>41</sup>

## Fazit

Die europäische Integration ist von Anfang an positiv durch den Heiligen Stuhl begleitet worden. Eine pragmatische Politik, Ausfluß einer Hirtensorge für alle Menschen in Europa, hat dazu beigetragen, den Prozeß zu unterstützen und zu begleiten. Vom „Europa der Sechs“ bis zum „Europa der 27“ war es ein weiter Weg, gekennzeichnet einerseits vom festen Willen zu Einheit und Freiheit, andererseits aber auch immer wieder von nationalen Interessen der Mitgliedsstaaten der EG bzw. der EU. Insofern haben der Heilige Stuhl bzw. die Bischofskonferenzen schon recht früh, nämlich seit den 1960er Jahren, erkannt, welche Chancen in einem geeinten Europa – unabhängig von dem konkreten Integrationsziel – liegen würden. Mit den ersten Direktwahlen zum Europäischen Parlament 1979, nach dem Helsinki-Abkommen von 1975 das zweite große europäische Ereignis in diesem Jahrzehnt, sollte die europäische Integration einen weiteren Schub nach vorn erhalten. Dabei ging es aber nicht nur um einen weiteren technischen Fortschritt bei der Integration, sondern es ging um die Bildung eines europäischen Bewußtseins durch die direkte politische Mitwirkung der wahlberechtigten Bürger. Dies wurde auch von der Kirche klar erkannt. Die europäische Integration war auch aus den Augen des Heiligen Stuhles vor dem Hintergrund des Kalten Krieges schlicht alternativlos, auch wenn der KSZE-Prozeß schon ein großer gesamteuropäischer Erfolg gewesen ist.

Immer wieder wurde aber deutlich, daß der Heilige Stuhl seinen Blick nicht nur auf die positiven Entwicklungen in Westeuropa richtete, sondern grundsätzlich ganz Europa im Blick hatte. Die Schaffung und Entwicklung eines „europäischen Hauses“, die Möglichkeit eines friedlichen Zusammenlebens der Völker in Vielfalt, aber auf der Grundlage eines die europäische Geschichte seit der Antike prägenden Christentums, war und ist das Ziel der vatikanischen Politik. Denn im Mittelpunkt dieser Politik des Heiligen Stuhls steht immer der Mensch in seiner einzigartigen Würde und Freiheit. Mit dem Fall der Berliner Mauer und dem Zusammenbruch des kommunistischen Staatensystems im Osten Europas am 9. November 1989 war der Zeitpunkt gekommen, an dem auch die Politik des Heiligen Stuhles nicht nur ihre Früchte trug (es sei hier an die Mitwirkung der Vatikans bei den KSZE-Verhandlungen und an das Wirken Papst *Johannes Paul II.*<sup>42</sup> erinnert), sondern von dem aus die Vision eines freiheitlichen, demokratischen und toleranten Gesamt-Europas nunmehr realisiert werden konnte.

## Anmerkungen

1) Ferguson, Niall: Krieg der Welt. Was ging schief im 20. Jahrhundert? Berlin 2006. James, Herold: Geschichte Europas im 20. Jahrhundert. Fall und Aufstieg 1914-2001. München 2004. Stöver, Bernd: Der Kalte Krieg 1947-1991. Geschichte eines radikalen Zeitalters. Bonn 2007. Judt, Tony: Die Geschichte Europas seit dem Zweiten Weltkrieg.

Bonn 2006. Schöllgen, Gregor: Geschichte der Weltpolitik von Hitler bis Gorbatschow 1941-1991. München 1996. Loth, Wilfried: Die Teilung der Welt. Geschichte des Kalten Krieges 1941-1955. 8. Aufl. 1990; Gasteyger, Curt: Europa zwischen Spaltung und Einigung 1945 bis 1933. Darstellung und Dokumentation. Bonn 1994.

2) Woyke, Wichard: Art. „NATO“, in: Ders. (Hrsg.): Handwörterbuch Internationale Politik. 9., völlig überarbeitete Auflage, Bonn 2004, S. 369-378, hier S. 373.

3) Der Marshall-Plan richtet sich an alle europäischen Staaten. Die entsprechenden Hilfgelder konnten die Staaten, die sich in der Einflußsphäre der Sowjetunion befanden, auf deren Druck hin nicht annehmen. Bereits hier sind – neben der direktivistischen sozialistischen Plan-Wirtschaftspolitik – die Ursachen für das ökonomische Desaster der mittel- und osteuropäischen Staaten zu sehen.

4) Vgl. dazu Loth, Wilfried: Der Weg nach Europa. Geschichte der europäischen Integration 1939-1957. 2. Aufl. Göttingen 1991, hier S. 9. Loth verweist mit Recht auf die historische Tatsache, daß es seit der frühen Neuzeit immer wieder Überlegungen zu einer europäischen Einigung gegeben hatte.

5) Vgl. dazu Loth: Der Weg nach Europa, S. 10-13; Woyke, Wichard: Erfolg durch Integration. Die Europapolitik der Benelux-Staaten von 1947 bis 1969. Habil.-Schr., Bochum 1985.

6) Bezüglich des militärischen Aspektes ist dabei auf die 1954 durch den Beitritt Deutschlands und Italiens zum 1948 gegründeten Brüsseler Pakt (bestehend aus den Benelux-Staaten sowie Frankreich und Großbritannien) gegründete Westeuropäische Union (WEU) zu verweisen.

7) Am 5. September 1944 wurde zwischen den Exilregierungen Belgiens, der Niederlande und Luxemburgs die Benelux-Union gegründet.

8) Woyke, Wichard: Art. „Neue Europäische Sicherheitsstruktur“, in: Ders. (Hrsg.): Handwörterbuch Internationale Politik, S. 379-390, hier S. 386 f.; Es waren Großbritannien, Belgien, Niederlande, Luxemburg, Dänemark, Frankreich, Irland, Italien, Norwegen und Schweden.

9) Vgl. dazu Goldt, Christoph: Die Europäische Union und der Gottesbezug. Nach dem Vertrag von Lissabon. In: Die Neue Ordnung, 62. Jg., 3/2008, S. 185-199, hier besonders S. 188.

10) Vgl. dazu die Arbeit von Kühn, Christoph: Die Rechtsbeziehungen des Heiligen Stuhls zum Europarat. Diss. iur. can., Frankfurt/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1999, hier besonders S. 45-67.

11) Ebd.

12) Vgl. dazu Goldt, Christoph: Der Heilige Stuhl und die internationale Politik. Anmerkungen zur Botschaft des Papstes zum Weltfriedenstag, in: Die Neue Ordnung, 61. Jg., 5/2007, S. 338-346, hier S. 342.

13) „Am 18. November 1965, gegen Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, fand eine Begegnung der Vorsitzenden von 13 europäischen Bischofskonferenzen statt. Sie bildeten ein Komitee aus sechs Delegierten der Bischofskonferenzen und einem Verbindungssekretariat mit der Aufgabe, über Art und Inhalte einer zukünftigen, effektiven und dauerhaften Zusammenarbeit der Bischofskonferenzen in Europa nachzudenken. Die Verantwortung hierfür wurde Bischof Roger Etchegaray übertragen. Das Komitee organisierte ein erstes Symposium, das vom 10.-13. Juli 1967 in Noordwijkerhout (Niederlande) stattfand. Am 7. Oktober 1967 fand die zweite Sitzung statt, an der die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen teilnahmen. Sie beschlossen die Einberufung eines zweiten Symposiums, das vom 7.-10. Juli 1969 in Chur (Schweiz) stattfand. Am 20. Oktober 1969 versammelten sich die Delegierten der Bischofskonferenzen in Rom. Vom 23.-24. März 1971 fand, wieder in Rom, die konstituierende Versammlung des CCEE statt. Seit 1993 werden die



Bischofskonferenzen im CCEE nicht mehr durch Delegierte sondern durch die Vorsitzenden der Konferenzen vertreten.“ Zitiert nach <http://www.ccee.ch>.

14) Vgl. dazu Albert, Gerhard: Art. „Europa. 2. Kirchliche Strukturen“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Bd., 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1995 (hier: Sonderausgabe 2006), Sp.1000 f.

15) Vgl. dazu <http://www.comece.org>. Die unterschiedlichen Aufgaben werden auch dadurch deutlich, daß das Generalsekretariat der COMECE seinen Sitz in Brüssel hat, das Sekretariat der CCEE jedoch in der neutralen Schweiz (St. Gallen).

16) Wahl für Europa. Erklärung der Bischofskonferenzen der EG-Länder zu den Wahlen für das Europäische Parlament. April 1979. In: Stimmen der Weltkirche, Bd. 6, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

17) Wie für das Folgende: Ebd.

18) Wie für das Folgende: „Eine vom Schicksal geprägte Region, in: L'Osservatore Romano, Nr. 19, 11. Mai 1979, S. 9 f.

19) Zur Vorgeschichte der Direktwahlen vgl. Reichel, Peter: Politisierung und Demokratisierung der EG? Zur ersten Direktwahl des Europäischen Parlamentes. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. B 21/ 79 vom 26. Mai 1979, S. 3-22, hier S. 4-8.

20) Eurobarometer. Public opinion in the european community. Hrsg. von der Kommission der Europäischen Gemeinschaften, No. 11, May 1979, S. 41.

21) Die Zahlenangaben differieren in Dokumenten und Literatur. Diese Angaben beruhen auf der „Mannheimer Dokumentation der amtlichen Europawahlergebnisse 1979 bis 2004. Tabellen zu den amtlichen Europawahlergebnissen“, bearb. von Daniela Braun und Markus Tausendpfund. Hrsg. vom Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung, veröffentlicht unter [http://www.mzes.uni-mannheim.de/fs\\_daten\\_d.html](http://www.mzes.uni-mannheim.de/fs_daten_d.html). Tausendpfund zumindest publizierte gemeinsam mit Andreas M. Wüst einen Aufsatz, in dem von 184 Millionen Wahlberechtigten ausgegangen wird. Tausendpfund, Markus/Wüst, Andreas M.: 30 Jahre Europawahlen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, 23-24/2009, S. 3-9.

22) Eurobarometer. Public opinion in the european community. Hrsg. von der Kommission der Europäischen Gemeinschaften, No. 11, May 1979, S. 5.

23) Dass., S. 20.

24) Die Daten differieren. Angaben in Prozent von Eurobarometer, No. 12, December 1979, S. 6 (in Klammern die Angaben auf der Homepage des Europäischen Parlamentes [<http://www.europarl.europa.eu>]) Luxemburg 88,9 (88,91), Deutschland 65,9 (65,73), Italien 85,5 (85,65), Frankreich 60,7 (60,71), Dänemark 47,0 (47,82), Niederlande 57,8 (58,12), Irland 63,5 (63,61), Belgien 91,4 (91,36) und Großbritannien 32,6 (32,35). Der Auffassung von Tony Judt: Die Geschichte Europas, hier S. 599, daß die ersten Direktwahlen auf wenig öffentliches Interesse stießen, vermag ich in dieser Pauschalität nicht zuzustimmen. Er gibt nur die Wahlbeteiligung in Großbritannien mit 31,6 Prozent an, führt aber keine anderen Zahlen an, sondern sagt nur: „Aber auch in anderen Ländern war sie nicht besonders hoch – in Frankreich gingen nur drei von fünf Wahlberechtigten an die Urnen, in den Niederlanden waren es noch weniger.“

25) Schlußfolgerungen des Vorsitzes des Europäischen Rates über die Tagung in Straßburg am 21. und 22. Juni 1979, in: Europa-Archiv, Folge 14/1979, D 347.

26) Eurobarometer. No. 11, May 1979, S. 44.

27) Quelle: <http://www.europarl.europa.eu>.

28) Vgl. dazu Goldt: Die Europäische Union und der Gottesbezug, S. 187.

29) Grundsätzlich zum Thema „Identität Europas“ siehe Goldt: Die Europäische Union und der Gottesbezug.

- 30) Vgl. dazu Goldt: Die Europäische Union und der Gottesbezug, S. 186.
- 31) Vgl. dazu Goldt, Christoph: Mission Frieden. Christliche Offensive für eine neue Weltordnung. Augsburg 2004.
- 32) Ders., S. 91 f.
- 33) Johannes Paul II.: Die Schwelle der Hoffnung überschreiten. Hrsg. von Vittorio Messori. Hamburg 1994, S. 171 f. und 173 f.
- 34) Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in Europa, 28. Juni 2003, Nr. 118, S. 97.
- 35) Ansprache beim Treffen mit dem Diplomatischen Korps in der Apostolischen Nuntiat in Ankara am 28. November 2006, in: Benedikt XVI.: Freiheit und Glaube. Augsburg 2009, S. 84-91, hier S. 89 f.
- 36) Vgl. dazu Goldt: Die Europäische Union und der Gottesbezug, S. 193 f.
- 37) Quelle: <http://www.vatican.de>. Wie für das Folgende.
- 38) Wie für das Folgende: Bischofssynode Sonder-Versammlung für Europa. Erklärung „Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat“, 13.12.1991; Bischofssynode Zweite Sonderversammlung für Europa: „Jesus Christus, der lebt in seiner Kirche. Quelle der Hoffnung für Europa“, Instrumentum laboris 1999; Papst Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben als „Motu Proprio“ erlassen zur Ausrufung der hl. Birgitta von Schweden der hl. Katharina von Siena und der hl. Teresia Benedicta a Cruce zu Mitpatroninnen Europas, 1. Oktober 1999; Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in Europa, 28. Juni 2003; Päpstliches Werk für geistliche Berufe: Neue Berufungen für ein neues Europa (In verbo tuo . . .). Schlußdokument des Europäischen Kongresses über die Berufungen zum Priestertum und Ordensleben in Europa Rom, 5.-10. Mai 1997, 6. Januar 1998. Sämtlich als „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“ von der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlicht.
- 39) Wie für das Folgende: „Christliches Erbe ist kein Relikt sondern Seele Europas. Benedikt XVI. an den neuen Botschafter Bulgariens“, in: Zenit, Tagesausgabe vom 2. November 2009.
- 40) Vgl. dazu unter anderem Pera, Marcello/Ratzinger, Joseph: Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur. Augsburg 2005.
- 41) Vgl. dazu auch Ockenfels, Wolfgang: Das hohe C. Wohin steuert die CDU? Augsburg 2009, hier S. 139. Der Europarat forderte am 16. April 2008 die Mitgliedsstaaten „zur Entkriminalisierung der Abtreibung bis zu einer maximalen Schwangerschaftsdauer auf“. Pressemitteilung vom 16. April 2009, Quelle: <http://www.coe.int>. Die Entscheidung fiel auf Grund des Berichtes von Gisela Wurm (Österreich, Sozialistische Fraktion): „Access to safe and legal abortion in Europe“ vom 8. April 2008 (Doc. 11537 rev).
- 42) Vgl. dazu Verbeek, Paul: Pilger gegen die Macht. Johannes Paul II. und der Zerfall des Sowjetimperiums. Augsburg 2005.

*Dr. Christoph Goldt studierte Geschichte, Politikwissenschaft und Theologie. Er wirkt als Journalist in Augsburg.*

Hans-Peter Raddatz

## Allahs Sittengesetz

### II. Das Sein in der modernen Weltschöpfung

#### 1. Der siebte Kreis des Ibn al-Arabi

Wie im ersten Teil der Betrachtung erläutert, haben wir Allah als siebte und letzte Stufe der Sieben Sphären des *Ibn al-Arabi* an den Anfang gesetzt, weil zunächst sein spezifisches Schöpfungswirken verstanden sein muß, das sich jeden Moment erneuert und sowohl mit *Muhammads* Bezugsfunktion als auch dem minutiösen Regelwerk der Scharia verbindet. Nur darin erschließt sich das islamische Sein (*fitra*) als hart kodierte, quasi-technische Zustandsfolge sowie die ebenso harten Konsequenzen von Systemabweichungen (*fitna*), aus denen sich die islamische Existenz als „beste Gemeinschaft auf Erden ...“, die gebietet, was richtig und verbietet, was falsch ist“ (3/111) ergibt. Diese Gemeinschaft, die *Umma*, gilt somit als perfekter Maßstab für alle anderen Religionen und Kulturen, speziell die jüdisch-christliche.

Diese umfassende Ausschließlichkeit hat den Glaubensgrundlagen des Koran und Muhammadtradition (*hadith*) einen strikten, hochpolitischen Machtcharakter verliehen, der sich im historischen Verlauf in einer semi-totalitären Praxis niedergeschlagen hat. Die innere Selbstbezüglichkeit erzwang dabei, was alle dynamischen Systeme auszeichnet, nämlich die ebenso semi-automatische Bewahrung des in sich selbst kreisenden Seins, die sich über mehr als ein Jahrtausend hinweg nur graduell, nicht funktional verändert hat. Mit anderen Worten: Der moderne Islam folgt im Prinzip den gleichen Denk- und Funktionsprinzipien, wie sie sich im ersten Jahrhundert der Hidjra herausgebildet, seither auf *Muhammads* „Modell von Medina“ rückprojiziert sowie sich darin immer wieder gespiegelt und dialektisch erneuert haben.

Demgemäß bedeutsam ist *Ibn al-Arabis* Systemdenken für eine Untersuchung wie diese. Denn der „größte Meister“ schuf aus dem Stoff des Islam eine janusförmige Matrix, die man ambivalent interpretieren konnte und die ihren Schöpfer vor konkreter Verfolgung bewahrte. Dem „Meer der Seele“ sufischer Gottsucher sowie auch deren Gegenwelt, dem „Meer der Regeln“ orthodoxer Theologen, bot sie gleichermaßen die Möglichkeit, aus konträren Perspektiven eine Position in demselben System einzunehmen. Ausgehend von der enzyklopädischen Fülle der in Koran und Hadith versammelten Aspekte baute er ein Netzwerk von Kriterien und Kategorien, einen universalen Theorieraster, in dem sich der individuelle Sufi verorten konnte, aber auch dem kollektiv denkenden Orthodoxen eine ganzheitliche Basis zur Einordnung rechtlicher und theologischer Sachverhalte gab.

Dieses Koordinatensystem leitete den einfachen Mystikadepten ebenso durch die Einzelstufen der ich-abstreifenden Gottsuche, wie es dem geschulten Geist als umfassendes Instrument – ob zur Kontemplation oder Interpretation – zum Ausloten der islamischen Datenfülle diente. Darüber hinaus, und dies machte *Ibn al-Arabi* im Grunde unangreifbar, bildete sein Spiegelsystem eine Art Kompaß durch die Paradoxien der menschlichen Existenz. Er konnte die Dialektik zwischen Differenzierung und Integration, Analyse und Intuition, dem Teil und dem Ganzen zwar nicht enträtseln, aber das Potential öffnen, das Denken vom Glauben zu emanzipieren – kurz: in dieser Matrix spiegelten sich Allah und Mensch.

Kritik wies *Ibn al-Arabi* mit der kongenialen Begründung zurück, sein Gedankenwerk führe den Menschen zugleich zu Allah und zu sich selbst, so daß der einzelne den anderen in Allah liebe und mit ihm dessen Ziele in der Gemeinschaft erfülle. Das Recht und die Theologie, die Mystik und Mathematik, die Literatur und Poesie drückten in ihrer Vielfalt die Eigenschaften Allahs in den Menschen aus, die seinen Willen, also den Islam in der Schöpfung verwirklichten. Dies war freilich nur die eine Seite: Er konnte noch so oft die Scharia als das Grundmuster islamischen Seins hervorheben – mit seinem dialektischen Kompaß hatte der Meister die „Einheit des Seins“ aufgebrochen und den Geist aus der Flasche gelassen, der das Wissen vom Glauben trennt.

## 2. Die Geburt des Islam aus der Muhammad-Magie

Wie kaum anders zu erwarten, aktivierte *Ibn al-Arabis* hermetische Universalmatrix, die zwischen Islam, Gnosis und Kabbala schillert, das Konzept des „Vollkommenen Menschen“, das er mit dem Ideal *Muhammads* ebenso absicherte, wie sein System selbst durch die alles durchdringende Präsenz Allahs. Im Glanz des Verkünders, der sich fortan zu einer Lichtgestalt von einer sogar Allah übertreffenden Strahlkraft verklärte, stand es den besonders Begabten offen, in der Spiegelung zwischen menschlichem und göttlichem Sinn zur Schöpfung Allahs beizutragen.

Dieser gnostisch Erleuchtete verdankt sich dem göttlich aufgeladenen Charisma des „Vollkommenen Menschen“. Die Entstehung des Korans entspann sich als magisches Wechselspiel zwischen ihm und dem Engel Gabriel, in dem er mit seinem zweiten Ich Allah kommunizierte. Des Verkünders Zeit in Mekka war von Stimmenhören und Lichtersehen geprägt (Nagel, Mohammed, 109f.), denen der übernatürliche Gabriel, selbst der Magie mächtig (Lane, Arab-English Lexicon 8, 2819 Sp. 1f.), ihre ängstigende Wirkung auf die Verkünderpsyche nahm. Indem sich *Muhammad* als der zentrale Akteur über das Medium des „Geistes“ in die Gestalten Gabriels und Allahs spaltete, wurde letzterer zum „Alter Ego“ (*Tilman Nagel*), das ihm eingab, der Gesandte des Einen und der Eine selbst zu sein.

Die Entstehung des Islam aus der arabischen Magie ging mit der Bedingung einher, den Glauben an die Djinnen, die Welt der arabischen, allgegenwärtigen Geister zu integrieren. In der entscheidenden Phase dieses Vorgangs gelang es dem gespaltenen Genie *Muhammads*, sich selbst zu therapieren, sich aus der

psychischen Bedrängnis zu befreien, indem er sie in Wirklichkeit umwandelte. Dabei halfen zwei wichtige Impulse: Zum einen waren die Magiegläubigen der Zeit nur zu überzeugen, wenn man ihren Zauberglauben akzeptierte, zum anderen ließ sich Jesus der „Ahmad“ (arab.: der Gepriesene) als vorprophetischer Fürsprecher vor *Muhammads* Magie-Karren spannen, eine Technik, die ursprünglich von Mani, dem Stifter des Manichäismus kommt (Tilman Nagel, Mohammed, 753 Anm. 289).

Dieser psycho-magische Schöpfungsakt machte *Muhammad* und nach ihm jeden islamischen Machthaber zum Magier seiner selbst. Er schuf den Konnex zwischen Machtphantasien und dem politischen Gesetz, dem Modell von Medina, das sich gegen die Kräfte seiner Zeit und dann gegen jede nichtislamische Ordnung richtete: im *Djihad* gegen den Unglauben, in der *Dhimma* gegen Juden und Christen, im *Nikah* gegen den Ungehorsam der Frau. An diesem Modell, das im Wechsel mit Allah die Halluzination der defekten Psyche zur Realität der perfekten Islam-Gemeinschaft (*Umma*) machen sollte, konnte der Verkünder gesunden: „Diesen Einen stellte man sich wie den Weltenrichter Christus auf einem Thron sitzend vor – freilich nicht, um über die Welt Gericht zu halten, sondern sie in jedem Augenblick zu regieren“ (Ebd.).

*Muhammads* Werdegang läßt sich mit einem Therapieprogramm vergleichen, das den Schizophrenen umso gesünder werden ließ, je mehr Gewalt er einsetzen konnte, um die äußere Umgebung seiner Innenwelt nachzubilden. Wenn ihm dieser Ablauf zum jüdischen Beinamen des „lachenden Mörders“ verhalf (Ebd., 360), so entsprach dies nicht nur seiner entspannten Psyche, sondern auch vielen, ähnlich narzißtischen Gestalten der Geschichte, deren Charisma sich mit ebenso ähnlichen Gewaltphantasien verbindet.

*Muhammads* magische Welt beruht auf der Vorstellung unzähliger Geister, die als feurig-ätherische Vorläufer der *Leibniz*schen Monaden das ganze Universum erfüllen und somit auch jeden Menschen von allen Seiten umgeben, unablässig belauern und auf die verschiedenste Weise beeinflussen. Sie sind der Feinstoff, der für Allahs Dauerschöpfung unverzichtbar und daher in der Religion des Islam und im Denken der Muslime permanent präsent ist. Von großer Bedeutung ist eine Vielfalt von Talismanen, Amuletten und sonstigen Glücksbringern, die die Verbindung zum Doppelgott aus Allah und seinem Gesandten halten. Als Spaltprodukte der Psyche *Muhammads* sind er selbst und Allah austauschbar geblieben. Wie *Tilman Nagel* nachweist, setzte sich nach der Festschreibung der Scharia im 12. Jahrhundert, verstärkt durch *Ibn al-Arabis* Systemimpuls, ein stetiger Prozeß der *Muhammad*-Verklärung in Gang. In diesem Phänomen der kollektiven Psyche kehrt die Schizophrenie der Verkünderperson zurück, indem Allah seinen eigenen Gesandten anbetet (Tilman Nagel, Allahs Liebling, München 2008).

Solches verwundert nicht, denn nun hat der Verkünder die gesamte Geistwelt an sich gezogen, die von Gabriel, dem Verbinder zwischen ihm und Allah, angeführt wird. Er taucht täglich 360mal ins kosmische Lichtmeer und versprüht beim Auftauchen Millionen gnostischer Licht-Tropfen, die sich zu Trilliarden *ruhaniyun*, den Klonen identischer Geistwesen, den Monaden des Islam, sum-

mieren (Moritz Wolff, Mohammedanische Eschatologie, 15 – Hildesheim 2004). Sie sind das magische Medium, das in dialektischer Spiegelung mit dem kollektiven Unbewußten, als quasi-alchemistischer Prozeß, die Denkwelt des Islam bestimmt, aber auch die Welt des Nichtislam in Allahs Universum überführen kann und soll.

Das alles war nur möglich, indem die Dichter, die gefährlichsten Konkurrenten um den Einfluß der Djinnen, ausgeschaltet wurden. Die Inspiration ihrer Werke kommt von den Geistwesen, besetzt die Macht der Fiktion, lenkt die Phantasie der Menschen und behindert die Kräfte der politischen Herrschaft. Aus der Dichtung aller Zeiten gingen nicht nur Panegyriker, sondern auch kritische Geister hervor, die den Mächtigen umso gefährlicher wurden, je eleganter ihre Sprache und je wirkmächtiger ihre Verse im Volk waren.

Die Dichter Arabiens regelten nicht nur Stammesfehden, sondern kommentierten auch ironisch das Entstehen des Superstamms Islam und seines Verkünders. Indem *Muhammad* sie durch Auftragsmord zum Verstummen brachte, folgte er der uralten Elitenregel, nach der die Deutungsmacht vor allem die Deutung von Wahrheit und Lüge besetzen muß: „Soll ich euch verkünden, zu wem die Teufel herabsteigen? Sie steigen auf jeden Lügner und Sünder herab. Das Gehörte geben sie wieder: die meisten lügen. Diese Verirrten folgen den *Dichtern* ... Ihre Reden stimmen nicht mit ihren Handlungen überein“ (26/222ff.; Hervorh. v. Verf.).

Nachdem auch die islamfremde Zauberei durch die Scharia-Strafen eingedämmt und durch koranische Beschwörungen ersetzt war (Aly Fatoum, Der Djinn-Glaube als islamische Rechtsfrage, 55ff.), erweiterten sich fortan die Machtkreise um *Muhammads* Glorie, wobei der spätere Wettbewerb um Lobeshymnen in Superlativen schwelgte: „Um dich kreist die Schöpfung, denn du bist ihre Achse“ (Al-Qastallani [gest. 1517]). Drei Jahrhunderte zuvor hatte *Ibn al-Arabi* über Traditionen nachgedacht, welche die ganze Menschheit aus *Muhammad* als dem Ursprung der Seinsspirale hervorgehen ließen. Danach soll er schon Prophet gewesen sein, als Adam noch in der Schöpfung „zwischen Wasser und Lehm“ steckte.

Mithin hatte des Verkünders gespaltene Psyche sich selbst als höchstes Wesen und zugleich seinen Herrn Adam erschaffen lassen. Somit spielt er die Doppelrolle des Schöpfers und Gesandten Allahs, damit auch des Puppenspielers und Bauchredners, der seine Marionette sagen läßt: „Ich bin der beste Ränkespieler“. Von hier entwickelte sich sein heilsamer Instinkt, der ihn dazu brachte, die Deutung von Lüge und Wahrheit zu übernehmen, von der magischen Therapie zur Selbstheilung überzugehen, die fiktive Innenwelt in äußere Wirklichkeit zu übertragen und zugleich das Djinnenmonopol und die politische Macht zu ergreifen.

Bei solcher Wirkmacht der Magie im Islam konnte es auch heißen: „Die Zauberei ist eine Realität“ (Johann Christoph Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit, 200 – München 1991), eine Aussage der „Lauteren Brüder“, den Mathematikern und Astronomen von Basra, deren unislamisches Wissen auch *Ibn al-Arabi* beeinflusste. Die nur den Eliten erlaubte Prüfmethode war freilich längst Praxis des

Verkünders gewesen. Wie *Tilman Nagel* einer Reihe von Berichten entnimmt, „nutzte Mohammed jedes Jahr die letzten zehn Tage des Ramadan für eine Revision der Offenbarungen. Er trug die Texte Gabriel vor, damit dieser sie kontrollieren konnte. ... ‚Ich hoffe, daß unsere Lesart diejenige des letzten Durchgehens ist‘, meinte zuversichtlich der bekannte syrische Koranleser Muhammad b. Sinan (gest. 728)“ (Nagel, Allahs Liebling, 39f.)

Nachdem er in zahlreichen Situationen den Koran auf die Erfordernisse der Wirklichkeit abgeändert und seinen sakrosankten Status bestätigt hatte, gab es auch für die Gemeinschaft keinen Zweifel mehr an seiner übernatürlichen, von Zauberei begünstigten Berufung. Die jährlichen Buchprüfungen mit Gabriel veranschaulichen nicht nur den psycho-göttlichen Zugangsweg, sondern auch seine kaufmännische Herkunft. Schon früh war der Verkünder damit in eine feste Schleife der magisch-esoterischen Gottähnlichkeit eingeschwenkt, die fortan seinen Weg durch die Weltgeschichte begleitete und nicht zuletzt das „arabische Erbe“ der hermetischen Elitenreligion in Europa begründete.

Die Djinnen sind der im Westen kaum verstandene Äther des Islam zwischen Elite und Volk, das okkulte Medium zwischen Bewußt und Unbewußt, das Koran, Tradition und Scharia mit dem Glauben an Verkünder und Allah zu einem untrennbaren Ganzen verschmilzt: „Sie zu verleugnen, bedeutet ein Nicht-Anerkennen der Botschaft Allahs, gepriesen sei er. Somit glaubt derjenige, der an sie (die djinn) nicht glaubt, weder an den Koran noch an die heiligen Schriften... In der Beziehung zum Menschen gibt es nichts für die Djinn außer *da'wa* (Bekanntmachen des Islam), *wa'd* (Verheißung), *waswara* (Einflüsterung) und *tazyin* (Vorspiegelung) ... Er (der Mensch) stellt sie (die Djinn) in seinen Dienst, um das Gute zu bekommen und das Böse zu vermeiden; er holt sie herbei, so oft er dies will. Er erkennt durch sie das Verborgene; er verheiratet sich mit ihnen, um mit ihnen zu verkehren; und vieles wird verbreitet, was in aller Munde der Menschen ist“ (Ebd., 66, 67)

### 3. Der „Dialog“ als Schöpfung Allahs

*Djihad*, *Dhimma* und *Nikah* bilden die Praxisdreiecke des islamischen Sittengesetzes, welche die Muslime im aktiven Glauben verwirklichen, wenn sie sich von der Versuchung (*fitna*) und vor allem vom Teufel (*shaytan*, *iblis*), vom Versucher selbst fernhalten. Eben hier liegt das existentielle Problem, denn er ist kein Geringerer als der Herr der Djinnen selbst. Er macht Allah zum Ränkeschmied, weil er mit der Geisterwelt in die laufende Momentschöpfung integriert ist und somit auch in Gut und Böse, Wahrheit und Lüge sowie nicht zuletzt in den Koitus hineinregiert.

Während über letzteres allseitiger Konsens besteht, haben sich die Gelehrten über ein Jahrtausend lang darüber gestritten, ob und wie Menschen und Djinnen miteinander kopulieren können. Der Literat und Naturphilosoph *Al-Djahiz* (gest. 869) schloß eine solche Möglichkeit aus und steht am Anfang eines Kreises, den die islamische Gegenwart wieder schloß. Nach einer Fatwa (Rechtsmeinung) der Kairoer Azhar-Universität ist es nicht erlaubt, eine Djinn zu heiraten, weil es

nicht möglich ist, ihre Identität festzulegen. Bemerkenswert ist hier, daß man etwas als unmöglich ansieht, was die offizielle Koran-Zauberei vorgibt, beeinflussen zu können.

Weitere Vorsicht ist geboten, weil die Djinnen die Gestalt von allerlei Tieren, vor allem Schlangen, annehmen und bis auf Mikrobengröße schrumpfen können (Ebd., 45f. 60f.). Wenn eine verheiratete Frau ein Selbstbewußtsein zeigt, das auf die Anwesenheit Satans (*Iblis*), des teuflischen Djinnenmeisters, schließen läßt, ist es bereits zu spät. Dann scheint der Mann einem Wesen aufgesessen zu sein, das in Menschengestalt verwandelt, den Betroffenen verzaubert und in die Ehe gelockt hatte. So können die Systemprobleme mit Pädophilie, Inzest und Sodomie in anderem Licht erscheinen, weil die Djinnen auch in die Rechtssphäre hineinwirken.

Grundsätzlich ist dem Islam ein feinstoffliches Charisma immanent, das über die Djinnenkraft das schariatische Regelwerk verstärkt. Volksseitig diszipliniert es mit dem Teufel, elitenseitig legitimiert es die Machthaber, weil sie mit der Scharia *Muhammads* Schöpfungswerk fördern. Die evolutionäre Elite-Masse-Schere erlangt doppelte Tragkraft, weil sie Monotheismus mit Fetischismus verbindet und damit auch breite Schnittstellen für den westlichen Konsumfetischismus bietet. Dabei bestätigt ein Blick in den jüngeren Werdegang der Psychoanalyse auf ihre Weise die Umkehrwirkung des modernen Wertewandels. Am Beispiel der *Muhammad*-Schizophrenie läßt sich zeigen, daß es das individuelle Spiegelbild der kollektiven Westpsyche ist, die auf gegenläufigem Wege tendenziell zu einem vergleichbaren Zustand kommt.

Das Basistandem *Sigmund Freud / Eugen Bleuler* (beide gest. 1939) beschrieb die Schizophrenie als Ich-Spaltung, die mit aggressiven Affekten, fragmentarischem Denken, stereotyper Wiederholung und halluzinatorischen Zuständen hervortrat, wobei *Freud* den Aspekt der Paranoia betonte (Roudinesco/Plon, Wörterbuch der Psychoanalyse, 896 – Wien 2004). Ausgehend vom deutschen „therapeutischen Nihilismus“, der die reine Verwaltung der Psychokranken ihrer Heilung vorzieht, gewinnt dann eine Richtung an Boden, die die Schizophrenie politisiert und als destruktiven Mechanismus gegen einen „tyrannischen Kapitalismus“ aufstellt (ebd., 808). Im weiteren Verlauf verschwinden nicht nur solche Feindbilder, sondern auch die alten Begriffe der „Schizophrenie“ und „Hysterie“. Dabei „destruiert“ die moderne Liberalität den früheren Wahnsinn und „rekonstruiert“ ihn zur neuen Normalität. Dieses Verfahren baute *Michel Foucault* (gest. 1984) zu seinem Konzept der „Ströme von Arbeitskörpern“ aus, die später in die US-Ideologie der Weltgesellschaft als „Biomasschine“ eingingen (Hardt / Negri, *Empire* – London 2000).

Es entsteht ein Weltbild, das die Umkehrung zur Norm macht und sich im DSM (Statistical Manual of Mental Disorders) als „Psychiatrie ohne Seele und ohne Bewußtsein“ manifestiert. Indem sich der „therapeutische Nihilismus“ von alten „Werten“ befreit, driftet er in den Selbstzwang zum „Neuen“. Dieser regrediert in die Fortschrittsfelder der doktrinären, geldnormierten Kulturinnovation, der fetischhaften Produktinnovation sowie der chemo-hormonellen Glücks- bzw. Suchtinnovation. Kollektiv formiert sich diese Dynamik zu einem „anti-



rassistischen“ Strukturwandel, dessen semi-totalitäre Tendenz auffallende Ähnlichkeiten mit den psychischen Merkmalen der individuellen Selbst-Therapie aufweist, welche *Muhammad* einst vor 1400 Jahren im eigenen Interesse den semi-totalitären Islam erzeugen ließ.

Während um dessen Vorbild als Schöpfungsachse die praktischen Sittengesetze kreisen, verwundert nicht, daß die Westeliten mit der Machtpsychologie islamischer Herrschaft kompatibel werden. Da es ohne die Dreieinheit von *Djihad*, *Dhimma* und *Nikah* „den Islam“ nicht gibt, basiert die Existenz des proislamischen „Dialogs“ auf dem Kampf gegen den Nichtislam generell (*Djihad*), die jüdisch-christliche Kultur speziell (*Dhimma*) sowie gegen den „Ungehorsam“ der Frau, der den teufelsfreien Koitus (*Nikah*) und damit den biologischen Fortschritt stört.

Darauf schneidet der „Dialog“ auch seine Kernbegriffe zu. Hier erscheinen *Djihad* als „Glaubensanstrengung“, *Dhimma* als „Kulturtoleranz“ und die *Nikah*-Verpflichtung der Frau als „Freiwilligkeit“. Aus dieser Sicht kann sich also ihre Unterwerfung unter männliche Dominanz – zumindest islamintern – als „Glaubensanstrengung und Kulturtoleranz“ darstellen und ihren Status als Minder Mensch im biologischen Fortschritt der *Umma* (Gemeinschaft) „verhüllen“.

Insofern bleibt die Realität ungesagt, die im Koitus als oberstem Gebot des Islam besteht. Erhaltung und Ausweitung der *Umma* bilden die absolute Priorität des Systems, das mit dem Prinzip der Expansion auch das zweite Gebot enthält, das Gebot als Garanten des *Djihad*, der wiederum die *Dhimma* gegen Juden und Christen als Spezialfall enthält. Zwar wurden in dieser Zeitschrift die drei Komplexe teilweise beschrieben, doch sind unter schariatischen und djinnenmagischen Aspekten noch einige Anmerkungen zu machen, ohne die das naturnahe Sittengesetz des Praxisislam insgesamt nicht hinreichend klar hervortritt.

#### 4. Das Gebet als Wurzel des *Djihad*

Das Gebet, zu dem der Muezzin in die Moschee ruft, soll durch die regelmäßige Allahverehrung den Zusammenhalt der *Umma* und zugleich das Selbstverständnis der einzelnen Muslime sichern, nämlich zur besten Gemeinschaft zu gehören, die auf Erden je entstand. Da der Islam eine privilegierte Seinsform ist, handelt es sich bei den Nichtmuslimen zwar um nicht näher definierte Wesen, keinesfalls jedoch um eine Spezies von Menschen, die mit Muslimen vergleichbar wären. Darauf deutet nicht nur die koranische Verachtung nichtmuslimischen Lebens hin, sondern auch die darwinistische Überhöhung der „besten Gemeinschaft“, die anderen Religionen, insbesondere Juden und Christen, die Funktionen niedriger Dienstleister und Tributgeber zuweist (s.o.) und die Sklaverei zu keiner Zeit nachhaltig beendet hat. Insofern unterstreicht die letzte Zeile des Muezzinrufs – „Es gibt keinen Gott außer Allah“ – die schariatische Unmöglichkeit, im Rahmen der dem Islam eingeräumten Religionsfreiheit die anderen Religionen, geschweige denn den Vorrang des „heidnischen“ Staates vor dem Gesetz Allahs anzuerkennen.

Gerade in der Diaspora ist auf den gesteigerten Zusammenhalt der Gemeinschaft zu achten, wie auch schon *Muhammad* vor der Gefährdung dessen warnte, der

das Gebet dauerhaft versäumt: „Zwischen den Menschen und dem Unglauben liegt das Unterlassen des Gebets“ (Ahmad b. Hanbal III, 370, 389, Muslim I, 134). Wenngleich man überall beten kann und die Moschee nicht unbedingt braucht, weil, wie die Tradition sagt, „die ganze Welt die Moschee“ ist, so ist nur ein geringerer Teil der Muslime geeignet, obwohl von Allah gegenüber den anderen Menschen bevorzugt, das Gebet allein zu verrichten und den islamischen Standard stabiler Sozialisierung kontrollfrei zu erreichen. Von der Masse wird daher erwartet, sich möglichst oft in die Moschee zum Gemeinschaftsgebet zu begeben. Für die Männer verbindlich und für Frauen verboten ist das Freitagsgebet, bei dem exklusiv des Verkünders gedacht und die politische Loyalität zur *Umma* gepredigt wird.

Hier findet die Versinnbildlichung und Erneuerung der Dominanz des Islam über das Diesseits statt, wie sie einst von *Muhammad* eingerichtet und mit den ersten Siegen des Islam in Gang gesetzt wurde. Indem sie in diesem Sinne stellvertretend die Herrschaft Allahs nachvollzieht, bildet die gemeinschaftliche Glaubenspraxis die Basis der politreligiösen Gemeinschaft und die Bedingung sowohl für die Existenz als auch die Herrschaft des Islam (Bukhari X, 29ff., Muslim V, 245ff., Ahmad b. Hanbal I, 376ff.). In Erinnerung an die frühen Kämpfer treten die Gläubigen in geordneten Reihen an, die das Gebet wie auch alle anderen Riten nach den göttlichen, genau formulierten Vorschriften ausführen (Nagel, Das islamische Recht, 48ff.)

Diese Formen sind das Ergebnis einer langen Entwicklung, die sich von Anleihen bei den jüdisch-christlichen Liturgien absetzte und mit klaren Unterscheidungen – zum Beispiel dem Verbot, beim Gebet die Hände zu falten (HI, 637) – islamspezifische Wege ging. Unter Konsultation von Schariaspezialisten haben Obrigkeit und Verwaltung die Ausbildung fähiger Imame zu gewährleisten. Sie sorgen dafür, daß sich die Erfüllung der religiösen Pflichten so eng wie möglich an den Normen der heiligen Kodizes orientiert. Es ist der Ritus, der den Muslim zum besten Menschen, und die Moschee, die das kollektive Gebet zum besten Ritus macht. Keine andere Ordnung hat gegenüber dieser Priorität irgendeine Weisungskraft (vgl. Al-Qaradhawi, Erlaubtes und Verbotenes, 18). Speziell das Freitagsgebet weckt in den Gläubigen „das Bewußtsein der kollektiven Einheit“ und schärft ihnen ein „starkes Gefühl für Disziplin und Gehorsam“ gegenüber den Führern ein (Al-Maududi, Weltanschauung und Leben im Islam, 134).

Ein Blick in die göttlichen Vorschriften genügt, um die zu ermessen, wie wichtig die genaue und kontinuierliche Durchführung des Gebets als Kern der Glaubenspraxis und als Existenzbasis der Herrschaft Allahs ist. Zunächst sind hier die fünf Intervalle zu beachten, deren Zeiten in Tabellen für jeden Ort der Welt zu ermitteln sind. Ebenso umfaßt die Waschung bestimmte Handlungen, die falls unvollständig, das Gebet ungültig machen, bevor es begonnen hat. Gebetszeit, rituelle Reinheit, Ausrichtung nach Mekka werden in immer gleichen Bewegungsteilen erfaßt und gegliedert, um sicherzustellen, daß der Glaubensvollzug regelgerecht ausgeführt wird. Nur so ist die *rechtliche Bewertung des Glaubens* möglich. Die Gebetsregeln des Islam überlassen die Qualität des Glaubens nicht der inneren Spiritualität, sondern stellen den äußeren Ablauf der „Gebets“-Elemente

sicher, die den Gläubigen ihre Sicherheit als vollwertiges Mitglied der Gemeinschaft gibt (Nagel, Das islamische Recht, 48). Es ist entscheidend, daß die islamische Glaubensausübung auf strikter, technischer Korrektheit beruht, die sich auf die sittengesetzlichen Obergebote – *Djihad*, *Dhimma*, *Nikah* – ausdehnt und Konsequenzen für deren ebenso zwanghafte Ausführung hat.

Sehr deutlich kommt die Identität von Bewegungssequenz und Glaubensexistenz im konkreten Ablauf des Gebets zum Ausdruck. Insgesamt 14 Körperpositionen bzw. Bewegungsteile müssen korrekt ausgeführt sein, um von einem „Gebet“ sprechen zu können: 1. Aufrechtes Stehen, 2. Sprechen der Eingangsformel „*Allahu Akbar*“, 3. aufrechtes Stehen, 4. leises Sprechen der ersten Sure, 5. Verbeugung bis zur Hüfte, 6. aufrechtes Stehen, 7. Niederwerfung mit der Stirn auf den Boden, 8. Einnehmen der Sitzposition, 9. Niederwerfung, 10. aufrechtes Stehen, 11. ruhiges Verharren, 12. Bitte um Allahs Segen, 13. Friedensgruß, 14. gedanklicher Nachvollzug der absolvierten Reihenfolge. Sobald eines oder mehrere dieser Segmente unvollständig oder in falschen Verbindungen ausgeführt werden, ist das Gebet ungültig und muß unter Einhaltung von noch komplizierteren Vorschriften und der Überwachung durch noch qualifiziertere Imame wiederholt werden (Ebd., 49f.)

Wie erwähnt, sind die Gebetsreihen Spiegel der Urgemeinde, deren Schlachtreihen sich zum Gedenken Allahs und seines Gesandten versammelten, bevor sie in den Kampf zogen. Wo immer auch die Moschee stehen mag, richten sich die Gläubigen nach Mekka aus, wobei ihnen die *Mihrab*, die architektonisch stilisierte Gebetsnische, die Richtung weist. Ähnlich dem Minarett beruht auch die *Mihrab* auf Einrichtungen der Vorgängerkulturen. Hier dienten die Apsis der Christenkirche sowie die in Hinduismus und Buddhismus üblichen Götternischen als Vorlagen (HI, 498). Es waren die Umayyaden, erste Dynastie im Islam, die nicht nur das Äußere der Moschee um das Minarett, sondern auch das Innere um die *Mihrab* erweiterten. Es ging darum, den Glauben als Machtmittel im Sinne einer religiösen Kampfordnung von den anderen Religionen, speziell den Juden und Christen, abzugrenzen.

An diesem Unterschied hat sich bis heute wenig geändert. Das Gebet ist die Wurzel des *Djihad* geblieben, so daß der Moscheebau auch der wichtigste Imperativ der islamischen Zuwanderung ist, den denn auch die westlichen „Dialog“-Eliten, gestützt auf die Direktiven der EU und OIC, systematisch fördern. Im Rahmen der weit gefaßten, im Grunde undefinierten Religionsfreiheit lassen sich Moralbegriffe wie „Toleranz“ in ein charismatisches Privileg umwandeln, das den Immigranten faktische Immunität einräumt. Denn der rechtliche Schutzbereich wandelt sich zur pauschalen Religionsfreiheit, wenn die betroffene Religion jeder weiteren Prüfung entzogen wird. Unter zusätzlichen Schleierformeln wie der „kulturellen Bereicherung“ hat sich die Mehrheitsbevölkerung jeder negativen Wertung der muslimischen Lebensformen zu enthalten, ansonsten sie sich dem Verdacht des „Generalverdachts“ aussetzt. Statt dessen soll sie in Form von „Respekt“ einen wachsenden Verzicht auf die eigenen Rechte üben, nichts anderes also als die koranische Demutsforderung zu erfüllen, wie sie ausdrücklich für die Juden und Christen vorgesehen ist (9/29).

Immer wieder trägt dabei die Sprache zum angemessenen Verstehen des Islam und seiner Spezialitäten bei. Der Begriff der *Mihrab* beruht auf dem Wortstamm *hariba*, der sich mit Zorn und Krieg verbindet, wobei die Variante *harba* nicht weniger als „Lanze“ bedeutet (Wahrmund, Handwörterbuch I/1, 498) und den Funktionskreis zum Minarett als symbolischer Megalanze schließt. Wie ein Brennglas bündelt die *Mihrab* das latente *Djihad*-Denken der betenden Reihen, das sich auf Mekka und das Vorbild der Urgemeinde projiziert. Sie gilt als die eigentliche und auch einzige „heilige“ Stelle der Moschee, weil nur hier das Gebet „erhört wird“ (HI, 438).

Damit erschöpft sich indessen die Bedeutungsfülle der Gebetsnische keineswegs. Dem kriegerischen Aspekt liegt die *Mihrab* als diffuse Quelle zugrunde, als magisches Kraftfeld, das die Gläubigen in seinen Bann zieht. In der linguistischen Orientalistik ergibt sich das Bild einer komplexen Machtkonzentration, einer Art „Thron“. In ihm bündeln sich übernatürliche Kräfte und fluktuieren auf geheimnisvolle Weise zwischen einem zentralen Machtpol und einem dezentralen Machtgitter (EI VII, 7), Vorstellungen also, die Parallelen zu *Ibn al-Arabis* Stufensystem zulassen.

Die Thronidee stammt aus vorislamischer Zeit und wird wie vieles andere auf *Muhammad* zurückgeführt. Ihm schreibt man die Aussage zu, bei der *Mihrab* handele es sich um ein vieldeutiges Kraftfeld, das wie der Blutkreislauf zwischen Gut und Böse schwanke und ebenso von Allah wie von Satan inspiriert sein könne (ebd.). Abgesehen davon, daß der Wortstamm h-r-b auch den Begriff *Hirba* enthält, der für „Chamäleon“ steht (Wahrmund, Handwörterbuch I/1, 498), deutet der Aspekt der Gestaltwandlung erneut auf den Einfluß der Djinnen-Magie hin, die für *Muhammads* Schöpferrolle und die Imperative des Islam von überragender Bedeutung ist.

Ein solcherart gerichtetes, okkult aufgeladenes Denken, das von Kindheit an mit den Gebetspositionen in Fleisch und Blut übergeht, erneuert sich im täglichen Ritus, speziell im Freitagsgebet. Es bewahrt das Kampfidéal des Medina-Modells, das in den aktuellen *Djihad* überleitet, sobald ihn die eigene Stärke, die „Toleranz“ der Ungläubigen oder das Zusammenwirken beider ermöglichen. Auch in westlicher Umgebung sind Moscheen primär Stätten der Begegnung, aber auch virtuelle Kondensatoren wenig sublimierter, politischer Aggression, die durch antiwestliche Agitatoren leicht aktivierbar ist. Bei der praktischen Mechanik des islamischen Seins und der wachsenden Anwendung der Schariaregeln ist die Frage nicht ob, sondern wann sich dieses Potential – über die Leistungen des „Dialogs“ hinaus – in nachdrücklicherer Weise Geltung verschafft.

Davon abgesehen ist die Moschee weder aus analytischer, noch aus islamischer Sicht ein „Gotteshaus“. Die Muslime verstehen sie im wahren Wortsinne als „Ort der (korrekten) Niederwerfung“ (arab.: *masdjid*), der den Fokus des Glaubens nach zwei Seiten kultiviert: in der Niederwerfung des Muslim im Gebet und der Niederwerfung alles Anderen im latenten *Djihad*, der in der täglichen Abfolge der Gebetspositionen konserviert wird. Hier liegt die mit Abstand wichtigste Aufgabe der Moschee als „Kulturzentrum“, das die konfliktsuchende Tradition des Islam und den latenten Kampfsinn der jeweiligen Gemeinde pflegt. In kaum

einer größeren Moschee fehlen Inschriften, die an die Trias „Macht, Herrschaft und Reich“ des Islam erinnern (Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit, 274) und mit dem kollektiven Gebet der Muslime und ihrer Hinwendung zu Allah in der Moschee auch die Landnahme in der Diaspora antreiben.

## 5. Die Verdrängung der jüdisch-christlichen Kultur (*dhimma*)

Da die Moschee den politischen Auftrag des Islam sichert, kann man sie in der Tat weniger „Gotteshaus“ als *Gesetzeshaus* nennen. Als solches sorgt sie für die schariatische Mechanisierung der Gemeinschaft und bestätigt sich als Allahs unverzichtbares Mehrfach-Instrument zur Durchsetzung politischer Interessen – als Versammlungsort, Gerichtsstand, Heiratsmarkt, Zentrum der Kriegsplannung und Waffenlager. Da diese Einrichtung Nukleus des Kampfes gegen die nichtmuslimische Ordnung ist, finden die Eliten der westlichen Institutionen und die Führer der Gemeinden, die nicht selten Verbindungen zum radikalen Islam, insbesondere zur Muslimbruderschaft, unterhalten, zu einer Allianz von großer Wirkmacht zusammen. Die Lobby-Strategie, die unter der Flagge des „Dialogs“ die islamischen Interessen professionell verfolgt, wird auch die angestrebten Folgen verstärken, also die graduelle Aushöhlung von Grundgesetz und Rechtsstaat, deren Verfasser einst – trotz aller Säkularisierung – auf die Wurzeln christlicher Ethik zurückgriffen.

Wie in Teil 1 erwähnt, nimmt der proislamische Trend mit Staat und Kirche die alten Feindbilder der Aufklärer ins Fadenkreuz, wobei sich nicht nur deren Orientophilie, sondern auch das jakobinische Element erhalten hat und im zunehmend aggressiven „Dialog“ zum Ausdruck kommt. Dies umso mehr, als sich in der Ideologie des Globalismus eine sich radikalisierte Komponente entwickelt, die aus den gescheiterten Links-Rechts-Diktaturen kommt und sich mit der vermässenden Geldnorm zum Globosozialismus verbindet. Dieser neue Radikalismus bezieht im Rahmen der weltweiten Expansion von Produktivität und Migration nun die Aggressivität des ebenfalls global ausgerichteten Islam ein und strebt unter Führung einer neuen Welt- und Geldelite das gemeinsame Heilsziel des totalitären „Friedens“ an. Gleichermaßen radikalisierte sich das aufklärerische Prinzip der „Toleranz“ zu einem unbegrenzten Demutsdiktat, das der Bevölkerung die neue Minderheit als „Bereicherung“ oktroyiert und die Anmeldung der eigenen, verfassungsrechtlichen Ansprüche als „Intoleranz“ abwehrt.

Daraus entsteht die Bringschuld eines fundamentalen, d.h. gesamtsozialistischen Verzichts auf Demokratie und Rechtsstaat, die mit dem Islam doppelt kompatibel ist. Zum einen baut sich eine Demutskultur auf, welche die real existierende Bevölkerung mit Kreuzzügen, Inquisition, Kolonialismus und Holocaust *beschuldigt*, um dem säkular-staatlichen Gemeinwohl unter dem Titel der „Toleranz“ eine unbegrenzbare Verzichtsbereitschaft abzuverlangen. Die daraus folgende, übergeschichtliche *Entschuldung* der Eliten entspricht zum anderen der elitären Systembedingung des Islam, die nichtmuslimische Seinsform als minderwertige Spezies einzuordnen (Koran 8/40, 9/73). Darin eingebaut ist die ko-

ranische Sonderregelung der *Dhimma*, die im Arabischen „Schutzvereinbarung“, vor allem aber auch „Schuld“ und „Schulden“ bedeutet.

Hier geht es zum einen um die ewige Schuld, mit Tora und Bibel die einzig echte Urreligion des Islam verfälscht und die Vorgängigkeit Allahs beleidigt zu haben, eine metaphysisch-physische Fehlleistung, die im zentralen Aufruf Allahs und seines Gesandten zum Ausdruck kommt: „Kämpft gegen diejenigen, die ... nicht die wahre Glaubenspraxis ausüben – nämlich unter denen, die die Schrift erhalten haben – bis sie demütig aus der Hand den Tribut entrichten“ (9/29). Daraus folgt zum zweiten, daß die Schuld auch in Gestalt handfester Schulden auftritt, welche die Verirrten im Glauben als Kopfsteuer (*djizya*) nicht einfach zu bezahlen, sondern *demütig* zu entrichten haben.

Dennoch ist die Koran- und Glaubensmißachtung auch durch die Dauerbestrafung mit Unterwerfung und erniedrigender Tributzahlung nicht *ent-schuldigt*, geschweige denn abtragbar. Dies hat die systematische Verfolgung und Dezimierung des Juden- und Christentums als mechanische Funktion der *Dhimma* und islamgerechtes Gesetz bestätigt (vgl. Bat Ye'or, *The Decline of Eastern Christianity Under Islam* – London 1996). Damit qualifizieren sich die Islamführer allerdings auch als „Miteigner“ (EU-Kommission) des toleranznormierten *Globosozialismus*, der das ideologische Betriebssystem des geldnormierten *Globokapitalismus* bildet. Dieser sich graduell radikalisierte *Kapitalimperialismus*, der eine neofeudale Weltelite hervorbringt, entspricht sowohl der islamischen Herrschaftsideologie, die das Tributwesen in Gestalt der Sozialtransfers an die *Euro-Umma* fortsetzt, als auch dem islamischen Almosen- und Stiftungswesen, das sich mit den großen westlichen Stiftungen vernetzt und die Islamisierung auf globaler Ebene systematisiert.

Mit einem immensen Finanzvolumen richten sich beide nun gegen die gemeinsamen Feindbilder von Rechtsstaat und Kirche, wobei mit der Finanzhilfe für Gewaltgruppen in Palästina der ebenso gemeinsame Antisemitismus immer unverhüllter zum Vorschein kommt (Vgl. Raddatz, *Allah und die Juden*, 147ff., Berlin 2007). Insgesamt läßt sich feststellen, daß die elitären Vertreter des US-EU-OIC-„Dialogs“ ein massives, weil imperiales Interesse daran haben, den Einfluß sowohl des Staates als auch der Juden und Christen zurückzudrängen, mithin auch das koranische Ausbeutungsgebot der *Dhimma* zu erfüllen. Das bedingt, daß die Religionsfreiheit für den Islam unangetastet bleiben muß, ansonsten der Vorrang des Staates gelten und nicht nur das islamische Recht, sondern auch den imperialistischen Welttrend bremsen müßte, der seinerseits ein allahgerechtes Ziel anvisiert: die Weltmasse unter der Herrschaft einer Weltelite. Bei dem ausgeprägten Sinn der hermetischen Elitenreligion für ethikfreie Symbolik erscheint somit auch die Idee einer Moschee auf dem New Yorker *Ground Zero* geradezu perfekt.

Es liegt auf der Hand, daß die Verdummung durch die modernen Konsumzyklen und die islamischen Gebetszyklen auf eine gemeinsame Mechanisierung hinausläuft, die wachsende Immigration und jobnomadische Vernetzung tendenziell erzwingt. Um die Tragweite dieses Wandels zu erfassen, der nicht nur einige Strukturen, sondern das gesamte Weltbild verändert, muß verstanden sein, daß

sich, wie hier vorgestellt, die modernen Sittengesetze wirtschaftlicher Effizienz und kultureller Toleranz mit den islamischen Sittengesetzen des *Djihad* und der *Dhimma* in einem sozialchemischen Prozeß der gegenseitigen Annäherung, Durchdringung und Verschmelzung befinden. Als übergreifende Institution dieses grundlegenden Strukturwandels bildete sich der „interkulturelle Dialog“ mit der bekannten, ambivalenten Begrifflichkeit heraus. Im Zuge des Wandels entstanden die kongenialen Wortmünzen, mit denen sich auf Volksebene die diversen „Diskursgruppen“ in unzähligen, scheinkontroversen Publikationen, Symposien, Talkshows, Interviews etc. aneinander abarbeiten und unbewußt die erforderliche Zeit schaffen, die eine derweil ablaufende Islamisierung Europas und – nicht zuletzt – auch Amerikas braucht.

Hier geht es um einen geschichtlichen Welttrend, der mit der globosozialistischen Kombination von Moderne und Islam auch deren sittengesetzliche Automatismen nutzt und zur *Toleranz für die Scharia* verbindet. Darin kombiniert sich der westlich-jakobinische mit dem islamisch-djihadischen Gewaltsinn zu einer neuen Dimension der Radikalität, die ihrerseits religiöse Züge annimmt. Die Hermetikreligion der welterschöpfenden Elite verdrängt mit ihrem Doppelfeindbild Kirche und Rechtsstaat auch deren wirtschafts- und sozialetische Prinzipien, die bislang noch einer ungehemmten Vermassung zuwiderliefen, sich aber als Kostenfaktor unter dem Druck des globalen Profitkalküls zunehmend auflösen.

## 6. Sexualität als oberstes Sittengesetz (*nikah*)

Mit dem sozialen Element kommt schließlich auch die Rolle der Frau ins Spiel. In der pluralistischen Gesellschaft ist sie längst vom Jobnomadismus vereinnahmt, der die Sexualität für die Nachkommenschaft schließt und die Familie in zunehmendem Maße in die Kleinformate so konsumfixierter wie kinderloser Partnerschaften und Singlehaushalte bringt. Als zwingende Ergänzung zu dieser eher technischen Verwendung stellt sich die biologische Funktion der islamischen Frau dar. Indem sie durch das Sittengesetz des *Nikah*, des Koitus als Oberpflicht des „Glaubens“ auf die Erweiterung der *Umma* programmiert ist, kann und muß sie diese Rolle beibehalten, weil sich das globalistische Metasystem das erforderliche Humankapital auch auf der kostensparenden Basis des islamischen Prekariats verschafft.

Insofern verstärkt sich die Komplementarität der beiden interaktiven Komplexe zu einer historischen Dynamik, deren umfassende Aktualität sich tagtäglich bestätigt und systemkonform weiterentwickelt. Nach zwei Generationen der interkulturellen Indoktrination erscheint es logisch, daß sich die Integration der Muslime zur Anpassung der „Ungläubigen“ an die Imperative des Islam gewendet hat. So wie in der zerfallenden Psyche des Pluralismus „der Islam kein Monolith“, sondern ein Reigen bunter „Facetten“, dabei freilich real unverändert ist, so bewahrt sich auch das monolithische Verhüllungskonzept der muslimischen Frau. Es schwimmt in ein Potpourri der „Freiwilligkeit“, das ihr angeblich

eine Palette modischer „Facetten“ bietet, dabei aber dem „Dialog“ erspart, die Wirklichkeit wahrzunehmen.

Mithin erklärt sich das oberste Tabu des interkulturellen Meinungsdictats, das über den Koitus als Primat des „Glaubens“ ein Schweigegebot von quasi-klerikaler Observanz verhängt. Der innerislamische *Djihad* gegen die Frau, der sie als „Sicherheitsrisiko“ betrachtet, sobald sie sich der männlichen Sexualgewalt zu entziehen sucht, bildet im unablässigen Wortgestöber des „Dialogs“ eine konsequente, geradezu mystische Leerstelle des Unsagbaren.

Hier kann erneut *Ibn al-Arabi* für Aufklärung sorgen. Am Glanz des „Vollkommenen Menschen“ *Muhammad* kann derjenige Mann teilhaben, der sein überzeitliches Vermächtnis bewahrt. Über ein „verborgenes Band“ der Geschlechter wird er zum Herrn des Zeugungsaktes und erfüllt den Schöpfungsauftrag Allahs, wenn dieser ebenso technisch korrekt vollzogen wird wie das Gebet. Allahs permanente Weltzeugung schafft den alles umfassenden Rahmen und gibt dem Wissen, Recht und biologischen Bestand des Islam eine kosmische Dimension. Es ist die diffizile Verbindung zwischen Transzendenz und Biologie, die zu verstehen hilft, warum der Koitus – vor dem Gebet – den obersten Rang in der Hierarchie der Glaubenspflichten und Sittengesetze insgesamt einnimmt.

Mit Blick auf das radikale Potential des Globosozialismus ist das Sexualtabu als systemische Konsequenz der komplementären Wechselwirkung mit dem Islam zu sehen. Die Universalität der modernen Toleranz erstreckt sich „natürlich“ auch auf die Biologie, indem sie – wie Homosexualität und Pädophilie – nicht reproduktive Sexualformen protegiert, die der Heterosexualität vorzuziehen sind. Denn letztere steht der islamischen Nachkommenschaft, zwar abnehmend, aber immer noch biologisch „intolerant“ im Wege. Dagegen stemmt sich bekanntlich der „Gender Mainstream“, der die moderne Gesellschaft von der Geschlechterdifferenz insgesamt und damit von einem Defizit befreit, das (noch) die perfekte Komplementarität zum Islam behindert.

Die Selbstbezüglichkeit von großen kollektiv-psychischen Systemen wie Moderne und Islam erscheint nach außen ungeheuer komplex, ist aber gerade deshalb – gleichbleibende Randbedingungen, also Toleranz und Scharia vorausgesetzt – durchaus vorhersagbar. Es ist gerade diese Komplexität, die dynamischen Systemen ihre Stabilität gibt und im gesellschaftlichen Bereich durch die ewige Elite-Masse-Asymmetrie zuverlässig vereinfacht wird.

Die großen Bereiche der Philosophie, Theologie und Ideologie waren und sind Herrschaftsmittel. Gott und Allah, Glaube und Wissen, Natur- und Sittengesetz, Gerechtigkeit und Kausalität, Individuum und Gesellschaft, Zufall und Notwendigkeit, Wille und Bestimmung et cetera et cetera sind mit den vielen Kernbegriffen der Geistes- und Kulturgeschichte immer wieder durchdacht, variiert und auf neue Denkebenen gehoben worden. Die jeweiligen Philosophen, Theologen, Ideologen und sonstigen Intellektuellen konnten es offenbar – bis auf wenige Ausnahmen – nicht vermeiden, ihre Gedanken mit den politischen Herrschaftsinteressen in Einklang zu bringen. In dieser Hinsicht zeigt sich der „ethische“ Anspruch, dokumentiert vom Machtklerus über die Religionskriege bis in die



Extreme der „aufklärerischen“ Moderne, als besonders korrumpierbare Funktion der Macht.

Dies trifft in eher noch gesteigertem Maße auf die Eliten der globosozialistischen Gegenwart und ihre Hofschreiber zu, die die Schuld ihrer extremen Links-Rechts-Vorläufer auf das Volk projizieren, um die nächste Stufe des radikalen Großexperiments zu starten. So können sie unter den gleichen Vorzeichen ein weiteres Kapitel der Geschichte schreiben, ohne selbst irgendein Risiko einzugehen. Als Vollstrecker der Zeit füllen sie alte Macht in die vermeintlich neuen Schläuche der Toleranz, Effizienz und der Sittengesetze Allahs. Daß die Zeit dafür ohnehin reif ist, zeigt der massive Wandel Europas, dessen Machtgrenzen schwer zu bemessen sind, weil er selbst eine zeit-„gerechte“ Form der geistigen Nivellierung und kollektiven Folgsamkeit als „unbewußte Komplizenschaft“ (*Pierre Bourdieu*) intrinsisch enthält. Die Elite-Masse-Asymmetrie garantiert die elitäre Dominanz, weil sie die „Schuld“ für die Konflikte und Verluste der Geschichte regelmäßig dem Volk anlastet.

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

# Bericht und Gespräch

Henry Krause

## **Der antikatholische Affekt und seine Macher**

In einer Welt voller Freundlichkeiten, der Empathie und politischen Korrektheit, der Antidiskriminierung und Wertschätzung nahezu aller denkbaren „Lebensentwürfe“, des „Otto Normalabweichlers“ wünscht man sich gelegentlich die Klarheit und Polemik der weltanschaulichen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts zurück. Der Mensch des 21. Jahrhunderts schaut mit Staunen auf die Kämpfe der Modernisierung, die sich in der Folge der Aufklärung in Europa abspielten. Ideen und Religionen lieferten die Antriebskräfte für Revolutionen und Kriege, setzten aber auch bemerkenswerte Zivilisierungsprozesse in Gang.

Viele Menschen meinten zu wissen, wie menschliches Leben zu organisieren sei und wovon man sich abzugrenzen, ja was man zu bekämpfen und wie die Zukunft auszusehen habe. Kaum etwas davon scheint geblieben zu sein. Doch wer das bedauert, sollte sich klar machen, was diese Auseinandersetzungen auch und vor allem bedeuteten: Die Klarheit der Weltbilder war nur über eine Kultivierung des Vorurteils gegenüber den jeweils Anderen zu haben. Mit welchen Vorurteilen Katholiken in Deutschland und Italien konfrontiert waren, beschreibt *Manuel Borutta* in seiner 2005 an der Freien Universität Berlin angenommenen Dissertation.

**Manuel Borutta: Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2010, 488 S.**

Der Autor möchte zeigen, daß der Antikatholizismus ein „Jahrhunderttatbestand“ und ein gesamteuropäisches Phänomen war. In Deutschland als Kulturkampf, in Italien als Antiklerikalismus bezeichnet, gehörte der Kampf gegen Kirche und Religion zum „Selbstverständnis moderner Eliten im 19. Jahrhundert“. Der Katholizismus war „für die Liberalen der idealtypische Feind der Moderne, den es zu überwinden und zu besiegen galt, um das Projekt der Moderne zu verwirklichen“. Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Italien und Deutschland war, daß der Kulturkampf Teil der Nationenbildung war. Beide Staaten gingen aus Kämpfen gegen „katholische“ Mächte hervor; den Katholizismus sahen sie als Bedrohung des neu gegründeten Staates. Unterschiedlich waren die konfessionellen Verhältnisse, der Grad der Demokratisierung und in Italien die „Römische Fra-

ge“, der Kampf gegen den Kirchenstaat, der in ganz Europa als Überbleibsel des Mittelalters empfunden wurde und der Staatswerdung Italiens im Wege stand.

*Borutta*, der derzeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Historischen Seminar der Universität zu Köln tätig ist, gliedert seine Arbeit in drei Teile. Im ersten Teil wird die spezifische Sicht der Moderne auf den Katholizismus als seine *Orientalisierung* beschrieben. Orientalisierung bedeutet, daß der Katholizismus „seit der Aufklärung aus der europäischen Geschichte und Zivilisation ausgeschlossen (war) und als rückständig, statisch exotisch, primitiv oder barbarisch mit fernen Räumen und fremden Kulturen außerhalb Europas assoziiert“ wurde. Der Autor beschreibt diese Orientalisierung als eine Projektion der vorwiegend nordeuropäisch-protestantischen, dann aber auch südeuropäisch-laizistischen Elite; eine Projektion, die die Forschung bis heute prägte.

Besonders eindruckliche Beispiele sind ein Reisebericht des Berliner Buchhändlers, Verlegers, Literaturkritikers und Schriftstellers *Christoph Friedrich Wilhelm Nicolai* im Jahr 1781 in den katholischen Süden Deutschlands oder *Rudolf Virchows* „Mitteilungen über die in Oberschlesien herrschende Typhus-Epidemie“. Der 27jährige Prosektor der Berliner Charité war im Auftrag einer Untersuchungskommission ins Katastrophengebiet gereist, um die Ursachen der Epidemie zu untersuchen. Bis heute als „Geburtsdokument der modernen Sozialmedizin“ gefeiert, verknüpft dieser wissenschaftliche Text Antikatholizismus und Antipolonismus in exemplarischer Weise. Für *Virchow* war die preußische „Zivilisierung“ Oberschlesiens gescheitert. Ursache dafür war die katholische Prägung und der polnische Bevölkerungsteil, der sich der Germanisierung widersetzt hatte.

Der zweite Teil des Buches trägt die Überschrift „Sex Crimes“. Da die Liberalen die Katholiken als klerikal ferngesteuerte Masse ohne eigenen Willen betrachteten, galt es, die Autorität des Klerus zu zerstören. Katholische Geistliche und Ordensleute wurden deshalb als Heuchler, Faulenzer und Lüstlinge dargestellt. Der Zölibat galt es Quelle des Verbrechens, da er der Natur des Menschen widerspreche. Armut, Keuschheit, Kontemplation und Gehorsam standen gegen die bürgerlichen Werte der Freiheit, Selbständigkeit, Familie, Arbeit und Konsum. Im Grunde war es eine Auseinandersetzung zwischen der mittelalterlichen *vita contemplativa* und der neuzeitlichen *vita activa*.

Da die Medien in Italien und Deutschland vor 1880 in liberaler Hand waren, dominierten sie das öffentliche Bild des Klerus. Die Spalten liberaler Zeitungen waren voll von sittlichen Verbrechen der Geistlichkeit. „Gemeldet wurden ausschließlich Gerüchte, Anklagen und Verurteilungen von Geistlichen, kaum aber Prozeßberichte und niemals Freisprüche“, wie die Analyse der entsprechenden Zeitungen in Italien und Deutschland durch den Autor ergab. Lüsterne Priester und faule Mönche bevölkerten nicht nur liberale Zeitungen oder die Schriften der Aufklärer, sondern auch die auflagenstarke Unterhaltungsliteratur, Karikaturen oder volkstümliche Gemälde in Wirtshäusern. Die Klosterromane waren ein eigenes Genre und prägten die Wahrnehmung monastischer Lebensformen.

Im dritten Teil der Studie beschäftigt sich der Autor mit dem alten Dualismus von Staat und Kirche. Religion und Kirche wurden feminisiert und dem Idealbild bürgerlicher vernunftgeleiteter Männlichkeit gegenübergestellt, die auch auf Politik und Staat übertragen wurde. Dieser männliche Staat hatte die Kirche zu dominieren und bildete damit das Geschlechterverhältnis der bürgerlichen Familie des 19. Jahrhunderts ab. „Das Gendering von Staat und Kirche legitimierte die Privatisierung von Religion, die Enteignung des kirchlichen Vermögens, die Verweltlichung kirchlicher Institutionen und staatliche Eingriffe in kirchlich-religiöse Belange.“ *Borutta* beschreibt nicht nur die Prägung und Verbreitung antikatholischer Stereotype in allen Bereichen der Öffentlichkeit, sondern stellt auch einen „Zusammenhang medialer und physischer Aggression mit der Genese legislativer und exekutiver Akte“ her und bringt dafür zahlreiche Beispiele. „Die Wirkung antiklerikaler Medien läßt sich bis in einzelne Parlamentsreden hinein nachweisen.“

In Italien gingen der Vertreibung der Jesuiten im Jahre 1848 und dem Verbot des Ordens Medienkampagnen, dann Massendemonstrationen mit Übergriffen voraus. Bemerkenswert, was den Jesuiten alles angelastet wurde, und welche Vernichtungsrhetorik gegen den Orden sich in Europa entwickelte. Innerhalb der Schweiz führte der „Jesuitenkampf“ sogar zum Sonderbundskrieg.

In Berlin provozierte die Neugründung eines Dominikanerkonventes im August 1869 den „Moabiter Klostersturm“. Nicht nur die kämpferische Festpredigt des Missionsvikars *Eduard Müller* erregte Anstoß; die Berichte über Affären oder sittliche Verfehlungen in anderen Klöstern sorgten für ein aggressives Klima. Tausende Neugierige belagerten das Moabiter Kloster und fragten nach unterirdischen Gängen, Nonnen und Klostergeheimnissen. Der Polizeipräsident erklärte den Dominikanern, daß er ihren Schutz nicht mehr garantieren könne. Ein Volksfest in der Nähe führte schließlich zum Sturm auf das Kloster: Die Mönche flohen. In der liberalen Presse wurde der Klostersturm gerechtfertigt oder zumindest Verständnis ausgedrückt.

Nach diesem Gewaltausbruch verlegte sich der Kampf gegen die Kirche in Volksversammlungen, Parlament und Regierung. Er war allerdings auch der Anlaß zur Gründung der Zentrumsfraktion im Preußischen Abgeordnetenhaus im Dezember 1870. Die spätere Zentrumspartei berief sich auf die Verfassung und verzichtete auf eine konfessionelle Selbstbezeichnung, erzielte jedoch vor allem deshalb so große Erfolge, weil sie als „katholisch“ galt.

Voraussetzung der liberalen Dominanz in Legislative und Exekutive war bis dahin die Beschränkung des Wahlrechtes auf die besitzenden Schichten. In Piemont hatten die Gegner eines Gesetzes zum Verbot der Orden 100.000 Unterschriften gesammelt. Wahlberechtigt waren in Piemont zu dieser Zeit 1,9 Prozent der Bevölkerung, das waren 91.000 Bürger, wovon 54.000 von ihrem Wahlrecht Gebrauch machten. Die Unterzeichner seien keine mündigen Bürger sondern Massen, die nicht repräsentierbar wären, meinte der Ministerpräsident. Anders als in Deutschland bildete sich in Italien im 19. Jahrhundert keine katholische Partei. Nachdem nach den piemontesischen Wahlen von 1857 die klerikal-konservativen Mandate einfach annulliert wurden, gab es Boykottaufrufe kir-

chennaher Katholiken, die sich schließlich auch die Kurie zueigen machte. 1874 empfahl der Papst in dem Dokument „Non expedit“, weder passiv noch aktiv an italienischen Wahlen teilzunehmen. Diese Empfehlung wurde 1886 zum Verbot verschärft. Die römische Kurie garantierte damit die dauerhafte politische Hegemonie der Liberalen in Italien.

Ganz anders in Deutschland, wo die Zentrumsparterie schnell zu einer festen Größe im Parteiensystem emporstieg. Allerdings galt sie lange als „Anomalie“. Der Vorwurf lautete, daß sie Religion und Politik inhaltlich und personell vermischte. Auch wurde zunächst die Legitimität der Zentrumsmandate in Zweifel gezogen. Kirchnahe Katholiken schienen zu einer freien Wahl außerstande. In einigen Fällen annullierte die Reichstagsmehrheit Mandate von Abgeordneten des Zentrums, weil Untersuchungen eine Wahlbeeinflussung durch die Kirche ergaben. Hierzu konnten Wahlempfehlungen von Pfarrern genügen. Dabei wurde vorausgesetzt, daß Kanzelworte von den Zuhörern strikt befolgt wurden. Aus dieser Annahme entstand schließlich der „Kanzelparagraph“. Die Initiative für dieses erste reichsweite Kulturkampfgesetz ging von Bayern aus. Am 19. November 1871 verabschiedete der Bundesrat gegen die Stimmen Sachsens und Mecklenburgs einen Gesetzesantrag für eine entsprechende Novellierung des Strafgesetzbuches. Darin war die Rede von der Störung des „öffentlichen Friedens“ oder den „Angelegenheiten des Staates“, die nicht näher definiert wurden. Der Reichstag verabschiedete nach aggressiv geführten Debatten das Gesetz am 25. November.

Betroffen war, ebenso wie durch das folgende Schulaufsichtsgesetz und die Einführung der Zivilehe, auch die evangelische Kirche, was die antikatholische Front brüchig werden ließ. Die Schulaufsicht wurde den Kirchen entzogen; die Lehrinhalte bestimmte zukünftig der Staat.

Was im Rahmen der Staatsbildung vor allem in nachhinein naheliegend erscheint, war aber ein Machtkampf zwischen Kirche und Staat, bei dem es um die Herrschaft über die Köpfe und damit um die Zukunft ging. Er verknüpfte sich mit dem Ziel der Germanisierung polnisch besiedelter preußischer Gebiete. In diesen Zielen vereinigten sich die Interessen der Liberalen und Konservativer wie *Bismarck*. Die Liberalen seien im Kulturkampf keineswegs einer Strategie *Bismarcks* zum Opfer gefallen, betont *Manuel Borutta*. Sie hätten auch nicht ihre liberalen Prinzipien verraten; der Kampf gegen die katholische Kirche sei vielmehr ein liberales Prinzip gewesen, denn die Kirche stand dem Fortschrittsglauben im Wege. Nach der Jahrhundertwende „verlagerte sich das Projekt der Entzauberung weg von der liberalen Mitte zur äußersten Linken“.

Der Widerstand gegen das Schulaufsichtsgesetz führte unter anderem zur „größten Petitionsbewegung Mitteleuropas nach 1848“. 1878 mußte der kulturkämpferische liberale Kultusminister *Adalbert Falk* durch den Einfluß der der Kaiserin nahestehenden „Hofpredigerpartei“ von *Alfred Stöcker* zurücktreten. Das war auch der Anfang vom Ende des Konfliktes mit der katholischen Kirche. Im Grunde waren der Kulturkampf wie auch der Kampf gegen die Sozialdemokraten Rückzugsgefechte gegen die fortschreitende Beteiligung aller Bevölkerungsschichten an einem sich demokratisierenden Staatswesen. Der Kampf gegen die

Kirche und die Emanzipation von der Religion war ein europäischer Sonderweg, der bis heute beschritten wird. Allerdings ist dieser „Weg“ inzwischen so breit ausgefaset, daß er kaum noch sichtbar ist. Er verlor sich nach dem Ende der Diktaturen des 20. Jahrhunderts in den Weiten weltanschaulicher Beliebigkeit, kann aber jederzeit wieder deutlicher hervortreten. *Carl Schmitt* nannte ihn den anti-römischen Affekt.

Der Kulturkampf ist tief im historischen Bewußtsein der katholischen Kirche verankert und führt bis heute zu reflexartigen Abwehrbewegungen bei Kritik. Häufig liegt man damit richtig; gelegentlich können aber auch Herausforderungen fehlgedeutet werden. So wurde der Nationalsozialismus von der Kirche einige Zeit unterschätzt. Man meinte, es hier mit einem Gegner *Bismarck'scher* Dimension zu tun zu haben. Und in der aktuellen Debatte um den Mißbrauch Schutzbefohlener reicht es nicht aus, lediglich kirchenfeindliche Bestrebungen der Medien und der von ihnen produzierten öffentlichen Meinung zu vermuten.

Diese Spätfolgen und Wirkungen des Kulturkampfes sind aber nicht das Thema des Werkes. Der Autor beschränkt sich auf die Kritik der Säkularisierungstheorie, die schon seit längerem von renommierten Religionssoziologen verworfen wird. Sie sei keine theoretische Grundlage der Modernisierung, sondern Teil des zu Erklärenden. Über sie habe der „Antikatholizismus Eingang in die Selbstbeschreibung der Moderne“ gefunden. Und tatsächlich: Wenn man den zahlreichen stereotypen Vorwürfen an die katholische Kirche, die sie aufgrund ihrer 2000jährigen Geschichte auf ihrem Haupte versammelt, genauer nachgeht, stößt man nicht selten auf Legendenbildung. Auch die Aufklärung produzierte Mythen, Legenden und Vorurteile. *Manuel Boruttas* gutgeschriebenes und fundiertes Werk liefert hierfür die Belege.

*Henry Krause ist Referatsleiter in der Sächsischen Landeszentrale für politische Bildung.*

Christoph Böhr

## Menschenwürde – ihre Begründung und Geltung

Nicht von jedem Buch, das gedruckt wird, kann man sagen, daß es ein überaus dringliches Bedürfnis zufriedenstellt. Ganz anders verhält es sich bei dem hier anzuzeigenden Buch von *Mette Lebeck*, die Philosophie an der *National University of Ireland* in Maynooth lehrt: Selten wurde ein Buch so sehr erwartet – und benötigt – wie diese, in englischer Sprache veröffentlichte Untersuchung über unsere Vorstellung von der unantastbaren Würde des Menschen. Warum? Weil in der ganzen Welt längst eine heftige Auseinandersetzung darüber entbrannt ist, was sich hinter dieser Vorstellung verbirgt und welche Bindekraft heute mit ihr verbunden ist. Dieses Lob haben übrigens die Leserinnen und Leser dem Buch gespendet: Denn daß dieses Buch ein dringliches Bedürfnis zufriedenstellt, zeigt die überaus erfreuliche Tatsache, daß es, kaum ein Jahr nach seinem Erscheinen, jetzt schon in einer zweiten Auflage vorliegt.

**Mette Lebeck, On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation, Würzburg 2009, Königshausen und Neumann (Orbis Phaenomenologicus. 18.), 327 S.**

Viele haben sich dazu entschlossen, dem Begriff der Menschenwürde jene unhintergehbare, letzte Begründung abzusprechen, wie sie etwa die Mütter und Väter unseres deutschen *Grundgesetzes* (1949) gerade dazu bewogen hat, der deutschen Verfassung eben dieses Bekenntnis zur unantastbaren Würde als ersten Satz des ersten Artikels voranzustellen: Die Würde des Menschen ist unantastbar. Daß dieser Satz als Überschrift der ganzen Verfassung gelten darf, ergibt sich gleich aus dem dann unmittelbar folgenden Satz: Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. Vorausgegangen war diesem Dokument, ein halbes Jahr zuvor, die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) der Vereinten Nationen: Damit erhielt die Feststellung der Gleichheit aller Menschen in ihrer Würde und ihren Rechten eine bindende Kraft für die ganze weltweite Gemeinschaft aller Völker.

Was aber hat es mit dieser Vorstellung auf sich? Haben diejenigen recht, die auf die zeitgebundene Denkweise der Nachkriegsjahre verweisen, um in der Auslegung heute eine Reihe von Einschränkungen des Würdeschutzes vornehmen zu können? Ist die Würde des Menschen wirklich immer und überall unantastbar?

*Lebeck* beeindruckt durch ihr machtvolles Plädoyer zugunsten dieser – heute so umstrittenen – Feststellung und entfaltet ein philosophisches und politisches Programm, das ganz der Begründung der Unantastbarkeit menschlicher Würde verpflichtet ist. Sie hat eine hermeneutische und phänomenologische Untersuchung vorgelegt, die dem Begriff und der Bedeutung der Menschenwürde von

seinen antiken Anfängen her durch die Geschichte des – übrigens nicht nur europäischen – Denkens bis heute folgt, um in einem geradezu fulminanten Schlußkapitel zu begründen, warum alle Menschen die gleiche Würde haben – und warum diese Feststellung eine weltumspannende Gültigkeit beanspruchen muß, also ausnahmslos alle Menschen einbezieht, und beendet ihr Buch mit dem Satz: Nicht Begriff und Ausdruck, sondern vor allem die Wirklichkeit der menschlichen Würde macht eine Kultur der Menschenrechte erst möglich.

Wenn der Leser bei diesem letzten Satz des Buches angekommen ist, hat er einen weiten Weg durch die Geistes- und Verfassungsgeschichte zurückgelegt – und ist tatsächlich sehr viel klüger als am Beginn. Er kennt nämlich jetzt die Gründe, warum die Vorstellung, daß alle Menschen Würde haben, nicht eine zeitgebundene – oder gar auf den Kreis der europäischen Kultur zu beschränkende – ist; im Gegenteil: *Lebech* legt dar, warum der Mensch als Mensch, wie er geht und steht, Würde hat und ein Recht auf Achtung seiner Würde besitzt. Nur am Rande sei vermerkt, daß die Verfasserin über weite Strecken der Philosophie *Edith Steins* – und hier besonders deren Auffassung von der tatsächlichen Geltung von Werten – folgt. So gehört zu dem reichen Gewinn, den der Leser dieses Buches erfährt, auch der Einblick in das Denken Steins, die heute mehr noch als jüdische Märtyrerin, von den Schergen *Hitlers* in Auschwitz vergast, denn als herausragende Philosophin, wegweisend in ihrem Denken, bekannt ist.

Doch der Reihe nach: *Lebech* eröffnet ihr in drei Teile untergliedertes Werk, das Ergebnis jahrelanger und fruchtbarer Forschungsarbeit, mit einer geschichtlichen Aufarbeitung – in der Abfolge der von ihr unterschiedenen drei europäischen Epochen: der antiken kosmozentrischen, der mittelalterlichen christozentrischen sowie schließlich der modernen und der postmodernen (also zeitgenössischen) Epoche. Sie wertet alle – bis dahin bekannten und einige von ihr neu entdeckten – Belegstellen aus, die für die Entwicklung eines angemessenen Sinn- und Bedeutungsverständnisses dessen, was wir unter Menschenwürde begreifen, herangezogen werden müssen. Dabei stützt sie sich, im weiteren Verlauf ihrer Arbeit, vor allem auf drei Philosophen, denen sie einen besonderen Beitrag für die Entwicklung unseres Verständnisses menschlicher Würde beimißt: nämlich *Aristoteles*, *Thomas von Aquin* und *Immanuel Kant*, die sie im Sinnzusammenhang ihrer jeweiligen Zeit darstellt und auslegt.

In einem zweiten Teil beschreibt *Lebech* das, was sie die Menschenwürde „an sich“ nennt: nämlich deren „essence“ – also ihr Wesen. Dieser heute eher verfemte Begriff wird genau bestimmt, und zwar im Sinn der phänomenologischen Methode. In der so verstandenen Wesensschau werden dann erneut die drei genannten philosophischen Autoren – *Aristoteles*, *Thomas* und *Kant* – aufgerufen, um der auf die Umstände ihrer Zeitgebundenheit Rücksicht nehmende hermeneutischen Deutung im ersten Teil eine phänomenologische Auslegung anzufügen, die auf den Kern der Sache – auch im Blick auf unser zeitgenössisches Verständnis – zu sprechen kommt.

Bis hierhin hat der Leser – und nicht nur der begriffsgeschichtlich oder philosophiehistorisch interessierte – schon sehr viel Neues gelernt. Das letzte und dritte Kapitel von *Lebechs* Untersuchung ist – bei aller gebotenen Zurückhaltung –



nicht anders denn als fulminant zu bezeichnen: eine gründliche, nachvollziehbare und klare Bestimmung der Menschenwürde im Blick auf deren Begründet- und Verfaßtheit (*The Constitution of Human Dignity*). In diesem Kapitel zeigt sich *Lebech* – bei aller Nähe zu *Edith Stein*, deren Denken sie aufnimmt und weiterentwickelt – als Phänomenologin von eigenem Rang, wenn sie erläutert, wie der Menschenwürde als einem idealen Objekt am Ende die Stellung eines realen Objekts zugebilligt werden muß.

Die Begründung *Lebechs* kreist um die Beschreibung des Menschen als ein sich selbst zugängliches Ich. Warum? Warum muß das Ich im Blick auf alle idealen wie realen Objekte präsupponiert, demnach als unhintergebar, letzter Grund immer vorausgesetzt werden? In eigenen Worten zusammengefaßt: Weil es unersetzlich und unentbehrlich ist, sowohl für die Selbst- als auch für jede Fremderkenntnis. Es gibt kein Denken, kein Handeln und kein Gefühl, das nicht im Ich gründet. Alle Werte haben ihren Wert, weil sie das Ergebnis der Wertung einer Person, die wiederum in einem Ich gründet, sind. Diese Aussage bestreitet keinesfalls die Möglichkeit einer objektiven Realität von Werten. Aber unbestreitbar ist, daß es sinnlos wäre, über eine solche objektive Realität zu streiten, wenn nicht der letzte Bezugspunkt allen Streites die Unersetzlichkeit (besser vielleicht: Unentbehrlichkeit – *Lebech* spricht von *indispensability*) des Ich ist.

Dies ist der Grund, warum ein Mensch – das „Ich“ – grundsätzlich und ausnahmslos wertvoll ist: nämlich in dem Maße wertvoll, wie es unersetzlich ist – und das in allen seinen grundlegenden Bezügen: als Ich, als Person, als Urbild des Menschen – hinsichtlich des eigenen Menschseins wie hinsichtlich des Menschseins anderer – sowie als Körper. Alle diese Bezüge vereinen sich in der unersetzlichen und unentbehrlichen Voraussetzung, ohne die – für uns als Menschen – alles nichts wäre. Die Einsicht aber, daß der Mensch in dieser Hinsicht allem voran grundsätzlich wertvoll (*fundamentally valuable*) ist, und daß zudem diese Einsicht einen Status als *principium primae philosophiae* beanspruchen muß – *Lebech* spricht in diesem Zusammenhang gelegentlich vom archimedischen Punkt –, kommt zum Ausdruck in unserer „Intuition“ der Menschenwürde.

Dabei verschließt die irische Philosophin keinesfalls die Augen vor den Herausforderungen der gelegentlich so genannten Postmoderne, in der sie zwei gänzlich gegenläufige Entwicklungen zutreffend beobachtet: Einerseits sind wir geneigt, die Dinge so zu betrachten, wie sie uns als Ergebnis unserer Absichten erscheinen, während andererseits im Begriff der Würde die ungefragt selbstverständliche Grundlage jeglicher Vergemeinschaftung, die eine menschliche Gesellschaft als sich ihrer Identität vergewissernde pluralistische Demokratie begründet, gesehen wird. Wie paßt dieser Relativismus mit jenem Objektivismus zusammen, da sich beide Einstellungen doch gemeinhin wie Feuer und Wasser vertragen? Ein Widerstreit kann nur dann, so lautet *Lebechs* Lösung, vermieden werden, wenn es unseren Absichten – als Mensch – gemäß ist, in der Menschenwürde den Grund aller Vergemeinschaftung (und damit den Anker auch der pluralistischen Demokratie) zu erkennen.

Jene Intuition aber, die uns den Wert der Würde des Menschen begründend vor Augen führt, ist oft trocken und leer – ein zwar allesbegründender, im eigentli-

chen Wortsinn fundamentaler Wert, der jedoch oft keine große Leidenschaft in uns auslöst. Im Gegenteil: Wenn wir die Würde eines Menschen nicht gerade bedroht und gefährdet sehen, ist es eher die Regel als die Ausnahme, daß wir zwar mit Empathie und manchmal sogar mit Pathos darüber reden, aber tatsächlich kaum etwas dabei empfinden. Wie soll das dann gutgehen? Einerseits ist die Menschenwürde das fundamentalste aller fundamentalen Prinzipien – im Blick auf mich selbst wie im Blick auf die Gemeinschaft mit anderen –, während andererseits meine Empfindungen diese herausragende Bedeutung des Prinzips kaum oder gar nicht unterlegen?

Diese Trockenheit, ja Kälte, die wir empfinden, wenn von Würde die Rede ist, hat *Kant* schließlich dazu gebracht, in eben diesem Zusammenhang über die Pflicht zu sprechen, der Achtung gebührt – und sich damit selbst den Vorwurf der Trockenheit, wo doch der Überschwang des Gefühls gerade angemessen genug wäre, eingehandelt. Aber es ist keinesfalls die Einfallslosigkeit *Kants*, die hier zu beklagen ist, sondern der eigentümliche phänomenale Befund selbst, daß die Würde des Menschen eben zu achten und zu schützen ist – als eine rationale Einsicht jenseits aller empathischen und pathetischen Gefühllichkeit. Wie kann dieser Schutz erfolgen? Durch die Erziehung und das Recht, Gesetze und Regeln, gesellschaftliche Erwartungen und „sentient contagion“ – ein nicht leicht zu übersetzender Begriff, den man vielleicht am besten wiedergibt als „Ansteckung“: So, wie Freude oder Trauer ansteckend wirken können, läßt sich auch die Achtung vor der Würde des Menschen „übertragen“ (im Bild einer pandemischen Ausbreitung gesprochen).

*Lebech* hat ein Buch vorgelegt, das die Würde des Menschen als ein philosophisches wie gleichermaßen politisches Programm begründet, der Sache nach erläutert und in den Folgen beschreibt. Ein in höchstem Maße anspruchsvolles Vorhaben, hat doch in jüngster Vergangenheit niemand, trotz unbestrittener Dringlichkeit, einen vergleichbaren Versuch unternommen. *Lebech* wird diesem hohen Anspruch gerecht, und zwar ohne Abstriche. Sie folgt dem Begriff der Menschenwürde in seiner sich teils wandelnden, teils von Anfang an angelegten Bedeutung bis zu seinen Quellen in der antiken Philosophie und stellt dem Leser dabei auch neue, bisher nicht bekannte Funde vor Augen. Im zweiten Teil ihres Buches entfaltet sie dann den Begriff und seine – unserem heutigen Verständnis angemessene – Bedeutung der Sache nach, auch hier immer wieder im Rückgriff auf seine lange Herkunftsgeschichte.

So bleibt nur zu wünschen, daß bald eine deutsche Übersetzung erfolgt, bereinigt dann hoffentlich um einige ärgerliche Flüchtigkeitsfehler, um diese Schrift – die ihre Verfasserin *On the Problem of Human Dignity* überschrieben hat, die aber ebensogut heißen könnte „On the Constitution of Human Dignity“ – einer breiten deutschsprachigen Öffentlichkeit zugänglich zu machen – zumal der Kreis derjenigen, denen man dieses Buch ans Herz legen muß, tagtäglich leider immer größer wird. Zu vielfältig sind heute die Versuche, den Begriff der Würde deutend zu verunstalten, indem man ihn – beispielsweise – als zeitgebundene, längst überholte Vorstellung der Nachkriegsjahre kleinredet. Gegen alle diese Versuche steht der Begriff der Menschenwürde mit seiner Bedeutung der Sache nach:

Außerhalb des Menschen gibt es keine Brücke über den Abgrund, der zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten liegt. Man muß diesen Satz keineswegs in einem (pseudo)sakralen Sinn verstehen, um der Menschenwürde jene sachliche Bestimmung nicht nur im Sinne einer sprachlichen Zufügung zur Seite zu stellen, wie sie von den Vätern und Müttern unserer Verfassung gewählt wurde, um doppelt zu unterstreichen, was der Vorstellung menschlicher Würde immer zu eigen ist und in der Verfassung durch die entsprechende Hervorhebung, die durch eben diese Zufügung erfolgt, mit aller Unmißverständlichkeit zum Ausdruck kommen soll: Die Würde des Menschen ist unantastbar.

*Dr. Christoph Böhr ist Vorsitzender der Deutschen Cusanus-Gesellschaft.*

Ludwig Watzal

## Politische Bildung und Grundgesetz

Der „Kitt“ einer Gesellschaft, insbesondere postmaterieller Provenienz, sind immer noch „antiquierte“ Werte und Normen, die ein solches Gebilde zusammenhalten. Dieses Werte- und Normengefüge wird von den politisch Verantwortlichen immer dann beschworen, wenn ihnen das Wasser gesellschaftlich bis zum Halse steht. In Krisenzeiten wird der Ruf nach wertorientierter politischer Bildung immer wieder laut, als ob hier ein Reparaturbetrieb für das Versagen der politischen Elite jederzeit abrufbereit stünde. Mit Wertorientierungen verhält es sich nicht wie mit Wenn-dann-Kausalitäten, die nicht wie erstere der permanenten Pflege durch glaubwürdiges politisches Handeln bedürfen.

Der politischen Bildung in Deutschland sind in den letzten Jahrzehnten nur wenige Glücksmomente beschieden gewesen. Zu oft mußte sie gesellschaftspolitische Fehlentwicklungen im nachhinein korrigieren, da blieb wenig Zeit zur Reflexion über ihre ureigentlichen Aufgaben. Diese Arbeit wurde nun von *Joachim Detjen*, Professor für Politische Bildung und Didaktik der Sozialkunde an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, nachgeholt und geleistet. Was der Autor in dreijähriger mühseliger Kleinarbeit an Material zusammengetragen und analytisch verarbeitet hat, verdient höchstes Lob:

**Joachim Detjen: Politische Bildung. Geschichte und Gegenwart in Deutschland, Oldenburg, München 2007, 510 S.**

Das Unterfangen *Detjens* ist mehr als anspruchsvoll: Von der Antike bis zur Gegenwart zeichnet er die wichtigsten Entwicklungslinien der politischen Bildung nach. So war es für die Antike selbstverständlich, daß der Einzelne zu einem tüchtigen Bürger seines Gemeinwesens erzogen werden müsse. Mag dieses Ziel für heutige Ohren antiquiert klingen, so kann es doch eine gewisse zeitlose Gültigkeit für sich reklamieren. Viele Ziele staatlicher politischer Bildung müssen natürlich aus ihrer Zeit heraus gesehen und verstanden werden. So kann politische Bildung mit der Erziehung zur „Untertanenhaltung“ heute zu Recht nichts mehr anfangen. Der mündige, kritische Bürger, der zivilgesellschaftliches Engagement an den Tag legt, ist das angestrebte Ideal. Aber auch dieses Leitbild bedarf eines gewissen Fundaments, und dies liefert *Detjen*. Unwidersprochen wird es gewiß nicht bleiben, aber es ist ein Angebot, an dem man ohne gewichtige Argumente nicht vorbeikommen wird.

Das Buch hat nicht nur eine imposante Gliederung, sondern auch einen gewichtigen Inhalt: Es gliedert sich in vier Hauptteile mit zahllosen Unterkapiteln. Alle sind fundiert und spannend. Besonders interessant lesen sich die ideologischen Schlachten der 1970er und 1980er Jahre. Unglaublich, mit welchem Furor dort um Konzepte und Richtung politischer Bildung oder um politische Indoktrinati-

on gestritten worden ist. Die direkt Betroffenen scheinen es aber gut überstanden zu haben. Das Problem scheint eher bei den Ideologen gelegen zu haben. Das Kapitel „Politische Bildung und Erziehung in der DDR“ zeigt, daß das Fach in den Dienst der herrschenden Ideologie gestellt worden ist. Von „Gegenwartskunde“ mutierte es 1957 zur „Staatsbürgerkunde“ und wurde 1959 in „Geschichtsunterricht und Staatsbürgerkunde“ umbenannt. Gemäß marxistisch-leninistischer Lehre sollte eine „sozialistische Persönlichkeit“ herangebildet werden.

*Detjens* Ausführungen über „Politikdidaktik als Leitdisziplin der politischen Bildung“ dürften einigen Widerspruch herausfordern. Politikdidaktik sei eine normative, auf Praxis ausgerichtete Wissenschaft. So reiche das Niveau der „alltagstheoretischen Didaktik“, das Lehrer, Schüler, Eltern, Schulaufsichts- und Ministerialbeamte, ja auch Politiker über gewisse Vorstellungen hätten, nicht an das „Reflexionsniveau der wissenschaftlichen Didaktik heran“. Die Angesprochenen sind aufgefordert, sich mit den Vorbehalten gegenüber der praktischen Politikdidaktik *sine ira et studio* auseinanderzusetzen.

Mit völligem Unverständnis scheint für die heutige politische Bildung *Detjens* These zu sein, daß „die politische Bildung eine synoptische oder Integrationswissenschaft“ sei. In einer Gesellschaft, die nach dem Motto lebt: „anything goes“, haben es die Vertreter einer wertorientierten politischen Bildung allemal schwere als diejenigen, die dem Werterelativismus das Wort reden, obgleich „Wissenschaften keine diskussions- und konfliktfreien Veranstaltungen sind“. *Detjen* kritisiert den „Konstruktivismus“, insbesondere den „radikalen Konstruktivismus“. In letzter Konsequenz sieht diese Wissenschaftsauffassung das Individuum als „Autotisten“ und ist nur für die Selbsterhaltung des Systems da.

Nach diesem „radikalen Konstruktivismus“ stellt der Mensch ein „operational, geschlossenes, selbstreferentielles und autopoietisches System“ dar. Der Mensch habe keinen direkten und ungebrochenen sensorischen und kognitiven Zugang zur äußeren Wirklichkeit. Was als Wahrnehmung empfunden werde, sei in Wirklichkeit eine vom Gehirn vorgenommene Bedeutungskonstruktion. Durch Umwelteinflüsse reagiere das Gehirn nur auf sich selbst, das heißt auf aufgebaute Strukturen und Elemente. Bei dieser *Orwellschen* Konzeption geht es nicht um den einzelnen Menschen, sondern um die Erhaltung des Systems. Wenn diese Vertreter in den bestimmenden Bildungsgremien sitzen, brauchen sich die politischen Verantwortlichen nicht zu wundern, daß der Output und die Wirkmöglichkeiten der Bildungspolitik gegen Null geht.

Ein Blick ins Sachregister zeigt, wohin die Reise gehen soll: eine wertorientierte politische Bildung steht auf der Zukunftsagenda. Erziehung in all ihren Schattierungen ist dominant vertreten. Auch andere Begriffe wie Demokratie, Bildung, Freiheit, Geschichte, Herrschaft, Ideologie, Individuum, Institutionen zeigen, wohin die Reise nach Ansicht des Autors gehen soll. Mag man auch mit vielen Bewertungen *Detjens* nicht konform gehen, so sei dieses Buch doch allen politisch Interessierten, insbesondere denen in diesem Bereich Tätigen als Pflichtlektüre empfohlen.

Auch das Buch „Die Werteordnung des Grundgesetzes“ dreht sich um die gesellschaftliche Bedeutung von Normen und Werte.

**Joachim Detjen: Die Wertordnung des Grundgesetzes, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2009, 439 S.**

Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verstand sich nie als Verfassung im klassischen Sinne, aber es ist das beste und beständigste Verfassungsdokument, das sich die Vertreter des deutschen Volkes jemals gegeben haben. Es hat sowohl die Schwächen der Weimarer Reichsverfassung beseitigt, als auch die Konsequenzen aus der Barbarei der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft gezogen. Die Debatte um eine neue Verfassung stand noch einmal auf der politischen Agenda, als sich der Auftrag des Grundgesetzes erfüllte: die Wiedervereinigung Deutschlands. Von Zeit zu Zeit brandet die Diskussion um eine neue „Verfassung“ immer wieder auf. Für ein solches Dokument bedarf es keiner Eile, da auch das wiedervereinigte Deutschland mit dem Grundgesetz gut gefahren ist.

Das Grundgesetz ist eine im westlichen Kulturkreis tief verwurzelte Verfassung. Seine Bedeutung kann nur erfaßt werden, „wenn es in seiner instrumentalen Funktion zur Realisierung zugrundeliegender Werte begriffen wird“. Sie bilden das innere Band, das die Verfassung zusammenhält, und sind für den Erfolg des Grundgesetzes mitverantwortlich. Diese Werte scheinen dem Verfassungsgeber so wichtig gewesen zu sein, daß er sie in diesem „Normengebäude“ verankert hat.

*Joachim Detjen* gehört zu den Vertretern einer normativ ausgerichteten politischen Wissenschaft. Gesellschaftlich galten und gelten Werte und Normen immer noch als antiquiert. Umso mutiger und überzeugender wirkt das Buch des Autors, der sich nicht scheut, deutlich die Wertgebundenheit des Grundgesetzes zu betonen - und diese auch in ihrer Verwurzelung im Naturrecht hervorzuheben. Seine These, daß die Werte den Erfolg des Grundgesetzes mitbewirken, sollte den politisch Verantwortlichen zu denken geben, die den „Königsweg“ in einer Hip-Hop- und Eventkultur sowie in der virtuellen Welt des Internets zu sehen scheinen. Er könnte sich ebenso als Fata Morgana erweisen wie weiland die „New Economy“.

Der Autor hat keinen „Grundgesetz-Kommentar“ geschrieben. Dazu hätte ihm auch die Sachkompetenz gefehlt. Was er getan hat, ist viel wichtiger, da er die Bedeutung des Grundgesetzes für die Träger der staatlichen Bildung hand- und mundgerecht aufgearbeitet hat. Diese brauchen seine Handreichungen nur noch in ihren Unterricht oder die Gremienarbeit einführen. Ob an diesen Stellen jedoch Repräsentanten mit den dazugehörigen wertorientierten Einstellungen sitzen, muß offen bleiben.

Um welche „antiquierten“ Werte handelt es sich, die das Grundgesetz zum Erfolgsmodell Deutschlands gemacht haben? In sieben Kapiteln breitet der Autor einen Wertekanon aus, der als permanenter Auftrag der staatlichen Bildung vorgegeben sein sollte. *Detjen* unterscheidet „Verfassungslegitimierende Werte“, „Lebenswelt-, gesellschafts- und politikprägende Werte“, „Staatliche Ordnungs-

werte“ und „Politische Zielwerte“. Zu ersteren gehören Menschenwürde, Leben, Innere Sicherheit, Individuelle Freiheit, Rechtsstaatliche Gleichheit, Soziale Gerechtigkeit, Volkssouveränität und Demokratie. Zur zweiten Kategorie zählen u. a. Privatsphäre, Ehe und Familie, Pluralismus, Politische Partizipation. Der dritte Wertekanon umfaßt u. a. gemäßigte, begrenzte und verantwortliche Herrschaft, Rechtssicherheit und wehrhafte Ordnung. Zu den „Politischen Zielwerten“ zählen Gemeinwohl, Frieden und Umwelt.

In einem abschließenden Kapitel stellt der Autor fest, daß das Grundgesetz keine „fugenlose Einheit“ bilde, weil es ein Dokument „politischer Kompromisse“ sei. Es habe jedoch keine „unvereinbaren Grundrechte“ aufgenommen. Dies zeige, daß es mehr als andere Verfassungen „juristisch durchdacht“ sei. Ein besonderes Spannungsverhältnis bestehe zwischen „innerer Sicherheit“ und „individueller Freiheit“. Glücklicherweise hat sich auch das Bundesverfassungsgericht eindeutig auf die Seite letzterer geschlagen.

Für die staatlich verfaßte politische Bildung hat der Autor noch eine besondere Empfehlung parat: „Speziell der politischen Bildung kommt die Aufgabe zu, die Verfassungswerte weiterzugeben. Vorausgesetzt ist dabei, daß sie nicht in einem indifferenten oder gar prinzipiell-kritischen Verhältnis zum freiheitlichen Verfassungsstaat stehen, sondern sich mit dessen Prinzipien identifiziert. Ist dies der Fall, vermittelt die Orientierung an den Verfassungswerten der politischen Bildung nebenbei eine überzeugende normative Legitimierung ihrer Existenz.“

Neben dem 2007 erschienen Standardwerk „Politische Bildung“ hat der Autor mit dieser fundierten Monographie eine weitere Bresche für eine wertorientierte politische Bildung geschlagen. Wer das Grundgesetz als ein „Erziehungsprogramm“ begriffe, verfehle das eigentliche Bildungsziel, da es ein „Rechtsdokument“ sei. Die Fortexistenz dieses einzigartigen Dokuments hängt jedoch davon ab, daß die nachkommenden Generationen im Geiste seiner Werte erzogen werden. Um dieses Anliegen geht es dem Autor. Beide Bücher sollten zum dauerhaften Standardangebot aller politischen Einrichtungen gehören.

*Dr. Ludwig Watzal arbeitet als freier Journalist und ist Lehrbeauftragter an der Universität Bonn.*

Stefan Hartmann

## Katholische deutsche Intellektuelle

In Deutschland (wie auch in der Schweiz und Österreich) fehlt es trotz bedeutender Einzelner im 20. Jahrhundert an einer alle überragenden katholischen geistigen Figur wie es *Paul Claudel* für Frankreich oder *Gilbert K. Chesterton* für den angelsächsischen Bereich ist. Aber ein katholischer deutscher Intellektueller des 20. Jahrhunderts, der zuvor über zwei Jahrzehnte die römische Glaubenskongregation leitete und dieses Amt mit der erbetenen Erlaubnis antrat, auch weiterhin wissenschaftlich und publizistisch tätig sein zu dürfen, ist seit dem 19. April 2005 als Papst *Benedikt XVI.* Inhaber des höchsten Amtes in der katholischen Kirche. Auch als solcher veröffentlicht er mit Zufügung seines bürgerlichen Namens *Joseph Ratzinger* ein auf zwei Bände angelegtes Werk „Jesus von Nazareth“ (Freiburg 2007), das „in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens ‚nach dem Antlitz des Herrn‘ (vgl. Ps 27,8). Es steht daher jedermann frei, mir zu widersprechen“ (ebd. 22).

Vor dem Hintergrund dieses offenen Selbstverständnisses und des kirchengeschichtlichen Ereignisses der Papstwahl eines großen deutschen Theologen ist es besonders lohnend und reizvoll, den maßgeblichen „katholischen“ Menschen des Geistes, des Wortes und der Kunst aus dem deutschen Sprach- und Kulturraum des 20. Jahrhunderts nachzugehen. Dabei wird die besondere Lage des Landes der Reformation und der Prüfungen durch die Zeiten des Totalitarismus immer mit im Hintergrund stehen. Der Publizist *Hans-Rüdiger Schwab* (Jg. 1955), Professor für Kulturpädagogik (Ästhetik und Kommunikation) an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Münster, hat sich als Herausgeber der Mühe unterzogen, dazu in einem ersten großen Band neununddreißig – „unbeabsichtigt die Zahl der alttestamentlichen Bücher“ (25) – repräsentative Gestalten auszuwählen und von ausgewiesenen Kennern darstellen zu lassen. Nur in einem, allerdings bezeichnenden und später zu erwähnenden Fall ist ein Mißgriff passiert mit einem der „Empathie“ unfähigen Autor.

Es handelt sich um in der Reihenfolge ihres Geburtsjahres dargestellte katholische Laien (Ausnahme sind die Karmelitin *Edith Stein* und der laisierte Priester *Joseph Bernhart*), die sich aber oft von intellektuell anregenden Priestern und Seelsorgern, hier ist an erster Stelle *Romano Guardini* (1885-1968) zu nennen, prägen ließen. Ein zweiter Band mit geistigen Repräsentanten unter den Bedingungen des theologischen und kirchlichen Amtes soll folgen. Zehn der Porträtierten leben und wirken noch im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts. Der Band ist in Anlehnung an ein von *Hermann Hesse* öfter verwandtes Wort mit „Eigensinn und Bindung“ überschrieben, wobei der zweite Begriff sowohl die allgemein religiöse als auch die konkret katholisch-kirchliche Bindung anspricht:



**Hans-Rüdiger Schwab (Hrsg.): Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert. 39 Porträts, Butzon & Bercker, Kevelaer 2009, 812 S.**

Der Herausgeber eröffnet den Reigen der mit ausführlichen Literaturangaben und Anmerkungen versehenen Porträts mit der Einleitung „Kurzer Versuch über katholische Intellektuelle“ (11-26). Diese definieren sich, wie er an anderer Stelle einmal ausführte, „aus der Teilnahme an einer religiösen und kulturellen Praxis. Ihre Inspiration resultiert aus einer als verpflichtend empfundenen Überzeugung; mehr noch: Katholische Intellektuelle sind ohne diesen Glutkern nicht zu denken. (...) Sie sind gläubig – oder versuchen es wenigstens zu sein, aller geistigen Anfechtungen ungeachtet“ (780, Anm. 4).

Zu diesen Anfechtungen bei manchen katholischen Intellektuellen gehören nicht nur Konflikte mit dem kirchlichen Amt oder Strömungen des Zeitgeistes, sondern auch eine spezifische „Melancholie“ (so kürzlich *Kurt Anglet* im Blick auf *Reinhold Schneider*) oder eine „habituelle Schwermut und Versehrtheit, die eines der wertvollsten Zeugnisse dieses Typus darstellt“ (21). Illustrieren kann dies die von *Schwab* zitierte sarkastische Selbstironie eines *Heinrich Böll*, der einmal sagte: „Wenn es für einen Deutschen schon nicht leicht ist, Intellektueller zu sein, so ist es, wenn er außerdem noch Katholik ist, doppelt unangenehm“ (17).

Die Selbstkennzeichnung als Intellektueller stammt eher aus dem Französischen (*Jean-Paul Sartre* warf das Wort in die Debatte), viele der Gekennzeichneten würden es nicht auf sich anwenden, es ist ein nicht unproblematischer Begriff, wie etwa in den Artikeln über *Böll* (mit Hinweis auf *Helmut Schelskys* nicht unberechtigte damalige Kritik „Die Priesterherrschaft der Intellektuellen“), den Schweizer Soziologen *Franz-Xaver Kaufmann* und den „intellektuellen Täter“ *Rupert Neudeck* deutlich wird. Der Band hat kein einheitliches Verständnis des katholischen Intellektuellen, er kann es wohl auch nicht haben, aber unfair und in der Form geradezu beleidigend ist es, wenn in einem Porträt, dem von *Ida-Friederike Görres* (301-322), der Verfasser (*Jean-Yves Paraiso*) aufgrund von kirchen- und amtskritischer Voreingenommenheit die Intellektualität einfach abspricht. Schade, daß der Herausgeber dies durchgehen ließ, gehört doch für ihn zum Hintergrund des katholischen Intellektuellen „nicht nur das Bekenntnis zu religiösen Maßstäben, die er nicht selbst erfindet, denen er sich vielmehr anschließt, sie aber individuell verantwortet, sondern auch eine institutionelle Beheimatung“ (16). Es braucht eben den Wurzelgrund des *sentire cum ecclesia* (ebd.), auch wenn dies ein Leiden an der Kirche in ihrer irdischen Gestalt einschließt (wie es gerade *Ida Friederike Görres* in ihrem „Brief über die Kirche“ von 1946 zum Ausdruck brachte).

Hier soll nun in Kürze ohne letzte Wertung die Reihe der von *Schwab* ausgewählten Frauen und Männer nicht chronologisch wie im Buch, sondern nach den Schwerpunkten ihrer Aktivitäten vorgestellt werden: Publizisten und politisch Reflektierende, Philosophen und Schriftsteller. So entsteht ein erstaunliches Panorama der neueren Geistesgeschichte des Katholischen unabhängig von irgendwelchen Milieus und abseits des im engeren Sinne Theologischen. Es be-

gegenen Bekenner und Suchende, Zeugen und Zweifler, mit sich und der Kirche Versöhnte und innerlich oft Zerrissene.

## Publizisten und politisch Engagierte

Das „freie Wort in der Kirche“ war zu Beginn des 20. Jahrhunderts in einer klerikal unter dem Einfluß eines strengen römischen Neothomismus regierten Kirche noch ein Wagnis und Risiko, das zu Zensurmaßnahmen führen konnte. Trotzdem gewann die Kirche gerade unter dem Pontifikat *Pius' X.* neue Attraktivität und bedeutende Konvertiten auch in Deutschland. *Karl Muth* begründete 1903 die katholische Kulturzeitschrift „Hochland“ und war bis 1941, als ihr Erscheinen verboten wurde, ihr Herausgeber. So bildete er ein Forum und ein Fundament für viele neue Autoren und Strömungen des modernen Katholizismus. Unter den seit 1933 erschwerten Bedingungen bewahrte *Muth* seine Zeitschrift vor Gleichschaltung und betrieb in „innerer Emigration“ mit seinen Autoren geistigen Widerstand gegenüber dem Nationalsozialismus, u.a. durch eine christliche Interpretation des Reichsgedankens (29-45).

Der weniger bekannte Jurist *Adolf ten Hompel* engagierte sich gegen die damalige kirchliche Bücherzensur und geriet in Modernismusverdacht. Später ließ er sich von nationalistisch-völkischen Ideen mitreißen und wurde Nationalsozialist mit zunehmend antirömischer Agitation. Die Ernennung von *Clemens August Graf von Galen* zum Bischof von Münster versuchte er zu verhindern. Seine Biographie ist zeitgeschichtlich und für die Modernismusforschung interessant. So haben (wie schon *Thomas Ruster* nachgewiesen hat) viele deutsche „Modernisten“ mit dem damaligen Zeitgeist sympathisiert. Es ist jedoch ein bedauerlicher Fehlgriff, einen vom Katholizismus abgefallenen Nazi wie *ten Hompel* in die Reihe so vieler integrierter Persönlichkeiten aufzunehmen (87-98).

Ganz anders verhielt sich der Konvertit *Theodor Haecker*, der Publizist, Kultur- und Geschichtsphilosoph in einem war und sich vor allem im „Hochland“ und in *Ludwig von Fickers* „Brenner“ zu Wort meldete. *Hildegard K. Viereggs* schildert seine, von der Vermittlung *Kierkegaards* und *Newmans* geprägte christliche Existenz im totalitären Staat, und erwähnt die Verbindungen zum Widerstandskreis der „Weißen Rose“ um *Kurt Huber* und die Geschwister *Scholl*. Seine nun auch kritisch edierten „Tag- und Nachtbücher“ bleiben ein Zeugnisbuch innerer Emigration (117-135).

In eigener Weise „katholisch“ und öffentlichkeitswirksam war der international berühmt-berüchtigte Rechtsgelehrte und Autor einer „politischen Theologie“ *Carl Schmitt*. Auf ihn geht das Wort vom „antirömischen Affekt“ zurück, das er aber im Sinne des von Papst *Pius XI.* verurteilten „katholischen Atheisten“ *Charles Maurras* (dem auch die Piusbruderschaft nahesteht) deutet. Seine manchmal manichäischen Visionen und zwischenmenschlichen Schändlichkeiten werden von *Jürgen Manemann* kenntnisreich ins Wort gebracht (215-232).

Als nächstes finden die in ihrer Einstellung und ihren christlich-sozialistischen Anliegen verwandten Publizisten *Walter Dirks*, der Begründer der „Frankfurter Hefte“, und *Eugen Kogon*, der Verfasser des bekannten Buches über den „SS-

Staat“, eine wohlwollend-faire Würdigung (323-338; 363-375). Die gebürtige Mönchengladbacherin *Vilma Sturm* behandelt der Herausgeber selbst. Aus der Angefochtenheit in der Hitlerzeit (der Anschluß Österreichs bewegt sie „zu Tränen“, peinliche Gedichte folgen) rettet sich die 1995 in Bonn verstorbene Autorin, Journalistin und Aktivistin in den Einsatz für die Ökologie und die Friedensbewegung (469-483). Sie wird am Ende ihres Lebens immer skeptischer und meint: „Die meisten linken Katholiken in meinem Umkreis waren nur noch Linke, keine Katholiken mehr“ (480).

Mehr Publizist als Wissenschaftler ist auch der einzige Vertreter Österreichs im Sammelband, der geistesgeschichtlich engagierte und auch umstrittene Katholik (und *Hitler*-Biograph) *Friedrich Heer*, dessen Fixierung auf „Kommunikation“ leider unkritisch nur wenig differenziert dargestellt wird (487-509). Große Verdienste im Blick auf Medienanalyse (vor allem des Fernsehens, weniger des Internet) muß man dem langjährigen Mitarbeiter und Herausgeber der Wochenzeitung „Rheinischer Merkur“, dem Kommunikationswissenschaftler *Otto B. Roegele*, bescheinigen. Er sieht in den Massenmedien die Gefahr der „Neophilie“ mit einer permanenten normativen Entstabilisierung der Gesellschaft (533-543).

*Carl Amery* (eigentlich heißt er *Christian Mayer*), der 1972 im Gefolge der Analysen des „Club of Rome“ das Buch „Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums“ veröffentlicht, greift die ökologische Herausforderung auf und gehört zu den Mitbegründern der „Grünen“. Als Kirchenkritiker mit apokalyptisch-endzeitlichen Betonungen bleibt er dennoch dem Glauben verbunden und kann auch einen Roman über „Wallfahrer“ schreiben (547-563).

*Ernst-Wolfgang Böckenförde*, der häufige Berater der Deutschen Bischofskonferenz und Verfasser des aufsehenerregenden Aufsatzes „Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933“, gilt als einer der profiliertesten Staatsrechtler in Deutschland (599-613). Er stand in engem Kontakt zu *Carl Schmitt* (!), was seine Aversion gegen das Naturrecht erklären könnte. Seine Interpretation der konziliaren Erklärung zur Religionsfreiheit als „Bruch“ mit der Tradition fand kompetenten Widerspruch durch den dominikanischen Sozialethiker *Arthur F. Utz* (610). Der einzige Schweizer des Bandes, der in Zürich geborene *Franz-Xaver Kaufmann*, hat seinen beruflichen Schwerpunkt in Deutschland (Universität Bielefeld), wo er ebenfalls diverse Kommissionen der Deutschen Bischofskonferenz berät. Seine sozialwissenschaftlichen Analysen widmen sich besonders Problemen des Sozialstaats, der Familie und schließlich der Demographie (633-643).

Der Journalist *Michael Albus* beschreibt den Lebensweg von *Rupert Neudeck*, den Begründer des „Komitee Cap Anamur“, das Flüchtlingshilfe leistet, und der „Grünhelme“, die als Christen und Moslems gemeinsame Sozialarbeit auf den Weg bringen wollen (647-661). Viele Jugendliche erkennen in ihm (wie in den 1950er Jahren in *Albert Schweitzer*) ein Vorbild.

Der gebürtige Freiburger *Hans Maier* ist nicht nur publizistisch und politikwissenschaftlich aktiv, sondern bekleidete auch lange Jahre das politische Amt des bayerischen Kultusministers und stand als ZdK-Präsident fünf Katholikentagen vor. *Heinrich Oberreuter* schildert den herausragenden „catholic man“ mit musi-

schen und künstlerischen Neigungen, der noch den Münchener *Guardini*-Lehrstuhl innehatte und immer neu wegweisende Publikationen anbot, zuletzt über „politische Religionen“ (617-630). Auch Kontroversen (teilweise Mißverständnisse) mit Bischöfen und Päpsten kommen zur Sprache. Bei der von *Schwab* vollzogenen Weite der Auswahl hätten noch der Wirtschaftswissenschaftler *Götz Briefs* und der bekannte Publizist *Joachim Fest* Aufnahme verdient, auch wenn ihnen kein „Stallgeruch“ anhaftet.

## Schriftsteller und Künstler

Niemand wird *Hugo von Hoffmannsthal*, *Rainer Maria Rilke*, *Georg Trakl* oder *Stefan George* als „katholische Schriftsteller“ vereinnahmen wollen, dennoch ist bei ihnen der Bezug zum Religiösen auch in seiner kirchlichen Form unübersehbar, und sei es nur in der Verbindung mit dem Mittelalter oder dem mönchischen Leben. Dasselbe gilt verschärft in ihrer Kirchenpolemik von den Österreichern *Thomas Bernhard* und *Peter Turrini*, die genausowenig wie die beeindruckenden „Spätkonvertiten“ *Alfred Döblin* oder *Ernst Jünger* Aufnahme in den Band fanden – wofür man Verständnis haben kann. Aber auch diejenigen, die sich zu ihrer katholisch-kirchlichen Identität bekennen, wollen in erster Linie Dichter und Künstler (weniger „Intellektuelle“) sein. Als *Luise Rinser* bei einem literarischen Treffen von *Marcel Reich-Ranicki* etwas spöttisch mit „da kommt ja unsere katholische Schriftstellerin“ begrüßt wurde, konterte sie schlagfertig: „ach, wie ich mich freue, unsern jüdischen Publizisten wiederzusehen“.

Der Herausgeber selbst beginnt mit der Schilderung der „Katholizität“ der weniger bekannten und nun vielleicht neu zu entdeckenden hellseherischen Autorin *Annette Kolb*, die 1967 im hohen Alter von 97 Jahren nach einem Besuch Israels verstarb. Die „Einzeldängerin“ enthielt sich aller Milieus, sah in *Katharina von Siena* eine Geistesverwandte und entzog sich durch Emigration über Frankreich dem Nationalsozialismus. Sie stand in enger Korrespondenz mit *Hans Urs von Balthasar* und anderen Theologen und plädierte schon vor der Liturgiereform des II. Vaticanum für die Beibehaltung des traditionellen Meßritus (49-66).

Die unbestritten größte katholische deutsche Schriftstellerin des 20. Jahrhunderts ist die *Troeltsch*-Schülerin und Konvertitin *Gertrud von le Fort*, der *Alexandra Chylewska-Tölle* (Bydgoszcz) unter dem Titel „Zwischen christlicher Moderne und evangelischer Katholizität“ ein knappes und einfühlsames Porträt widmet (101-114). Dem Frankfurter Jesuiten und Byzantinisten *Michael Schneider* gelingt eine überzeugende Einführung in Leben und Gedanken des Lyrikers *Konrad Weiß* (139-152). Die Schöpfung und in ihr die Menschwerdung Gottes bilden für ihn den Urgrund der christlichen Ästhetik, die nach einem Wort *Erich Przywaras* zwischen „Viehtrog und Kreuz-Galgen“ vibriert. *Weiß* wird in die Nähe *Gerald Manley Hopkins* und *Reinhold Schneiders* gestellt und als letztes mit dem Wort zitiert: „Denn so groß ist kein Mangel wie Gottes Ankunft ...“ (151).

*Joseph Bernhart* ist als katholischer Schriftsteller und Geschichtsdenkmal unübersehbar, sein autobiographischer Roman „Der Kaplan“ (1919) war ein Bestseller,

sympathisch ist seine Einbeziehung der Tierwelt, theologisch nicht unumstritten Schriften wie „Chaos und Dämonie“ (155-171). Erstaunlich ist, daß der „Dadaist“ und *Hesse*-Biograph *Hugo Ball* mit aufgenommen wurde. Aber der Hinweis auf seine (von *Carl Schmitt* intrigant abgelehnte) „Kritik der deutschen Intelligenz“ (nach der Konversion umgeändert in „Die Folgen der Reformation“) darf in einem Buch über deutsche Intellektuelle nicht fehlen. Zudem hat er sich vom Dadaismus ab- und den christlichen Wüstenvätern, insbesondere *Dionysios Areopagita*, zugewandt (195-212).

*Werner Bergengruen* wäre in der Gegenwart neu zu entdecken. Seine leuchtende Sprache und sein Eingehen auf alle Bezirke menschlichen Daseins ist einmalig und wurde leider in den 1950er Jahren durch Polemik (*Adornos* vor allem) gegen den Gedichtband „Die heile Welt“ verdunkelt. Wer die Reinheit „innerer Emigration“ verstehen will, sollte sich an den von *Thomas Pittrof* (Eichstätt) porträtierten großen Balten halten (267-282).

Ein oft tragisches Schicksal zwischen den Mühlsteinen des Jahrhunderts hatte die Alzeyerin *Elisabeth Langgässer*, deren Vater Jude war und die das Erlösungsgeheimnis in ihren Romanen aufscheinen läßt. *Daniel Hoffmann* sieht in ihrem Werk Spuren, die dem postsäkularen „Bewußtsein von dem, was fehlt“ (*Habermas*) Inhalte geben könnte (285-297).

*Reinhold Schneider* vermag in die Tiefe christlicher und kirchlicher Geschichtsdramatik einzuführen. *Walter Schmitz* (Dresden) gelingt ein guter Überblick über das in manchem apokalyptische Züge tragende Werk. Bei der Sekundärliteratur wird *Hans-Urs von Balthasars* neubearbeitetes und ergänztes Buch „Nochmals: Reinhold Schneider“ (Freiburg 1991) vermißt (341-359).

*Stefan Andres*‘ Lebenswerk entspricht seinem buntem Lebensgang von der Mosel an den Tiber (395-410). Hier leuchtet immer wieder die Antike auf und *Plotin*, mit dem er an der Nichtexistenz des Bösen festhält (398). Die Katholizität *Andres*‘ erscheint am Ende „heterodox“ und mit synkretistischen Elementen vermischt. Auch *Luise Rinser* führt ein ähnlich geschlungenes Leben und wird nach Rom geführt (449-465). Ihr schriftstellerisches Werk (besonders die Novelle „Geh fort, wenn Du kannst“) ist eindeutig vom Christlichen (Wessobrunn) und von großen Heiligen (*Franz von Assisi*; *Maria Magdalena*) inspiriert, aber von einer existentiellen „Bindung“ an die konkrete Kirche berichtet ihr Biograph *José Sánchez de Murillo* genauso wenig wie von ihren fragwürdigen Veröffentlichungen „Nordkoreanisches Tagebuch“ (1981) und dem indiskreten Briefwechsel mit *Karl Rahner* unter dem Titel „Gratwanderung“ (1994).

Der Nobelpreisträger *Heinrich Böll* wird von *Gerhard Sauder* vor allem als Intellektueller beschrieben (513-529). Dazu zählen die Kontakte zum Kölner Prälaten-Milieu um *Robert Grosche* und die Auseinandersetzung mit dem Soziologen *Helmut Schelsky*, der ihn „Kardinal und Märtyrer“ nannte und dem *Böll* 1977 schrieb: „Einer, der (gelegentlich) Romane schreibt, kann nie ganz Intellektueller sein, weil er Konflikte kennt, erkennt und ‚gerecht‘ sein muß“ (525). Mit *Günter de Bruyn*, dem sich *Thomas Brose* (Berlin/Dresden) widmet, ist die Biographie eines katholischen Christen und Schriftstellers aus der ehemaligen „DDR“ im

Band vertreten. Die damit verbundenen Zwänge und Aporien werden deutlich aufgezeigt. *De Bruyn* diagnostiziert die kirchliche Lage nach der „Wende“ nicht nur im Osten mit den Worten: „Was also den Christen weitgehend fehlt, ist ihr sichtbar werdender Wille, sich nicht nur zu behaupten, sondern verlorene Seelen zurückzugewinnen, also, falls das Wort noch erlaubt ist: Mission“ (578).

Mehr Literaturwissenschaftler als Schriftsteller ist der von *Joachim Hake* (Berlin) behandelte Mainzer Dozent und Kirchenlieder-Sammler *Hermann Kurzke*, der große Studien und Biographien zu *Novalis* und *Thomas Mann* verfaßte. Er plädiert für eine „zweite Naivität“, in der die Ästhetik und der „Zauber“ des Christlichen wahrgenommen werden kann. Weiterführend wäre hier ein Bezug zur „theologischen Ästhetik“ *Hans Urs von Balthasars* (665-677).

Den Abschluß der Schriftsteller-Porträts bilden die beiden Büchner-Preisträger *Martin Mosebach* (durch *Lorenz Jäger*: 697-706) und *Arnold Stadler* (durch *Hermann Weber*: 709-723). Beider literarisches Werk befindet sich noch in Entwicklung und gehört bereits ins 21. Jahrhundert. Erfreulich ist, daß *Mosebach* als profilierter Kritiker der Liturgiereform nicht der Zensur einer „theological correctness“ anheimgefallen ist. Des ehemaligen Priesteramtskandidaten *Stadler* katholische Herkunft ist evident, jedoch ob sie ihn nicht nur ironisch, sondern auch substantiell beschäftigt, ist noch unklar.

Für die Kategorie eines „geistlichen Schriftstellers“, der auch katholische Intellektualität repräsentieren kann, wird nur *Ida Friederike Görres* ausgewählt (301-320). *Edzard Schaper* und *Adrienne von Speyr* würden als Laien noch dazugehören, vielleicht folgen geistliche Priester- und Ordensautoren im Folgeband. *Görres* kann als „anima ecclesiastica“ angesehen werden und hätte, wie bereits angemerkt wurde, eine fundiertere und weniger abqualifizierende Deutung verdient. Ihr Leiden an Konzil und Synode verdient eine geradezu kirchengeschichtliche Würdigung. Abwegig ist es, ihr den „Blick nach vorn“ abzusprechen (319), zumal die letzte Veröffentlichung vor ihrem Tode (1971) dem visionären Jesuiten *Pierre Teilhard de Chardin* als „Sohn der Erde“ galt.

Die bildende Kunst ist nur mit dem Kölner Glasmeister *Georg Meistermann* („Prophet des Zürnens“: 429-445) vertreten. Hier hätten auch Kirchenarchitekten wie *Rudolf Schwarz* und *Dominikus Böhm*, Komponisten wie *Max Baumann* oder Dramaturgen wie *August Everding* Berücksichtigung verdienen können.

## Katholische Philosophen

Mehr als Klerikern und Theologen, die stärker durch den bis in die 1960er Jahre hinein verpflichtenden Thomismus gebunden waren, ist katholischen Laien aufgetragen, sich in Auseinandersetzung mit den philosophischen Zeitströmungen gedanklich zu positionieren. Den Auftakt der Philosophen bildet *Max Scheler*, den *Angelika Sander* (Potsdam) mit Fragezeichen als „katholischen Nietzsche“ vorstellt. Seine Konversion (Taufe 1899) zog viele weitere nach sich, auch wenn es wegen seines unsteten Ehelebens 1923 zum Bruch mit der Kirche kam. *Edith Stein*, die *Scheler* 1910 in Göttingen erlebte, sieht ihn „ganz erfüllt von katholischen Ideen, für die er mit allem Glanz seines Geistes und seiner Sprachgewalt

zu werben verstand“ (72). Seine Analysen über soziologische Fragen, über Werte, „Liebe“, Schamgefühl und Ressentiment bleiben wegweisend. Unerwähnt bleibt, wie intensiv aus phänomenologischer Sicht *Karol Wojtyła/Johannes Paul II.* sich mit *Scheler* befaßte (69-83).

Als Schüler *Schelers* hat der sympathische Saarländer *Peter Wust* eine christliche Existenzphilosophie entwickelt, besonders in seinem Hauptwerk „Ungewißheit und Wagnis“ (1937 erschienen), das von *Werner Schüßler* (Trier) in seinen Grundzügen aufgezeigt wird (175-192). Als Schülerin des Phänomenologen *Edmund Husserl* philosophiert die große Konvertitin aus dem Judentum, Dozentin, Karmelitin, heiliggesprochene Auschwitz-Märtyrerin und Europa-Patronin *Edith Stein*, die von der wissenschaftlichen Mitarbeiterin ihrer Gesamtausgabe (ESGA), der im Sammelband ebenfalls aufgenommenen Religionsphilosophin *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* (Dresden/Erlangen), unter dem Leitwort „Bürgerin Jerusalems in Babylon“ in ihren Gedanken und in der Selbstinterpretation ihres Lebensopfers vorgestellt wird (235-248). Der Bayer *Alois Dempf*, der 1934 in den Vatikan reiste, um vergeblich das Konkordat zwischen der Kirche und dem nationalsozialistischen Regime zu verhindern, bemühte sich um eine zeitgemäße „*philosophia perennis*“, bei der ihm auch seine Kenntnis des Mittelalters und der Renaissance zu Hilfe kam. *Cornelius Zehetner* (Wien) würdigt ihn als christlichen Humanisten, der kulturellem Niedergang die „Entschlüsselung der Kultur durch Metaphysik“ (260) entgegenhält (251-263).

Ein ähnliches Anliegen mit explizitem Anschluß an Urtexte des *Thomas von Aquin* bewegte den großen Münsteraner *Josef Pieper*, der aufgrund seiner klaren und verständlichen Sprache zu den am meisten gelesenen und übersetzten deutschen Philosophen gehört. Er wird von *Berthold Wald* (Paderborn), dem Herausgeber der Pieper-Werkausgabe (Hamburg 1995-2008), treffend gezeichnet und auf das aktuelle Thema „Vernunft und Glaube“ hin ausgelegt (379-392).

Der Freiburger *Max Müller* ist – mehr noch als die Jesuiten *Karl Rahner* und *Johann Baptist Lotz* – in Nähe und Distanz philosophischer Schüler *Martin Heideggers*. Von *Guardini* übernahm er den Begriff der Person und stellte ihn den heideggerschen Begriffen der Existenz und des Selbst gegenüber. Hier findet eine Differenzierung statt, die *Holger Zaborowski* (Washington) dann mit *Müllers* Entwurf einer Metahistorik („Metaphysik als Geschichte“) und seiner Kritik positivistischer Wissenschaft weiter ausführt (413-426). Die Philosophie des 20. Jahrhunderts steht für Katholiken in besonderer Weise unter den Vorgaben und Herausforderungen, die der aus katholischem Umfeld („Herkunft ist Zukunft“) stammende *Martin Heidegger* repräsentiert. Hier hätten daher auch *Dietrich von Hildebrand*, *Martin Honecker* und *Hans-Eduard Hengstenberg* als „Gegenpole“, vor allem aber *Gustav Siewerth*, dessen Heideggerverständnis ein dringendes Forschungsdesiderat bildet, ein „Porträt“ oder wenigstens eine Erwähnung verdient.

Unter lebenden und noch aktiv wirkenden Philosophen wählt *Schwab* zwei Autoren aus, die beide dem „katholischen deutschen Intellektuellen“ Papst *Benedikt XVI.* ohne Aversionen inhaltlich nahe stehen: Der Stuttgarter Philosoph und Ethiker *Robert Spaemann* ist international bekannt und argumentiert seit Jahr-

zehnten gegen eine „hypothetische Zivilisation“, die sich dem Relativismus preisgibt. *Eckhard Nordhofen* (Gießen) vergleicht in seinem Artikel die beiden „Ritter-Schüler“ *Spaemann* und *Odo Marquart*, die bei aller Liberalität im Umgang zu ganz gegensätzlichen Überzeugungen finden (583-595).

*Elisabeth Münzebrock* (Eichstätt) stellt die seit 1993 in Dresden lehrende Religionsphilosophin *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* vor. Sie wurde in weiteren Kreisen durch ihre große *Guardini*-Biographie bekannt. Schwerpunkt ihres Forschens und Lehrens ist *Edith Stein* und die Philosophie der Renaissance, die Postmoderne und die Gender-Diskussionen werden von ihr intensiv beobachtet und kritisch weitergeführt. Zuletzt widmete sie sich dem Thema einer „Phänomenologie der Gabe“ (681-693). Als berufene Auditorin der römischen Bischofssynode im Herbst 2008 zur Verkündigung des Wortes Gottes äußerte sie u.a.: „Das Wort selbst überzeugt, nicht unsere Worte: ‚Das Wort zerreißt die Worte‘ (Origenes). Was heute von wenigen gedacht wird, kann morgen viele erreichen. Gehen wir also mit dem Wort auch in die Universitäten. ‚Dominus illuminatio nostra‘ steht am Eingang der Universität Oxford: Der Herr ist unsere Aufklärung. Die falsche Alternative ‚Säkularismus oder Glaube‘ muß aufgebrochen werden. Nach den Enttäuschungen der großen Ideologien ist die Zeit wieder offen für Kriterien der Wahrheit“ (691).

Durch die Auswahl dieser beiden gläubigen Philosophen von Format – es hätten auch noch *Jörg Splett* (Frankfurt) und *Ferdinand Ulrich* (Regensburg) unter den Lebenden Hervorhebung verdient – beweist *Hans-Rüdiger Schwab* am Ende seines beeindruckenden Sammelbandes, daß es ihm wirklich um eine unparteiliche und „intellektuell redliche“ Bestandaufnahme geht. Mit Spannung wird man die Fortsetzung erwarten. Den von Papst *Paul VI.* einmal pessimistisch beklagten „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“ mag es in der Folge von „1968“ gegeben haben, für das 20. Jahrhundert insgesamt und für die Gegenwart gilt eher das Gegenteil: Evangelium und Kirche waren und sind immer mehr Hüter und Anreger echter Kultur und humanen Denkens.

*Dr. theol Stefan Hartmann* wirkt als Pfarrer und Publizist in Oberhaid bei Bamberg.



# Besprechungen

## Gender-Perspektive

Das Wort „Mutter“ diskriminiert Frauen. So eine Berichtsvorlage für die Parlamentarische Versammlung des Europarates, vertreten von der Schweizer Nationalrätin *Doris Stump*, einer engagierten Feministin: Der Begriff Mutter sei ein „sexistisches Stereotyp“. Der Begriff Mutter möge in den Medien der 47 Mitgliedsstaaten nicht mehr verwendet werden. Bei der Abstimmung am 25. Juni 2010 wurde „Mutter“ aus dem Bericht entfernt. Bleibt aber die Tatsache, daß solch abstruse Gedanken in fortgeschritten von der „Gender-Perspektive“ infizierten feministischen Köpfen überhaupt vorkommen und Eingang in politische Papiere finden.

Grund genug für ein tiefer schürfendes Buch, geschrieben aus Sympathie mit dem eigentlich feministischen Anliegen: mit der dem Manne gleichwertigen Frau. Das Buch analysiert und kritisiert die fundamentalistischen Auswüchse des Feminismus, zumal in der Gender-Ideologie. *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*, die Verfasserin – selbst unmißverständlich katholisch, hat das Thema schon lange und vielfältig beschäftigt, schon ehe sie 1993 auf den Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft der TU in Dresden berufen wurde.

**Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Frau – Männin – Menschin. Zwischen Feminismus und Gender*, Kevelaer (Butzon & Bercker) 2009, 286 S.**

Ziele der klassischen Frauenbewegung wie gleiches Stimmrecht, Zulassung zum Hochschulstudium, gleiche Rechtsstellung in der Ehe sind heute Selbstverständlichkeiten, gleiche Bezahlung für

gleiche Leistung tendenziell absehbar. Nach *Simone de Beauvoirs* „Man wird nicht als Frau geboren, sondern dazu gemacht“ folgte – im Ansatz nicht unähnlich dem Klassenkampf – ein Feminismus des Geschlechterkampfes, salopp nach der Devise: Frauen sind auch Männer (Stichwort „Männin“). Wahr ist, daß von der Antike bis zur Aufklärung mann-zentriertes Denken vorherrschte. Ebenso wahr ist, daß auch die Aufklärung sich als eine Welt der Männer verstand: Kein Wunder, daß die feministische Reaktion sich kämpferisch am Mann-Ideal orientierte, was dann mitunter Züge eines Protests gegen die weibliche Natur annahm. Frauen, die schlicht froh und stolz sind, Frau zu sein, mochten sich eingeschüchtert in einen Minderwertigkeitskomplex gedrängt fühlen.

Die feministisch mann-zentrierte Auseinandersetzung sei, so *Gerl-Falkovitz*, „vergänger Stil“ (8). Das Zauberwort „gender“, ins Deutsche und manch andere Sprache gar nicht übersetzbar, sollte sie überwinden. Der Kunstgriff bestand in der höchst theoretischen Deklaration, es gebe gar keinen naturgemäßen Unterschied zwischen Frau und Mann (Stichwort „Menschin“). Unterscheidungen seien sozial eingebürgerte Zuschreibungen, also kulturelle Konstrukte. Biologische Differenzen müsse man nicht leugnen, seien vielmehr irrelevant. Es gelte, sich von bloß gesellschaftlich konstruierten (Rollen-)Bindungen zu befreien. Die Forderung mündet in die Botschaft, jedermann möge, je nachdem ob er oder sie sich mehr als Mann oder Frau „fühlt“, sich selbst entscheiden, ob er als Mann oder Frau leben will. (Daß diese – reichlich verkopfte – Botschaft zur willkommenen Autobahn für die Homosexuellen-Lobby wird, kann kaum überraschen).

Der Denk-Entwicklung zum Geschlechter-Verhältnis geht Frau *Gerl-Falkovitz* sorgsam nach. Sie sucht die zahlreich zitierten Autoren und Autorinnen zu verstehen und scheidet Gültiges von nicht Überzeugendem. Nach einer Wanderung durch die Kulturgeschichte – Mythologien, Sakralisierungen des Weiblichen, Kulte der Geschlechtlichkeit und vorherrschend mann-zentrierten Gemeinwesen – richtet sie die Aufmerksamkeit auf biblische Bilder und Texte. Sie spiegeln eine einander ergänzende Andersheit von Mann und Frau. Ein Zwischenfazit der Verfasserin: „Gleichheit kann sinnvoll nur als Rechts- und Chancengleichheit gedacht werden; jede andere Konzeption zerstört das Lebendige.“ (205)

In einer Wende zur Theologie, die im feministischen Extrem zur „Theologie“ (218) mutiert, verwirft die Verfasserin als „Mißklänge“ das Reden von einer Heiligen Geistin, von *Jesa Christa*, gar die Darstellung einer Frau am Kreuz (216). Dies gerate in die Nähe einer Reanimation der alten Muttergöttinnen als Ausweg aus dem Vatergott (219), oder seien – mit Worten *Romano Guardinis* „Übersetzungen eigenen Wesens ins Absolute“ (221). „Gott ist weder Mann noch Frau“, schrieb schon *Gregor von Nazianz* (217): Der biblische Gott weist ebenso männlich-väterliche wie weiblich-mütterliche Züge auf. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen verwirklicht sich in Mann und Frau.

Mit Blick auf ihre katholische Kirche sieht die Verfasserin die Grundlagen für die vollgültige Würdigung der Frau als Person bewahrt in „der eigenen Schatztruhe der Kirche“ (233). Gleichwohl: „Das 20. Jahrhundert hat die geistige Dimension der Frau nicht entdeckt, aber vielleicht erstmals in der Geschichte in Breite ein solches Verständnis in Leben, in Wirklichkeit umgesetzt.“ (233)

Schließt das eine Berechtigung des Rufes nach dem Frauenpriestertum ein? Die Frage, meint die Verfasserin, sei berechtigt. Für die theologische Antwort macht sie schwerwiegende Bedenken geltend – zentral, wenn auch nach Meinung der Autorin nicht unbedingt abschließend begründet in der historischen Gestalt Jesu und seinem Fortleben in der Kirche, ferner in der Untäuschbarkeit der Kirche als Ganzer. „Paulus“, sagte Papst *Benedikt XVI.* am 15.10.2008 in seiner 8. Paulus-Katechese, „stellt die eine Kirche Gottes als ‚Braut Christi‘ in der Liebe vor, die in Christus selbst ein Leib und ein Geist ist.“ Wenn die Bildsprache die Kirche als weiblich, als Mutter und Braut Christi bezeichnet, ist es, um im Bild zu bleiben, angemessen, daß der geweihte Amtsträger, der in persona Christi handelt, Mann ist.

Angesichts der Vielfalt der Aufgaben und Charismen aller Gläubigen, deren Wirksamkeit in der modernen offenen Gesellschaft oft die Freiheit vom Amt voraussetzt – Stichwort: gemeinsames Priestertum – mag es einem amtsbetonenden Blick auf die Kirche geschuldet sein, wenn die Verfasserin dann (wenigstens?) für das weibliche Diakonat plädiert.

*Hans Thomas*

## Opus Dei

Der zahlreichen Entrüstungsliteratur – meist älteren Datums – über das Opus Dei hat *Martin Rhonheimer* nach seinem Buch „Verwandlung der Welt. Zur Aktualität des Opus Dei“ (2006) im Adamas-Verlag nun ein weiteres entgegengesetzt, das sich speziell an junge Menschen wendet. Es möchte darlegen, „worin die Berufung zum Opus Dei besteht, was einen dabei erwartet, wie das Leben der Menschen, die dieser Personalprälaten der katholischen Kirche

angehören, aussieht, worin ihre Pflichten und Aufgaben bestehen“.

**Martin Rhonheimer: Ihr seid das Licht der Welt. Das Opus Dei – jungen Menschen erklärt, Adamas, Köln 2009, 368 S.**

Dabei stellt der Professor für Ethik und politische Philosophie an der Päpstlichen Universität Santa Croce, der auch pastorale Aufgaben beim Opus Dei wahrnimmt, sein Thema in einen größeren Zusammenhang: Die ersten zwei Kapitel (fast ein Drittel des Buchs) widmet er der christlichen Berufung im allgemeinen sowie einem kompakten Grundkurs des christlichen Glaubens und des Wesens der Kirche. In der Tat: „Man kann das Opus Dei nur verstehen, wenn man die Kirche versteht.“

Diese Kapitel sind katechetisch ausgezeichnet gelungen: solide biblisch verankert und sprachlich leicht verständlich, die Radikalität der christlichen Botschaft (etwa in Lk 12,49 und 14,26 oder Mt 5,48) in ein Angebot an Jugendliche übersetzend, die „aus ihrem Leben etwas Großes machen“ wollen. Dabei knüpft der 1950 geborene Autor an eigene biographische Erfahrungen an und versteht es so, gleich zu Beginn, eine persönliche Beziehung zum Leser aufzubauen. Etwas gewollt „jugendverstehenderisch“ wirkt nur der Anspruch: „Mein Buch wendet sich an Leute, die sich im Prinzip mehr für ein Fußballmatch, eine Bergtour, Computerspiele, einen spannenden Film oder ein schönes Konzert als für irgendwelche superfrommen Gebetsgruppen begeistern können.“ Und die schöne Tugend der Frömmigkeit sollte man nicht zur Karikatur verzerren, wenn es einem im Grunde doch selbst um Frömmigkeit – und sei es eine christliche Art „Weltfrömmigkeit“ – geht.

Brillant entwickelt *Rhonheimer* die christliche Aufgabe, „das Licht wider-

zuspiegeln, das wir von Christus empfangen, so daß es in alle Ritzen der menschlichen Gemeinschaft hineinstrahlt“ von der Eucharistie her als dem „Höhepunkt und Zentrum christlichen Lebens“ – deren traditioneller Entlassungsruf „Ite missa est“ als Aufruf zum „Missionieren“ unserem „Gehet hin in Frieden“ wohl geistlich überlegen ist. Denn was heute mehr einen Seelenzustand der Gottesdienstteilnehmer am Ende der Messe zu beschreiben scheint, kündete früher „gerade davon, daß jetzt etwas *beginnt*“, wurde deutlicher „Ausgangspunkt einer Sendung, die das ganze Leben prägt“ – so wie nicht mehr der Sabbat als Ruhetag am Ende des Schöpfungswerks, sondern der Sonntag als erster Tag der Woche den „großen und entscheidenden Neubeginn“ der Auferstehung markiert.

Überzeugend auch *Rhonheimers* Entlarvung des landläufigen Utilitarismus („Was bringt mir das?“) als Egoismus. Das Problem der „Motivation“ löse man erst, „wenn wir verstehen, daß wir ‚in die Kirche gehen‘ und an der Eucharistie teilnehmen, um etwas zu *geben*. Wem? Gott. Was? Unser Herz. ‚Eucharistie‘ heißt ‚Danksagung‘.“

In diesem Zusammenhang kann er an eines der schönsten jugendgemäßen Worte Papst *Benedikts XVI.* anknüpfen: „Wer Christus einläßt, dem geht nicht, nichts – gar nichts verloren von dem, was das Leben frei, schön und groß macht. (...) Habt keine Angst vor Christus! Er nimmt nichts, und er gibt alles.“ Die Kirche sei, so *Rhonheimer* gegen eine verbreitete Zeitphrase, „nicht einfach etwas zum ‚mitmachen‘“ – etwa in der Rolle (am besten noch „mitzelebrierender“) „kirchlich engagierter Laien“. Kirche sei vielmehr „etwas, was sich letztlich *in uns* und in unserem ganzen Leben verwirklichen muß“. Wer sein Leben gewinnen wolle, indem er immer

nur frage: „Was bringt mir das?“, der werde es verlieren (Mt 10, 38).

Zu den Redundanzen des Buches, das auch deshalb den für ein Jugend-Sachbuch wenig jugendgemäßen Umfang von 368 Seiten annahm, gehört die in verschiedensten Variationen wiederkehrende Botschaft, man dürfe die Kirche nicht einteilen in die „Profis“, Priester, Pfarrer, Ordensleute, die sich mit Gott beschäftigen, beten, sich im Glauben auskennen und für das Religiöse im Leben zuständig sind und auch gutes Beispiel geben, eben ‚heilig‘ sein sollten; und die anderen, die ‚gewöhnlichen Christen‘, die sich um die Dinge ‚der Welt‘ kümmern und es deshalb auch mit Gott nicht so ganz ernst nehmen müssen, die keine Verpflichtung haben, sich in Glaubensfragen wirklich auszukennen und nach Heiligkeit zu streben“ – ein zweifellos wahrer und wichtiger Gedanke, der ja auch die Daseinsberechtigung des Opus Dei unterstreicht, aber andererseits in unserem kaum noch sonderlich klerikal orientierten deutschen Katholizismus nicht so ungewöhnlich ist, daß er die Anzahl der Wiederholungen rechtfertigte. Statt dessen hätte man die „Würde des gewöhnlichen Lebens“ mit ein paar mehr konkreten Beispielen aus dem gewöhnlichen Leben illustrieren können. Sehr realistisch erscheint *Martin Rhonheimers* Feststellung eines antikirchlichen Mediendilettantismus und innerkatholischen Minderwertigkeitskomplexes, stark und gar nicht so abwegig seine heutzutage ziemlich provokante Qualifizierung der Kirchengeschichte als einer „einzigartigen Erfolgsgeschichte“, erfrischend sein Aufräumen mit Klischees von katholischer Wissenschaftsfeindlichkeit, Hexenverfolgung usw. Mehr davon! Denn diese Topoi der öffentlichen Meinung stehen jungen Berufungen zu einem Christsein ohne Minderwertigkeitskomplex wohl mehr entgegen

als eine unverhältnismäßige Wertschätzung des geistlichen Amtes. Mutig ist heutzutage auch, daß ein Theologe den Zölibat (für die Numerarier des Werkes) verteidigt und für seinen Glauben beansprucht, „als einziger *die ganze Wahrheit* zu sein“. Das bekäme man auch gern öfter mal von einem Bischof öffentlich erklärt.

Die Selbstverständlichkeit, mit welcher der Autor für die ehelos lebenden Mitglieder reklamiert, daß sie deshalb keineswegs familienlos lebten – nicht wegen ihrer Ursprungsfamilie (von der man sich beim Eintritt ins Opus Dei auf „oft heroische“ Weise loslösen müsse), sondern weil man nun „Verantwortung für eine kinderreiche und arme Familie, das Opus Dei“ trage –, diese Ausweitung des „Familien“-Begriffs irritiert ein wenig, wenn man bedenkt, wie heftig Mitglieder des Werkes sonst für eine enge Definition von „Familie“ – als Vater, Mutter, Kind(er) – streiten. Auch die für das Werk reklamierte „Armut“ erscheint etwas begriffsentgrenzend.

Über Spiritualität und Lebenspraxis im Werk erfährt man zum Beispiel,

- daß die „eigene Berufung zum Opus Dei Frucht des Gebetes und der vielen Opfer des hl. Josemaria ist“, die darin wurzelnde „tiefe innere Verbundenheit“ mit ihm aber „nichts mit ‚Personenkult‘ zu tun“ habe;

- daß Kritik an einem anderen „Familien“-Mitglied im Sinne „brüderlicher Zurechtweisung“ nie „spitz, ironisch, verletzend oder sogar öffentlich“ geübt werden dürfe und daß man dafür vorab „vom Leiter (des Hauses) dazu die Erlaubnis“ einzuholen habe;

- daß Numerarier „prinzipiell nicht zu öffentlichen Veranstaltungen wie Sportereignissen, Konzerten oder ins Kino“ gehen und daß sie gemäß der asketischen Tradition der Kirche den Brauch pflegen, „einmal in der Woche auf dem

Boden oder ohne Kopfkissen zu schlafen, sofern dies nicht, etwa auf Steinboden, der Gesundheit schaden könnte oder wegen fortgeschrittenen Alters unangebracht ist“ und daß Numerarierinnen „gewöhnlich statt einer Matratze ein Holzbrett benutzen“;

- daß man – „um sich mit dem Leiden des Herrn zu verbinden“ – „während zweier Stunden am Tag, außer an Festtagen und in Festzeiten, das Bußband und einmal in der Woche die Bußgeißel“ benutzt, was angeblich auch „viele andere Christen, die nicht vom Opus Dei sind, tun“.

Über Geist und Leben im Werk aufgeklärt, kann man sich in *Rhonheimers* letztem Kapitel: „Wie die Berufung erkennen?“ prüfen, ob dieser Weg etwas für einen selbst sei. Der Gründer habe den Leitern „den Rat gegeben, die Türen ins Opus Dei eher etwas zu schließen, den Weg hinein also zu erschweren, damit jeder diese Tür selbst aufstoße; nur um das Opus Dei wieder zu verlassen, solle die Tür jederzeit sperrangelweit offen stehen“. Das steht landläufigen Verdächtigungen diametral ebenso entgegen wie dies: Mit den Eltern sei die Berufung offen zu besprechen; „Geheimnistuerei ist ein Mangel an Natürlichkeit“. Fürwahr! Nach diesem Buch wird man dem „Werk Gottes“ kaum noch vorwerfen können, es lasse junge Leute und ihre Eltern im Unklaren. Der Leser erhält eine sehr ernsthafte, intelligente Darstellung aus erster Hand, der es offenkundig nicht um Überredung geht und deren „Stimmigkeit“ für sich selbst er prüfen kann. Über weite Passagen ist das Buch aber auch als geistliche Lektüre für jedermann geeignet, der seinen christlichen Glauben vertiefen, für sich und für andere neu buchstabieren und konsequenter in sein alltägliches Leben integrieren will. Hierbei ist es

keineswegs nur für „junge Menschen“ geeignet.

*Andreas Püttmann*

## Naturrecht

*Messner* glaubte am Ende seiner Lehrtätigkeit, eine „Wiener Schule der Naturrechtsethik“ gegründet zu haben. Sein Nachfolger *Rudolf Weiler* hatte diese Schule zunächst weitergeführt, aber heute hat sich in Wien und andernorts die christliche Soziallehre in unterschiedliche Richtungen diversifiziert, sogar unter bewußter Ablehnung der Idee eines Naturrechts. *Rudolf Weiler* versuchte noch nach seiner Emeritierung von 1996 bis 2008 in „Johannes-Messner-Vorlesungen“ an der Wiener Universität dessen Ideen weiterzutragen und fortzuentwickeln. Im Jahrgang 56 (2002) dieser Zeitschrift hat Rezensent bereits den ersten Teil dieser Vorlesungen von 1996 bis 2001 besprochen (S. 237). Die zweite Auflage enthält jetzt auch die Vorlesungen von 2001 bis 2008, einige Beiträge zur Sportethik (einem Lieblingsthema *Weilers*), einen Bericht über das von *Weiler* geleitete Institut für Friedensforschung an der Katholisch-theologischen Fakultät in Wien, einen Rückblick auf *Weilers* Lehrtätigkeit in St. Pölten und in Heiligenkreuz und schließlich drei Beiträge des Linzer juristischen Ordinarius *Herbert Schambeck*, von denen einer bereits in der Erstauflage vorlag, hier aber mit neuen Kapitelüberschriften versehen wurde.

Leider fehlt ein zusammenfassender Beitrag von *Klose, Rauscher, Schmitz* und *Weiler* über Leben und Werk *Messners* aus der früheren Auflage, der in Kürze heutige Mißverständnisse von *Messners* Naturrechtslehre widerlegen kann.

**Rudolf Weiler/Herbert Schambeck:  
Naturrecht in Anwendung. Vorlesun-**

**gen im Gedenken an Johannes Messner, Gründer der „Wiener Schule der Naturrechtsethik“. Neuer Wissenschaftlicher Verlag, Wien, Graz 2009, 451 S.**

In einem ausführlichen Vorwort schildert *Weiler* seinen eigenen Werdegang als Sozialethiker in der Begegnung mit *Messner*, seine Lehrtätigkeit und die für ihn enttäuschende Entwicklung nach seinem Abgang sowohl in Wien als auch in der deutschsprachigen katholischen Sozialethik an den theologischen Fakultäten. Dagegen steht die Wiederbelebung des Naturrechtsgedanken in den USA (S. 5 Error: Georgetown University liegt in Washington DC!) und in neueren Äußerungen des jetzigen Papstes. Es bleibt allerdings die Frage, ob er bei aller grundsätzlichen Berechtigung von *Weilers* Kritik (z.B. S. 244 an der Soziallehre von *F. Hengsbach SJ*) hier und im folgenden einige Positionen der philosophischen und theologischen Ethik nicht ganz richtig eingeschätzt und nur negativ bewertet hat, so den Konsequentialismus (S. 110).

Wie ein roter Faden durchzieht fast alle Beiträge die notwendige Doppelung der Sozialethik sowohl bei *Messner* selbst als auch in der Soziallehre der Kirche: einerseits die Rückbindung aller Ethik an anthropologische Konstanten, die „Natur“ des Menschen in seiner Individualität und Sozialität, die „existentiellen Zwecke“ bei *Messner* (kurz auf S. 115 u. 363), aus denen sich jeweils die „Natur der Sache“ ergibt. *Messner* setzt sich selbst ab von einer unveränderlichen „metaphysischen“ Sicht des bisherigen Naturrechts, er nimmt seinen Ausgangspunkt von der „Wirkweise der menschlichen Natur“ (S. 256). Er sagt: „Für das Naturrecht entscheidend ist nicht die Menschennatur, sondern die Wirkweise dieser“ (ebd.). Andererseits müssen die aus dieser Natur abgeleiteten

Prinzipien mit Hilfe empirischer Erfahrungen und Einsichten konkretisiert werden. Hierzu sind die heutigen Erfahrungswissenschaften unabdingbar. Besonders betont *Messner* die Rolle der Volkswirtschaft für die Sozialethik (S. 149ff.) Gerade die Vertreter der Österreichische Schule der Volkswirtschaft werden von ihm genannt und verwendet, ohne ihnen in allem zuzustimmen (S. 152). Interessant ist, daß *Messner* schon damals von einer Wende sprach, die den angeblich nur im Eigeninteresse rationalen „homo oeconomicus“ durch den „homo socialis“ korrigierte – eine höchst aktuelle Einsicht!

*Weiler*, selbst promovierter Volkswirt, widmet ausführliche Vorlesungen diesem Thema (S. 141-164). Ein weiteres zeitnahes Thema von *Weilers* Ausführungen ist die Auseinandersetzung mit dem kulturellen und ethischen Pluralismus, wie ihn *Messner* im Blick auf das Naturrecht beschreibt. Bei den differenzierten Varianten des ethischen und naturrechtlichen Denkens, die *Weiler* anführt (S. 174-178), wäre ein genauere Blick auf das rationalistische und das neothomistische Konzept nützlich gewesen. Gerade *Newmans* Schriften, die *Messner* in Birmingham kennengelernt hatte, zeigten wenig Verständnis für das neothomistische System der römischen Jesuiten. Dieses zementierte das thomastische Denken in einer statischen, deduktiven Struktur, die sich zu Unrecht auf *Thomas* berief, wie neuere Forschungen zeigen (z.B. von *W. Korff*). Es ist unverständlich und nur auf Ignoranz zurückzuführen, wenn katholische Moraltheologen behaupten, *Messner* habe dieses neothomistische Naturrecht wiederherstellen wollen (vgl. S. 30). Hierzu sagt das Gespräch *Weilers* mit *Messner* einiges aus (S. 253-259, auch S. 155 u. 399). Auch die spanische Spätscholastik fällt nicht unter das Verdikt einer statischen Weltansicht.

Die Beiträge über Sportethik (lesenswert besonders der vierte über Sport und Fun-Gesellschaft) und die Friedensforschung in dem lange vor der Wende im west-östlichen Gespräch engagierten und von *Weiler* geleiteten Friedensinstitut realisieren den Buchtitel vom Naturrecht in Anwendung. Die Aufsätze von *Schambeck* behandeln die Auffassungen *Messners* von Recht, Staat, Demokratie und Gerechtigkeit. Zum gleichen Thema und im gleichen Verlag erschien ein Sammelband mehrerer Referate, die auf einem Wiener Symposium 2004 gehalten wurden. Sie beschäftigen sich alle mit Arbeiten *Messners* besonders zum Thema Menschenrechte und Menschenwürde, die in Bd. 6 der Ausgewählten Werke erschienen sind.

**Werner Freistetter, Alfred Klose, Rudolf Weiler (Hrsg.): Naturrecht als Herausforderung – Menschenrechte und Menschenwürde. Neuer Wissenschaftlicher Verlag Wien, Graz 2005, 97 S.**

Es handelt sich hier um Kommentare verschiedener Autoren zu den verstreut erschienenen Arbeiten *Messners*. Wichtig sind für die heutige Diskussionslage die Beiträge, die sich mit *Messners* „neuem“ Naturrechtsverständnis auseinandersetzen. Angesichts der unausrottbaren Vorurteile wird mehrmals darauf verwiesen, daß das Naturrecht nach *Messner* keine analytischen, deduktiv gewonnenen Urteile enthält wie die Neuscholastik des 19. Jahrhunderts, sondern synthetische a priori (S. 46 u. 91). In dem Vorwort von *J.M. Schnarrer* heißt es: „In diesem Zusammenhang mußte er überkommene Hypothesen der Neuscholastik korrigieren und stellt das ‚neue Naturrecht‘ in den Kontext der modernen Gesellschaft“ (S. 34).

Ein Aufsatz widmet sich ganz dem Naturrecht in Evolution, zählt histori-

sche Neuentwicklungen auf und beruft sich dabei auf *Thomas von Aquin* (S. 91ff.)! Mehrere Kommentare beziehen sich auf Aufsätze, in denen *Messner* die Menschenrechte und Menschenwürde als Naturrecht entfaltet, wobei besonders die Selbstverwirklichung betont wird (Kommentar von *K.-H.Peschke* S. 77ff.). Bemerkenswert ist, daß die heutige Einsicht in die Menschenwürde und die Menschenrechte bereits damals von *Messner* als Kern des Naturrechts gesehen wurde. In der denkwürdigen Diskussion von *Habermas* und *Ratzinger* in München 2004 hat der jetzige Papst dies als gültigen Inbegriff des umstrittenen Naturrechts bezeichnet. Der Disput über Ehemoral und Naturrecht zwischen dem verdienten Moraltheologen *Franz Böckle* und *Messner* nach dem deutschen Moraltheologenkongreß 1965 ist eher theologiegeschichtlich interessant (S. 54ff.); ob die Fronten heute noch dieselben wären, erscheint fraglich. Auch die Kommentare zu *Messners* Arbeiten über Wohlfahrt, Völkerrecht und Privateigentum zeigen seine heute wiederzubelebende Aktualität.

*Hans Joachim Türk*

## **Rechter Konservatismus**

Dies ist ein Nachschlagewerk, das nicht in erster Linie wissenschaftlichen Zwecken dient. Dieses Staatspolitische Handbuch will Rüstzeug liefern für die politische Auseinandersetzung. *Erik Lehnert* und *Karlheinz Weißmann*, beide Geschäftsführer des Instituts für Staatspolitik auf dem Rittergut Schnellroda, haben ihr Staatspolitisches Handbuch zunächst auf drei Bände angelegt. Der vorliegende Band 1 widmet sich den Leitbegriffen, im November 2010 erscheint Band 2 zu den Schlüsselwerken und im November 2011 dann Band 3 zu den Vordenkern.

**Erik Lehnert / Karlheinz Weißmann (Hrsg.): Staatspolitisches Handbuch. Band 1: Leitbegriffe. Verfaßt von Karlheinz Weißmann. Edition Antaios, Schnellroda 2009.**

Es handelt sich hierbei, so die Verlagswerbung, um „ein metapolitisches Projekt, das Veränderungen im Denken einleiten soll – und dezidiert für den Gebrauch in der (vor)politischen Auseinandersetzung verstanden werden will“. Der Rechte *Weißmann* weiß: Sprache ist ein Machtmittel. Wer über Begriffe herrscht, der herrscht auch über Menschen und über Verhältnisse. Zur Bestätigung seiner Ausgangsthese zitiert der Publizist und Buchautor den Soziologen *Helmut Schelsky*: „Souverän ist, wer den Sachverhalt definiert“. Die beiden Herausgeber gehen bei ihrer Auswahl der Begriffe bewußt parteiisch vor, denn sie wollen Leitbegriffe einer konservativen und rechten Weltanschauung definieren. So wird dem Begriff des Multikulturalismus nicht die Ehre zuteil, in einem eigenen Artikel gewürdigt zu werden. Dafür finden sich Erläuterungen zu so unterschiedlichen Begriffen wie Abendland, Autorität, Dekadenz, Eigentum, Elite, Führung, Gemeinschaft, Identität, Konservatismus, Mythos, Opfer, Reaktion, Rechte oder Tugend.

Die gesamte Anlage des Buches erschließt sich beispielsweise in Formulierungen wie folgenden, die man in einem „neutralen“ Handbuch vergeblich suchen würde, aber den Begriff „Demographie“ aus rechter Sicht übersetzen: „Wenn seither überhaupt noch über Probleme der demographischen Entwicklung diskutiert wird, dann unter Betonung sachfremder (Wünschbarkeit des Multikulturalismus) oder randständiger (Sicherung der Renten) Aspekte, ohne daß der entscheidende Aspekt, nämlich die Sicherung des Fortbestandes eines Volkes, in den Blick kommen und die Bereitschaft wachsen würde, ‚politische Demographie‘ (Robert Hepp) zu betreiben“.

Konservative oder politisch rechts stehende Zeitgenossen werden immer wieder mit Gewinn in diesem Handbuch lesen. Linke und Liberaler können bei *Lehnert* und *Weißmann* nachschauen, wie es um das geistige Rüstzeug ihrer Gegner bestellt ist.

*Ansgar Lange*



