

# DIE NEUE ORDNUNG

begründet von Laurentius Siemer OP  
und Eberhard Welty OP

---

Nr. 6/2005      Dezember      59. Jahrgang

---

## Editorial

*Wolfgang Ockenfels*,  
Was ist der Mensch, strenggenommen? 402

*Anton Rauscher*, Der katholischen Sozial-  
lehre verpflichtet. Eine Geburtstagsgabe 404

*Lothar Roos*, Zwischen Hoffnung und Angst.  
„Gaudium et spes“ – 40 Jahre danach 412

*Stefan Hartmann*, Das Zweite Vaticanum.  
Rückblick und Ausblick 423

*Werner Höbsch*, Diffamierter Dialog.  
Hans-Peter Raddatz als Kirchenkritiker 430

## Bericht und Gespräch

*Georg Arnold*, Johanna Etienne (1805-  
1881), Ordensgründerin 441

*Andreas M. Rauch*, Fünfzig Jahre  
katholische Militärseelsorge 448

*Wolfgang Spindler*, In Schmitts Welt. Carl  
Schmitt in der deutschsprachigen Literatur 462

## Herausgeber:

Institut für  
Gesellschaftswissenschaften  
Walberberg e.V.

## Redaktion:

Wolfgang Ockenfels OP (verantw.)  
Heinrich Basilius Streithofen OP  
Bernd Kettern

## Redaktionsbeirat:

Stefan Heid  
Martin Lohmann  
Edgar Nawroth OP  
Herbert B. Schmidt  
Günter Triesch  
Rüdiger von Voss

## Redaktionsassistentz:

Andrea 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

## Bankverbindungen:

Sparkasse Bonn

Konto-Nr.: 11704533

(BLZ 380 500 00)

Postbank Köln

Konto-Nr.: 13104 505

(BLZ 370 100 50)

Anschrift der

Redaktion und des Instituts:

Simrockstr. 19

53113 Bonn

Tel. + Fax Redaktion: 0228/222323

Tel. Institut: 0228/21 68 52

Fax Institut: 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

### Was ist der Mensch, strenggenommen?

Aus der Entfernung von vierzig Jahren betrachtet, verschwimmt das *Zweite Vaticanum* in der Erinnerung vieler Zeitgenossen im vagen Eindruck, nach dem Konzil sei doch „alles nicht mehr so streng“. Streng, also beim Wort genommen, sprechen die Texte des Konzils jedoch eine andere Sprache als der flink agierende Geist einer Zeit, die das Gespür für das Jenseitige, die Ehrfurcht vor dem Heiligen und das Bedürfnis nach Erlösung weitgehend abgestreift hat. Von diesem Geist hat sich nicht nur das liturgische Leben, sondern auch das soziale Engagement der Kirche ergreifen lassen.

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* gehört zu jenen klassischen Konzilstexten, die zwar gelegentlich zitiert, aber selten in ihrer reichen theologischen Fülle wahrgenommen werden. Bei vielen Vertretern der Katholischen Soziallehre ist eine vorrangig sozialphilosophische Tradition wirksam, in der die theologische Begründung und spezifisch christliche Dimension weitgehend ausgeklammert wurden, um sie arbeitsteilig der Dogmatik oder der Moraltheologie zu überlassen. Allenfalls berief man sich auf jene schöpfungstheologischen Bestimmungen von Mensch und Gesellschaft, die sich naturrechtlich, d.h. gemäß einer allgemein menschlichen Vernunft begreifen ließen.

Zu den meistzitierten Stellen von *Gaudium et spes* gehört jener berühmte Satz, der den sozialphilosophischen und –ethischen Kern der Katholischen Soziallehre knapp und markant zum Ausdruck bringt: „Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person, die ja von ihrem Wesen selbst her des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf.“(Nr. 25) Hier erscheint die Katholische Soziallehre als die prinzipielle Entfaltung eines personalen Menschenbildes, das vorab zu klären und zu begründen wäre, um den personalen Subjektcharakter der Gesellschaft zu akzentuieren. Die Soziallehre setzt eine Anthropologie voraus, die ihrerseits von einer Christologie durchdrungen ist, die es rechtfertigt, von einer wirklich *christlichen* Soziallehre zu sprechen.

*Gaudium et spes* suchte die Antwort auf die zentrale Frage zu geben: „Was aber ist der Mensch?“ Die inhaltlichen Elemente dieser christlichen Anthropologie sind bekannt – und heute mehr denn je „umstritten“: Es geht um die „Würde der menschlichen Person“, um Gottebenbildlichkeit, Sünde, Einheit von Leib und Seele, Vernunft, Gewissen, Freiheit, Tod, Atheismus - und schließlich um Christus als den „neuen Menschen“.

Fragt man nach dem christologischen „Mehrwert“ von *Gaudium et spes*, so liegt dieser gewiß nicht in der Gewinnung neuer sozialetischer Normen zum Aufbau einer exklusiv christlichen Gesellschaftsordnung, sondern in der Motivierung der persönlichen Glaubenspraxis und des kirchlichen Engagements. Die christliche

Anthropologie enthält keinen integralistischen Herrschaftsanspruch auf einen „christlichen Staat“. Somit bleibt die naturrechtliche (und damit auch menschenrechtliche) Vernunft-Argumentation – bei allen Schwierigkeiten des Dialogs – durchaus angemessen. Hingegen bilden die spezifisch christologischen Begründungen, die den Glauben voraussetzen oder stärken sollen, eher einen innerchristlichen Auftrag und bleiben Hauptgegenstand der lange vernachlässigten Mission.

Schon die Zeitbezogenheit von *Gaudium et spes* war es, die das Thema der Anthropologie zum zentralen Anknüpfungspunkt des Dialogs zwischen Kirche und „Welt“ werden ließ. Alle Welt gab sich damals als „humanistisch“ aus. Im Sinne der Pastoralkonstitution müßte man heute fragen, ob und in welche Richtung sich der zeitgeschichtliche Horizont inzwischen verschoben hat, damit der künftige Dialog nicht ins Leere läuft.

Aber gibt es überhaupt noch *die* „Zeichen der Zeit“, von denen *Gaudium et spes* sprach – und die nach christlichen Maßstäben gedeutet werden sollten? Oder sind diese Zeichen nicht sehr widersprüchlich geworden? Nach der Zeitenwende von 1989 ist die marxistisch-atheistische Welt fast ganz verschwunden, und zwar mit Hilfe von Kirche und Papst. Mit der „Globalisierung“ scheint das „westliche“ Freiheitsmodell mitsamt seinen materialistischen und konsumistischen Schattenseiten weltweit im Vormarsch zu sein. Aber die „Säkularisierung“ hat Raum geschaffen für neue religiöse Bewegungen, für Polytheismus, Magie, Mythen und Aberglauben, die sich auch hierzulande ausbreiten – und auf dem „Markt der Religionen“ zum kirchlichen Christentum in Konkurrenz treten. Und die Kirche muß sich selbstkritisch fragen, ob die christliche Erlösungsantwort im allgemeinen Dialog untergeht, wenn sie nicht mit einer missionarischen Offensive verbunden wird.

Freilich ist der moderne Fortschrittsglauben, von dem auch das II. Vatikanische Konzil partiell erfaßt war, inzwischen stark zurückgegangen – und beschränkt sich auf einige Fortschritte der Gentechnologie, die aber moralisch höchst problematisch sind. Der genmanipulierte, „neue“, biologisch „optimierte“ Mensch stellt wohl die größte Herausforderung für eine christliche Anthropologie dar, wie schon vorher die Einführung der „Antibabypille“, die Liberalisierung von Abtreibung und Euthanasie sowie die staatliche Privilegierung homosexueller Partnerschaften. Für all das werden heute die Begriffe „Menschenwürde“ und „Humanität“ legitimatorisch herangezogen. Daran haben die Autoren von *Gaudium et spes* gewiß nicht denken können. Auch nicht an die moralischen, sozialen und demographischen Folgen, die solches Handeln nach sich zieht.

Die zeitgenössische Philosophie scheint erheblich vom abendländischen Humanismus, vom Subjekt- und Freiheitsdenken abzurücken und im Nihilismus zu enden. Nun läßt sich das christliche Menschenbild nicht „eurozentrisch“ reduzieren, wenngleich es in Europa seinen Ausgang nahm und dort tiefe Spuren hinterließ. Diese gilt es zu bewahren. „Strenggenommen“ gerade dann, wenn die „Freiheitsgeschichte“ in neue ideologische Knechtschaften zurückzufallen droht.

Wolfgang Ockenfels

Anton Rauscher

## Der katholischen Soziallehre verpflichtet

### Eine Geburtstagsgabe für Lothar Roos (70)

Woran liegt es, daß in der deutschen Öffentlichkeit immer wieder die Frage aufgeworfen wird, warum von der katholischen Soziallehre nicht mehr Denkanstöße und Diskussionsbeiträge zur Lösung der brennenden sozialen Fragen der Gegenwart ausgehen. Wo ist jene Reformkraft geblieben, die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und in der Weimarer Zeit vielbeachtete Beiträge zu den Problemen des gerechten Lohnes und des Arbeiterschutzes, der Einkommens- und Vermögensverteilung, der sozialen Sicherungssysteme und der Arbeitslosenversicherung, zur Überwindung der Klassengesellschaft und zur Integration der Arbeiterschaft in die Industriegesellschaft geleistet hat? Die auch nach der Katastrophe der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft und den Zerstörungen im Zweiten Weltkrieg den wirtschaftlich-sozialen und den geistig-kulturellen Wiederaufbau Deutschlands nachhaltig mitbestimmte?

Der bayerische Landtagspräsident *Alois Glück* erklärte kürzlich, er vermisse kirchliche Impulse in aktuellen politischen Diskussionen. Die Kirchen seien derart mit eigenen Problemen beschäftigt und verlören an gestalterischer Kraft. Auch aus der Theologie kämen wenig Anregungen, etwa zur Reform des Sozialstaats.<sup>1</sup> In dieselbe Richtung zielte eine Pressemeldung, daß der neue Minister für Arbeit, Gesundheit und Soziales in Nordrhein-Westfalen, *Karl-Josef Laumann*, für eine Wiederbelebung der katholischen Soziallehre plädiere. Beide Politiker sind vertraut mit der christlich-sozialen Bewegung, die nach 1945 viele, gerade auch junge Christen anzog. Und sie spüren in der Begegnung mit den Problemen, vor denen wir heute stehen, wie wichtig es wäre, wenn verantwortungsbewußte Christen in größerer Zahl bereit wären, ihre christliche Sicht und ihr persönliches Engagement einzubringen und den unaufschiebbaren Reformen in Gesellschaft und Politik zum Durchbruch zu verhelfen.<sup>2</sup>

Dabei ist es noch gar nicht lange her, daß das Gemeinsame Wort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ im Jahre 1997 eine verhältnismäßig breite Resonanz in der Öffentlichkeit fand. Die Frankfurter Allgemeine Zeitung bescheinigte dem Gemeinsamen Wort, analytisch auf der Höhe der Zeit zu sein und zugleich in der Tradition des Evangeliums zu argumentieren: „Das Wort kann sich sehen lassen. Es hat sich gelohnt ...“<sup>3</sup> Vereinzelt gab es da und dort kritische Vorbehalte, etwa von katholischen Unternehmern oder vom Benserger Kreis.<sup>4</sup> Aber die allgemeine Stimmung war eher hoffnungsvoll, daß es den Kirchen gelingen könnte, einen Anstoß zur Bekämpfung der Massenarbeitslosigkeit zu geben.

Daß die Sozialverkündigung der Kirche nicht an Attraktivität verloren hat, zeigte die Resonanz, die die unablässigen Bemühungen von *Johannes Paul II.*, die

Wahrheiten und Wertorientierungen des christlichen Menschenbildes für den Aufbau und die Gestaltung der gesellschaftlichen Lebensbereiche in Gerechtigkeit und Solidarität zur Geltung zu bringen, weltweit bei vielen Menschen, bei den Regierungen und bei internationalen Organisationen hervorriefen.<sup>5</sup>

Ende 2003 sahen sich die Bischöfe veranlaßt, eine weitere Erklärung mit dem Titel: „Das Soziale neu denken“ zu veröffentlichen. Die Erklärung der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. Dezember 2003 hat zwar durchaus Beachtung gefunden, aber kein Aufsehen erregt. Der erneute Vorstoß ist nur verständlich, wenn man bedenkt, daß das Gemeinsame Wort und die bisherigen Bemühungen der Bischöfe wenig bewirkten im Hinblick auf die Bewältigung von Massenarbeitslosigkeit und Staatsverschuldung. Ebenso wenig waren die Maßnahmen der verschiedenen Bundesregierungen in der Lage, die Massenarbeitslosigkeit spürbar zurückzudrängen und die Staatsverschuldung abzubremesen.

Die erste Regierung *Schröder* war im Herbst 1998 angetreten mit dem Versprechen, man werde sich daran messen lassen, die Arbeitslosigkeit wenigstens um eine halbe Million abzubauen. Dies war nicht gelungen. Auch die zweite Regierung *Schröder*, die zunächst große Reformen plante, mußte schnell erkennen, wie begrenzt ihr Handlungsspielraum war, solange in den die Regierung tragenden Koalitionsparteien die Bereitschaft zu wirklich durchgreifenden Reformen nicht vorhanden war. Offenkundig wollten die Bischöfe den Boden für einschneidende soziale Reformen bereiten und der wachsenden resignativen Stimmung, als ob man gegen die Arbeitslosigkeit kaum noch etwas ausrichten könne, entgegenwirken.<sup>6</sup> Andere Staaten in Europa waren sehr viel entschlossener und auch erfolgreicher in der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit. Inzwischen hat sich gezeigt, daß auch „Hartz IV“ keineswegs ein Wunderheilmittel ist, um mehr Wirtschaftswachstum und eine Reform des Arbeitsmarktes zu erreichen.

### Individualisierte „Wissenschaft“

Auch wenn man unterscheiden muß zwischen der Sozialverkündigung beziehungsweise der Soziallehre der Kirche und der katholischen Sozialwissenschaft, die diese Lehre ideenreich, kritisch und weiterführend begleiten soll und innerhalb der Theologie ihren Platz gefunden hat, so kann der Begriff „katholische Soziallehre“ beides umfassen. Das Defizit, das häufig beklagt wird, dürfte sich in erster Linie auf die katholische Sozialwissenschaft beziehen. In diese Richtung gehen jedenfalls die Überlegungen *Daniel Deckers*, die er auf der Sozialethiker-Tagung 2004 zum Thema: „Warum bewegt das soziale Sprechen der Kirche so wenig?“<sup>7</sup> vorgetragen hat.

Eine erste kritische Anfrage betrifft das Selbstverständnis von katholischer Soziallehre. Schon die verschiedenen Bezeichnungen der Lehrstühle und Professuren an den theologischen Fakultäten ist verwirrend: Christliche Sozialwissenschaften, Christliche Gesellschaftslehre, aber auch Theologische Ethik oder Christliche Sozialethik. Die wenigen Lehrstühle, die es nach dem Zweiten Weltkrieg gab (Münster, Bonn, München), hatten zwar ebenfalls verschiedene Bezeichnun-

gen, aber niemand wäre damals auf den Gedanken gekommen, als ob sich dahinter ganz verschiedene Inhalte und Orientierungen verbergen würden. Damals war es selbstverständlich, daß die katholische Sozialwissenschaft ihre Grundlage in der Sozialverkündigung der Kirche, insbesondere der Päpste hatte. Diese Ortsbestimmung blieb auch noch lebendig, als in den 1960er und besonders 1970er Jahren die Zahl der Lehrstühle für christliche Gesellschaftslehre an den theologischen Fakultäten stark vermehrt wurde. Man erhoffte sich davon eine Schärfung des sozialen Gewissens in der Kirche und in der Gesellschaft.

Eine Wende, wie sie sich mit dem Sammelband: „Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik“<sup>8</sup> anbahnte, wäre früher nicht denkbar gewesen. Man darf sich nicht wundern, wenn bei einer fortschreitenden Pluralisierung, ja Auflösung des Bezuges zur Kirche und zu der von ihr verbürgten Lehre das Interesse an dieser Art von individualisierter „Wissenschaft“ schwindet.

Eine gewisse Distanzierung vom Lehramt und von der „Lehre“ der Kirche hat in der katholischen Sozialwissenschaft in den zurückliegenden Jahren zugenommen. Natürlich hat man bei Bedarf die eigenen Erkenntnisse noch mit dem einen oder anderen Bezug zu einer Sozialzyklika garniert, vor allem dann, wenn er die eigene Position stützen würde. Aber das ist im Grunde nur ein matter Abglanz dessen, was die katholische Sozialwissenschaft leisten muß. Es mehrten sich die Bestrebungen, auf qualifizierende Aussagen wie „katholisch“ oder „christlich“ zu verzichten. Auch wollte man nicht mehr von Gesellschaftslehre oder Soziallehre sprechen, weil der Begriff „Lehre“ stets im Zusammenhang mit der Kirche und ihrem Lehramt steht. Früher galt „katholische Soziallehre“ als Gütesiegel; jetzt wurde es eher als Belastung für die Freiheit der Forschung gesehen. Anlässlich der Ausschreibung eines Lehrstuhls für „Christliche Gesellschaftslehre“ wurde seine Umbenennung in „Sozialethik“ damit begründet, daß an den katholisch-theologischen Fakultäten die Zahl der Priesteramtskandidaten rückläufig sei, wohingegen den Lehramtsstudierenden künftig ein größeres Gewicht zukomme. Diese aber würden die Theologie nur wählen, wenn der Bezug zur Kirche und ihrer „Lehre“, auch ihrer „Soziallehre“, auf ein Minimum schrumpfe. Über den inneren Zusammenhang zwischen der Soziallehre der Kirche und der katholischen Sozialwissenschaft beziehungsweise der Sozialethik dachte man nicht weiter nach, auch nicht darüber, was aufs Spiel gesetzt wird oder verlorenght, wenn dieser Zusammenhang aufgegeben wird. Auch die Dogmatik wäre gar nicht vorstellbar ohne den Zusammenhang mit der Glaubensverkündigung der Kirche.

Nichts könnte den Beliebigkeitscharakter einer von ihrer Grundlage weitgehend gelösten Sozialethik besser dokumentieren als der Hinweis *Daniel Deckers* auf die verschiedenen Konzepte christlicher Sozialethik, die im „Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften“ im 43. Band (2002)<sup>9</sup> in sieben Artikeln vorgestellt wurden. Die „christliche Sozialethik“ wird dort verstanden einmal als „Naturrechtsethik“, dann als „kontextuelle theologische Ethik“, als „theologische Systemethik“, als „christliche Gesellschaftsethik“, als „Strukturethik“, als „hermeneutische Ethik“, als „Zeitdiagnose“. Ganz abgesehen davon, daß die Spra-

che, derer man sich bedient, für den Normalbürger immer schwerer verständlich wird, fragt man unwillkürlich, wie es um eine Disziplin bestellt sein mag, die unter derart verschiedenen Bezeichnungen auftritt.

## Die Vertrautheit mit den wirtschaftlichen Strukturen

Wenn bei Personen, die in öffentlicher Verantwortung stehen, der Eindruck vorherrscht, daß von der katholischen Soziallehre zu wenige Beiträge und Vorschläge zur Lösung der sozialen Fragen der Gegenwart kommen, dann dürfte dies mit einer anderen Entwicklung zusammenhängen. Das Ansehen und die Stärke der katholischen Sozialwissenschaft in Deutschland ist vor allem auf die Bemühungen zurückzuführen, sich nicht mit ethischen Erklärungen über die soziale Frage zufriedenzugeben, sondern dem Problem selber auf den Grund zu gehen und die ethische mit der ökonomischen Sichtweise zusammenzubringen, so daß Ethik und Ökonomie sich gegenseitig befruchten.

Der Mainzer Bischof *Wilhelm Emmanuel v. Ketteler* wurde zum „sozialen Bischof“, weil er sich, wie seine erhalten gebliebene Bibliothek zeigt, in die Literatur zur sozialen Frage – ob es sich um liberale oder sozialistische Werke handelte – einarbeitete und dann nach Lösungen im Lichte des Evangeliums und der theologischen Tradition suchte.<sup>10</sup> Nicht anders *Franz Hitze*, der sich als Gymnasiast in Paderborn mit den Schriften *Kettelers* befaßte, und den die Arbeiterfrage während seiner theologischen Studien in Würzburg (1872-1877) nicht losließ. Nach seiner Priesterweihe bereitete er seine Promotion in Rom vor. Er studierte „Das Kapital“ von *Karl Marx* und suchte nach einer christlichen Antwort für die Reorganisation der Gesellschaft.<sup>11</sup> Die Bildungsarbeit und Nachwuchsschulung, die der Volksverein für das katholische Deutschland seit 1890 in Mönchengladbach aufbaute, war auf die Verbindung der christlichen Verantwortung für gerechte und solidarische Verhältnisse in Wirtschaft und Gesellschaft mit den gesicherten Erkenntnissen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften bedacht.

*Heinrich Pesch*, der Begründer des Solidarismus – leider haben nicht wenige Vertreter der heutigen katholischen Sozialwissenschaft von ihm nichts gelesen – zögerte nicht, im Alter von 50 Jahren nochmals an die Universität zu gehen und bei dem Begründer der staatlichen Sozialpolitik *Adolph Wagner* an der Humboldt-Universität in Berlin Nationalökonomie zu studieren. Er war überzeugt, daß Ethik, auch Sozialethik, auch katholische Soziallehre weder abstrakt noch sozusagen im luftleeren Raum gedeihen und Früchte bringen können. Die christliche Sicht über den Menschen und über die Gesellschaft muß gehärtet werden in der Auseinandersetzung mit den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften.

*Gustav Gundlach* folgte seinen Spuren und promovierte bei dem bekannten Nationalökonom und Sozialismus-Forscher *Werner Sombart* ebenfalls an der Humboldt-Universität (1927). *Oswald von Nell-Breuning* wiederum bearbeitete das Thema „Grundzüge der Börsenmoral“ bei dem angesehenen Münsteraner Moralthologen *Josef Mausbach* (1926). Auch *Johannes Messner* studierte in München bei *Adolf Weber*, *Otto von Zwiedineck-Südenhorst* und *Jakob Strieder* Wirtschaftswissenschaften, was sein ganzes Denken und Schaffen bereicherte.

Schließlich promovierte *Joseph Höffner* 1941 bei dem Begründer der Freiburger Schule *Walter Eucken* mit der Arbeit: „Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert“.

Die Vertrautheit mit den Erkenntnissen und Methoden der Wirtschaftswissenschaften hat das Denken und den Beitrag der katholischen Sozialwissenschaft außerordentlich befruchtet.<sup>12</sup> Auch der wissenschaftliche Diskurs wurde dadurch erleichtert. Er hat dazu geführt, daß auch Ökonomen und Sozialpolitiker in zunehmendem Maße für Anliegen der Gerechtigkeit und der Solidarität oder für die Familienpolitik offen sind und sich engagieren.

Die fast schon zur Tradition gewordene Linie in der katholischen Sozialwissenschaft ist seit den 1980er Jahren schwächer geworden, als immer mehr Vertreter der katholischen Soziallehre anstelle der Wirtschaftswissenschaften sich mit Soziologie oder Politologie befaßten. Die fehlende Vertrautheit mit den ökonomischen Erkenntnissen und Zusammenhängen hat dazu geführt, daß die Beiträge der katholischen Sozialwissenschaft zur Reform des Sozialstaates weniger wurden. Nur wer Bescheid weiß über die komplexen Tatbestände bei den Alterssicherungssystemen, bei der Kranken- und Pflegeversicherung, auch bei der sogenannten Abkoppelung vom Lohn, kann mitreden. Dies gilt auch für viele Fragen des Arbeitsmarktes oder des Steuersystems. Sicherlich kann auch die Soziologie wichtige Beiträge leisten, jedoch verbleiben sie oft genug bei allgemeinen Überlegungen, ohne zum harten Kern vorzudringen.

Es wäre dringend erforderlich, daß in der katholischen Sozialwissenschaft das Interesse und Verständnis für die ökonomischen Entwicklungen und ihre Bedeutung für alle übrigen gesellschaftlichen Lebensbereiche wieder stärker gepflegt werden. Dann würde auch eine problematische Abhängigkeit von ideologischen Sichtweisen vermindert. Was die Massenarbeitslosigkeit betrifft, so ist es verständlich, wenn linke Gruppierungen in der SPD wie auch die von der PDS getragene neue Linke diese als ein Ergebnis eines erneuten „Kapitalismus“ anprangern und dann die Reflexion über Reichtum und Armut eine merkwürdige Erklärung findet. Daß es sich hier um ideologische Restbestände handelt, geht schon daraus hervor, daß andere Länder Europas mit durchaus vergleichbaren Strukturen mit der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit sehr viel bessere Erfolge erzielt haben und weder in Österreich noch in Dänemark man versucht ist, den „Kapitalismus“ zu bemühen. Mehr ökonomische Nüchternheit täte uns gut.

### Die Erkennbarkeit des Wesens der Dinge

Genauso wichtig wie die Einbeziehung der wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse ist die Besinnung auf die Erkennbarkeit der Wirklichkeit und auf die Fähigkeit des Menschen, mit Hilfe seiner Vernunft die Wirklichkeit zu erkennen, auch Wesenseinsichten gewinnen zu können. Die Fülle der heute von den empirischen und positiven Wissenschaften zutagegeförderten Erkenntnisse, die mit jedem Tag weiter anwachsen, ist so groß, daß immer mehr Menschen „abschalten“ und viele Wissensgebiete nur noch von sogenannten Experten und Spezialisten überschaut werden. Selbst die Fachleute und Wissenschaftler tun



sich schwer, in ihrem eigenen Bereich auf dem laufenden zu bleiben. Unter diesen Umständen wächst die Gefahr, daß viele vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen. Sie neigen dazu, ihr Wissens- und Informationsbedürfnis nur noch auf ausgewählte Teile zu beschränken. Die Diskursethik will aus dem Dilemma eine Tugend machen. Sie geht davon aus, daß die Wissensfülle zum Diskurs zwingt und der ständige Austausch zwischen den Wissenschaften den Zugang zu den Erkenntnisbereichen ermöglicht.

Aber ist dem Menschen heute die Fähigkeit zu Wesenseinsichten wirklich abhanden gekommen? Sind das Suchen und das Verlangen des Menschen, der Wirklichkeit auf den Grund zu gehen, verlorengegangen? Seit der *Kantschen* Wende und mit dem Aufkommen der Naturwissenschaften hat sich eine Metaphysikfeindlichkeit ausgebreitet, die auch die Möglichkeit, das Wesen der Dinge zu erkennen, sozusagen per Dekret leugnet oder einfach ausblendet. Allerdings können derartige Denkverbote nicht verhindern, daß die Menschen nach wie vor daran interessiert sind, zu fragen nach dem Wesen der Dinge, des Menschen, der Gesellschaft. Sie suchen nach der Wahrheit, wenn sie den Eindruck haben, daß diese ihnen vorenthalten werden soll. Sie suchen nach der Gerechtigkeit, wenn sie zu der Auffassung gelangen, daß ihnen auch im Rechtsstaat nicht das gegeben wird, worauf sie Anspruch haben. Die Menschen wollen Antworten auf Fragen nach der unantastbaren Würde jedes Menschen, nach den Menschenrechten, wenn diese in der einen oder anderen Weise gefährdet erscheinen. Sind die Menschen Opfer von Illusionen, wenn sie die uralte Frage: „Was ist der Mensch?“ immer neu stellen? Nur wenn derartige Fragen nicht mehr gestellt würden, müßten wir an der Vernunft des Menschen und an seiner Fähigkeit, der Wirklichkeit auf den Grund zu gehen, zweifeln.

Erinnert sei in diesem Zusammenhang nochmals an *Karl Lehmann*, der die Antwort, die die katholische Soziallehre auf die Frage: Was ist der Mensch? gibt, als entscheidend hält für das Verständnis der Gesellschaft und des Verhältnisses von Einzelmensch und Gesellschaft: „Die katholische Soziallehre arbeitete von der Schöpfung und von den philosophisch-theologischen Einsichten her das Wesen des Menschen als ‚Bild Gottes‘ und als ‚Person‘ heraus. Die Gesellschaft, angefangen von Ehe und Familie bis hin zum Staat und zur internationalen Gemeinschaft, ist ausgerichtet auf die Entfaltung der menschlichen Person, auf das solidarische Miteinander der Personen in den verschiedenen gesellschaftlichen Lebenskreisen, auf die subsidiäre Struktur der Gesellschaft.“<sup>13</sup>

Zu allen Zeiten haben sich die Philosophen um die Erkenntnis der Wirklichkeit bemüht und die Fragen der Menschen nach dem Wesen der Dinge ernstgenommen. Dabei hat sich frühzeitig die Unterscheidung zwischen der empirisch erfahrbaren Wirklichkeit und dem Wesen der Dinge herausgebildet, weil ohne diese Unterscheidung die Fragen der Menschen sozusagen im luftleeren Raum schweben würden. Für die griechischen Philosophen und später für die Stoiker konzentrierten sich die Bemühungen einerseits auf die Erkenntnis der empirischen Welt, andererseits auf Wesenseinsichten in die „Natur der Sache“. Man entdeckte das „Naturrecht“, das von dem von der Gemeinschaft gesetzten Recht unterschieden wurde. Die naturrechtliche Argumentation und Begründung hat

den Vorzug, daß Einsichten in das Wesen des Menschen universal und für alle, die Menschenantlitz tragen, gelten: nicht nur für Christen, sondern auch für Buddhisten, Hindus, Muslime, Andersgläubige und Atheisten; nicht nur für wohlhabende, sondern genauso für arme Menschen und Familien, nicht nur für Wissenschaftler und Intellektuelle, sondern für alle Menschen. Die naturrechtliche Argumentation eignet sich besonders für die Klärung von Problemen und ihre Lösung in pluralistischen Gesellschaften, weil die Besinnung auf das Wesen des Menschen und seine Sozialität bei der allen Menschen gemeinsamen Grundlage ansetzt.

Es ist kein Zufall, daß die Entwicklung der katholischen Soziallehre im 19. Jahrhundert aufs engste mit der Wiederentdeckung des Naturrechts und der naturrechtlichen Argumentation zusammenhing. Anlaß war die alles überschattende „soziale Frage“, die die Industriegesellschaft spaltete. Weder die individualistische Erklärung der Gesellschaft, wie sie der Liberalismus anbot, noch die kollektivistische Erklärung der Gesellschaft, für die der Sozialismus in seinen verschiedenen Richtungen kämpfte, konnten die soziale Frage einer Lösung näherbringen. Der Mainzer Bischof *Wilhelm Emmanuel von Ketteler* und Papst *Leo XIII.* griffen zurück auf die christliche Auffassung über den Menschen und das sittliche Naturgesetz, das Gott in die Herzen jedes Menschen schreibt. *Johannes Paul II.* erinnert uns in der Sozialenzyklika *Laborem exercens* (1981) daran, daß *Leo XIII.* in der Enzyklika *Rerum novarum* bei der unantastbaren Würde des Menschen ansetzt, die auch der Arbeiter besitzt. Die christliche Anthropologie und die aus dem Wesen des Menschen erkennbaren sozialen Prinzipien werden zur Grundlage und zum Ausgangspunkt der katholischen Soziallehre, die sich zusammen mit der Offenbarung vor allem auf das Naturrecht und seine Universalität stützt.

Außerhalb der katholischen Soziallehre und der christlich-sozialen Bewegung dominierten lange Jahrzehnte die großen sozialen Ideologien, der ungehemmte Rechtspositivismus und naturalistische und materialistische Deutungen des Menschen. Der völlige Zusammenbruch Deutschlands im Jahre 1945 bewirkte eine breite Besinnung auf die Grundwerte, die verraten worden waren. Auch das Naturrecht und die naturrechtliche Argumentation waren wieder gefragt, und zwar nicht nur bei den Christen, sondern weit darüber hinaus. Der materielle und der geistig-kulturelle Wiederaufbau Deutschlands wurde möglich.

Während die Soziallehre der Kirche an den Einsichten über das Wesen des Menschen und die Grundlagen des sittlichen Naturgesetzes festhält, ist der Einbruch, der in der katholischen Sozialwissenschaft erfolgt ist, mit eine der Ursachen dafür, daß der Eindruck entstehen kann, die katholische Sozialwissenschaft sei nicht mehr in der Lage, um Anstöße zur Bewältigung der sozialen Herausforderungen der Gegenwart zu geben. Soziologische und politikwissenschaftliche Analysen und Lösungsvorschläge allein vermögen nicht jene Orientierungen und Impulse zu geben, die man von der katholischen Soziallehre erwartet.

*Lothar Roos*, der viel für die Bildung und Ausbildung der Theologen an der Universität Bonn geleistet hat, der das Gespräch mit den Kollegen anderer Fakultäten und mit Praktikern gepflegt hat, der vor allem mit seinem Schrifttum

viele Menschen erreicht hat, kann auf eine reiche Ernte schauen. Er gehört zu jenen Wissenschaftlern, die sich der katholischen Soziallehre stets verpflichtet wußten und wissen. Dafür sind wir ihm Dank schuldig.

### **Anmerkungen**

- 1) Alois Glück, in: Die Tagespost, 17. April 2004, S. 4.
- 2) Man fühlt sich unwillkürlich an das Wort erinnert, das Oswald von Nell-Breuning vor dem Katholikentag in Trier 1970 in einem ZDF-Interview sprach: „Der soziale Katholizismus ist eines sanften Todes entschlafen!“ Damals führte diese Kritik zu kontroversen Diskussionen vor allem mit der KAB (Katholische Arbeitnehmer-Bewegung). Zitiert in: <http://www.halume.de/Nell-Breuning/KAB.htm> vom 8.9.05, 7 von 24.
- 3) R. Hank, Das Wort, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1. März 1997. – Vgl. auch: Elisabeth Jünemann, Wie wurde das Gemeinsame Wort der Kirchen aufgenommen?, in: Christliche Soziallehre heute. Probleme, Aufgaben und Perspektiven, hg. von Anton Rauscher (Mönchengladbacher Gespräche, Bd. 19), Köln 1999, S. 13-47.
- 4) Vgl. Elisabeth Jünemann, a.a.O., S. 21. – Ebenso M. Spieker, Notwendige Widerworte. Kritische Anmerkungen zum gemeinsamen Wort der Kirchen, in: Die Neue Ordnung 51 (1997), S. 112-121. – M. Heimbach-Steins, Totgelobt – miesgemacht? Zur Rezeption des Wirtschafts- und Sozialworts der Kirchen, in: StZ 216 (1998), S. 158-172.
- 5) Dies wird auch in dem 2004 erschienenen „Kompendium der Soziallehre der Kirche“ dokumentiert. Das Kompendium liegt in italienischer und englischer Sprache vor. Eine deutsche Ausgabe, die von der Deutschen Bischofskonferenz besorgt wird, befindet sich in Vorbereitung.
- 6) Vgl. Anton Rauscher, Fehlt uns die Kraft zu Reformen? (Reihe: Kirche und Gesellschaft, Nr. 299), Köln 2003.
- 7) Daniel Deckers, abgedruckt im Berichtsband der Tagung: Die Orientierungskraft der christlichen Soziallehre. Probleme, Perspektiven, Herausforderungen, hg. von Anton Rauscher (Mönchengladbacher Gespräche, Bd. 25), Köln 2005, S. 11-40.
- 8) Friedhelm Hengsbach, Bernhard Emunds, Martin Möhring-Hesse (Hg.), Düsseldorf 1993.
- 9) Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten, Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, hg. von Karl Gabriel, Bd. 43, Münster 2002.
- 10) Vgl. Anton Rauscher/Lothar Roos, Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute, Köln <sup>2</sup>1979.
- 11) Hubert Mockenhaupt, Franz Hitze (1851-1921), in: Zeitgeschichte in Lebensbildern, hrsg. von Rudolf Morse, Mainz 1973, besonders S. 55-56.
- 12) Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, erklärte in seinem Referat auf der Sozialethiker-Tagung 2004 in Mönchengladbach: „Fruchtbar ist die Wirtschaftsethik in dem Maße geworden, als Theologen auch selbst Wirtschaftswissenschaften studierten“. Die Herausforderungen der katholischen Soziallehre heute. In: Die Orientierungskraft der christlichen Soziallehre (Anm. 7), S. 112.
- 13) Karl Lehmann, ebda, S. 101 f.

*Prof. Dr. Anton Rauscher lehrte Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Augsburg und leitet die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle Mönchengladbach*

## **Zwischen Hoffnung und Angst**

### **„Gaudium et spes“ – vierzig Jahre danach**

Wie steht es um den Menschen in unserer Welt? Wodurch ist die Zivilisation gekennzeichnet, die wir uns geschaffen haben? Die Leitidee der Neuzeit ist die Hoffnung des Menschen, sich mit Hilfe seiner Vernunft aus der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (*Kant*) zu befreien und so zu sich selbst zu kommen, seine Identität zu finden. Inwieweit wurde diese Hoffnung erfüllt, warum wurde sie immer wieder enttäuscht? Offensichtlich gibt es eine Diskrepanz zwischen den geweckten und ständig neu bekräftigten Fortschrittserwartungen und den tatsächlichen Erfahrungen der Menschen mit den „Errungenschaften“, die sie bisher auf diesem Weg erreicht haben.<sup>1</sup>

Bekanntlich hat sich vor vierzig Jahren erstmals die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ (GS) des Zweiten Vatikanischen Konzils mit der „Situation des Menschen in der heutigen Welt“ und dem Auftrag der Kirche angesichts dieser Situation befaßt (1965). Wie lautet die heute nicht weniger als vor vierzig Jahren aktuelle kulturethische Grundbotschaft von „Gaudium et spes“?

Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils wenden sich „an alle Menschen schlechthin“, an „die ganze Menschheitsfamilie“, die von „Niederlagen und Siegen geprägt“ sei (GS 2). Diese Menschheit betrachte „voller Bewunderung“ ihre „eigenen Erfindungen“ und ihre „eigene Macht“; zugleich zeige sie sich „ängstlich bedrückt“ durch die Frage nach der „Aufgabe des Menschen ..., nach dem Sinn seines individuellen und kollektiven Schaffens, schließlich nach dem letzten Ziel der Dinge und Menschen“. Das Volk Gottes, das der ganzen Menschheitsfamilie eingefügt ist, möchte mit ihr „in einen Dialog“ darüber eintreten, wie die der Kirche von Gott geschenkten „Heilskräfte“ dazu beitragen können, die Ambivalenzerfahrung des modernen Fortschritts zu bewältigen: „Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft“ (GS 3). Dabei beanspruchen die Väter des Konzils keineswegs, die hier angedeuteten Probleme „lösen“ zu können, wohl aber sind sie zutiefst davon überzeugt, daß der christliche Glaube dazu einen unvergleichlichen Beitrag leisten kann.

Den Grund dafür sieht die Kirche darin, „daß in ihrem Herrn und Meister der Schlüssel, der Mittelpunkt und das Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte gegeben ist“. Dieser „Schlüssel“ öffnet nicht nur den Himmel, sondern er vermag auch „das Geheimnis des Menschen zu erhellen“, wie es sich ihm in dieser Welt zeigt. Deshalb ist die Kirche imstande, dabei „mitzuwirken ..., daß für die dringlichsten Fragen unserer Zeit eine Lösung gefunden wird“ (GS 10,2). Insofern erweise sich die „Sendung der Kirche ... als eine religiöse und gerade dadurch höchst humane“ (GS 11,3). – Von welchen zeitgeschichtlichen Erfahrungen ist

diese Grundbotschaft des Konzils bewegt, und wie versuchen die Konzilsväter, die entsprechende christliche Antwort zu geben und zu vermitteln?

## I. Der geistesgeschichtliche Kontext

In welchem „geistigen Zustand“ befand sich die „Welt“, als das Zweite Vatikanische Konzil die Pastorkonstitution „Gaudium et spes“ verabschiedete, um mit dieser Welt neu über Identität und Entfremdung des Menschen in ein „Gespräch“ zu kommen? Die zentrale Kategorie der neuzeitlichen Geistesgeschichte ist die autonome Entfaltung der menschlichen Freiheit mit Hilfe der Philosophie, der Natur- und Sozialwissenschaften sowie deren Anwendung in Technik, Ökonomie und Politik. Die Menschheit erkennt sich – und das markiert geistesgeschichtlich den Beginn der Neuzeit – nicht mehr in einer *vorgegebenen Ordnung*, sondern in einer ihr *aufgegebenen Dynamik*. Alles erscheint möglich. Es entsteht im Vergleich zum Mittelalter eine neue Gesellschaft, deren wissenschaftlich-technische, wirtschaftliche und politische Errungenschaften allmählich zur Entstehung eines allgemeinen Fortschrittsglaubens führten.

Die Erschütterungen dieses Fortschrittsglaubens im 20. Jahrhundert (vor allem durch die Weltwirtschaftskrise 1929 und die beiden Weltkriege) vermochten diesen erstaunlicherweise nie ernsthaft zu bedrohen, wenigstens nicht bis zur Zeit des Konzils. Der Zweite Weltkrieg mit der totalen politischen, ökonomischen und geistigen Katastrophe Deutschlands im Gefolge des Nationalsozialismus lag erst 20 Jahre zurück.

Das damalige Zeitgefühl war aber vor allem davon beeindruckt, wie schnell gerade in Deutschland der „Wiederaufbau“ erfolgt war, ein Vorgang, den man damals als „Wirtschaftswunder“ bezeichnete. Der Zweite Weltkrieg hatte keineswegs zu einer fundamentalen Fortschrittskrise geführt, im Gegenteil: Der beispiellose wirtschaftliche Aufschwung der Nachkriegszeit, die relative Geschlossenheit der westlichen Staaten unter der eindeutig ersten Weltmacht USA, die sich in ihren Unternehmungen spektakulär steigernde „Weltraumfahrt“, der unaufhaltsam scheinende politische Siegeszug der demokratischen Staatsform, die Erschließung neuer Technologien mit gewaltigen ökonomischen Konsequenzen (Molekularchemie, Elektronik, Kernphysik), all dies und vieles andere führten zu einem neuen Höhepunkt jenes Fortschrittsdenkens, dem alles machbar erschien, und das grundsätzlich keine Grenzen sah.

Vor allem kam in der Nachkriegszeit ein neues Moment hinzu: Durch die sprunghafte Entwicklung der Humanwissenschaften verbreitete sich das Gefühl, man könne nun endlich auch das schwächste Glied der technologischen Fortschrittskette, nämlich den „unzuverlässigen Faktor Mensch“ wissenschaftlich im Sinne eines „human engineering“ endlich und endgültig in den Griff bekommen.<sup>2</sup> Im politischen Bereich schienen die Gründung der UNO und die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ 1948 eine dauerhafte Begründung einer Weltfriedensordnung zu ermöglichen. Zugleich keimte die Hoffnung, daß mit dem Abbau des Kolonialismus, der Unabhängigkeit fast aller ehemaliger Kolonien und der Erschließung der dortigen wirtschaftlichen Ressourcen Hunger,

Armut und ökonomische Katastrophen grundsätzlich der Vergangenheit angehörten. Damit schienen alle Voraussetzungen für einen endgültigen Durchbruch der neuzeitlichen Fortschrittsidee gegeben und die vorausgehenden Erschütterungen lediglich wie „Betriebsunfälle“, deren Gründe man erkannt und abgestellt hatte.

Das öffentliche Bewußtsein, so könnte man all dies zusammenfassen, war positiv und hoffnungsvoll auf weitere humanitäre Fortschritte globaler Art ausgerichtet. Zweifel daran blieben damals auf wenige Autoren beschränkt. So machte z. B. *John Kenneth Galbraith*<sup>3</sup> damals als erster öffentlich auf die Unterscheidung von Quantität und Qualität des Wohlstands aufmerksam und stellte fest: Ob sich eine Gesellschaft wirklich auf dem Weg zu mehr Gerechtigkeit, Freiheit, Menschlichkeit befinde, das lasse sich nicht ohne weiteres nur an der zahlenmäßigen Größe des Sozialprodukts ablesen. Woran aber sonst? Diese Frage blieb damals weithin unbeantwortet, ja sie drang kaum ins öffentliche Bewußtsein. Wer sie aber deutlich stellte, waren die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) versammelten Bischöfe der Weltkirche. Welche Botschaft hatten sie der Welt damals mitzuteilen?

## II. Der ambivalente Zustand der Welt

Unter der Überschrift „Die Situation des Menschen in der heutigen Welt“ versucht das Konzil „einige Hauptzüge der Welt von heute“ zu umschreiben (GS 4,1). Es stellt fest, daß sich die Menschheit „in einer neuen Epoche ihrer Geschichte“ befinde, die durch „tiefgehende und rasche Veränderungen“ charakterisiert sei. Es sei aber noch keineswegs entschieden, wohin dieser Wandel gehe, denn auf den ersten Blick müsse man die Ambivalenz und Widersprüchlichkeit verschiedener Phänomene feststellen.

Das Konzil sieht im einzelnen zehn solcher Widersprüche am Werk: den Widerspruch zwischen zunehmendem Faktenwissen und abnehmendem Orientierungswissen; zwischen einer Fülle an Reichtum insgesamt und Hunger und Not bei einem „ungeheuren Teil der Bewohner unserer Erde“; zwischen dem „wachen Sinn für Freiheit“ und „neuen Formen von gesellschaftlicher und psychischer Knechtung“; zwischen zunehmender Einheit und wechselseitiger Abhängigkeit aller von allen und heftiger Zerrissenheit der Welt; zwischen „vollkommenerer Ordnung im irdischen Bereich“ und defizitärem „geistlichem Wachstum“ (vgl. insgesamt GS 4,1–3); zwischen dichter werdender sozialer Verflechtung und gleichzeitiger Vernachlässigung personaler Beziehungen (GS 6,4); zwischen einer Läuterung des religiösen Lebens in Richtung auf „eine ausdrücklicher personal vollzogene Glaubensentscheidung“ einerseits und einer Aufgabe des religiösen Lebens bei „breiten Volksmassen“ andererseits, letzteres teilweise gefördert durch einen „sogenannten neuen Humanismus“ in Philosophie und Literatur mit der Folge der „Verwirrung vieler“ (GS 7,3); zwischen einem Bewußtsein, das „auf das Praktische“ ausgerichtet ist und einer Vernachlässigung des „theoretischen Denkens“ (orientierungsloser Pragmatismus); zwischen dem Anpassungsdruck, der von den „kollektiven Lebensbedingungen“ ausgeht, und

den Erfordernissen für ein „persönliches Denken oder sogar eines besinnlichen Lebens“; „zwischen der Spezialisierung des menschlichen Tuns und einer umfassenden Weltanschauung“ (GS 8,2).

Angesichts dieser Ambivalenzen des gesellschaftlichen Wandels und der vorhandenen „Störungen des Gleichgewichts in der heutigen Welt“ (GS 8,1) sieht das Konzil die Welt „zwischen Hoffnung und Angst hin und her getrieben“ (GS 4,4). Eine Ambivalenz, die um so schwerer zu verkraften sei, als gleichzeitig die Überzeugung wächst, „daß die Menschheit nicht nur ihre Herrschaft über die Schöpfung immer weiter verstärken kann und muß, sondern daß es auch ihre Aufgabe ist, eine politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung zu schaffen, die immer besser im Dienst des Menschen steht“ (GS 9,1), denn: „Zum erstenmal in der Geschichte der Menschheit haben alle Völker die Überzeugung, daß die Vorteile der Zivilisation auch wirklich allen zugute kommen können und müssen“ (GS 9,2). Menschen „begehren ein erfülltes und freies Leben“, die Völker streben „immer stärker nach einer gewissen alle umfassenden Gemeinschaft“ (GS 9,3).

Es wäre also eine Welt möglich, wie wir sie bisher allenfalls ersehnt und uns in Utopien ausgemalt haben. Aber gerade jetzt, wo vieles davon Wirklichkeit werden könnte, sind wir weit davon entfernt, diese Möglichkeit auch zu nutzen. Insofern lautet die *Quintessenz* dessen, was das Konzil über den Zustand der Welt sagt: „Unter diesen Umständen zeigt sich die moderne Welt zugleich stark und schwach, in der Lage, das Beste oder das Schlimmste zu tun; für sie ist der Weg offen zu Freiheit oder Knechtschaft, Fortschritt oder Rückschritt, Brüderlichkeit oder Haß. Zudem wird nun der Mensch sich dessen bewußt, daß es seine eigene Aufgabe ist, jene Kräfte, die er selbst geweckt hat, und die ihn zermalmen oder ihm dienen können, richtig zu lenken. Wonach er fragt, ist darum er selber.“ (GS 9,4). Er fragt nach seiner wahren Identität: Wer bin ich, was muß ich (was müssen wir) tun, um zu mir (uns) selbst zu kommen?

### III. Der Umgang mit den Menschen

Wie soll die Kirche dieser Welt d. h. den Menschen begegnen? *Was* kann sie den Menschen in dieser ihrer Situation sagen, und *wie* soll sie es ihnen sagen, damit sie überhaupt hinhören? Eine wichtige Qualität der Pastoralkonstitution besteht darin, daß sie das „Was“ und das „Wie“ ihrer Botschaft innerlich miteinander verknüpft. Ob das, *was* die Kirche sagen will, die Menschen tatsächlich erreicht, hängt weithin auch davon ab, *wie* sie es ihnen sagt. Insofern läßt sich die Botschaft nicht vom Stil ihrer Vermittlung trennen. Diese Verknüpfung von Inhalt und Form läßt sich durch drei Eigenschaften charakterisieren:

#### a) *Empathisch*

Der empathisch-einfühlsame Modus, mit dem „Gaudium et spes“ sich an die Menschen wendet, kommt bereits in den ersten Sätzen der Konstitution zum Ausdruck, die die Überschrift tragen: „Die engste Verbundenheit der Kirche mit der ganzen Menschheitsfamilie“, und die lauten: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller

Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände ... Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.“ (GS 1).

Die empathisch-einfühlsame Vorgehensweise des Konzils geht soweit, daß es die vorhin beschriebenen Ambivalenz-Phänomene des herrschenden Fortschrittskonzepts mit den für manche vielleicht sogar verharmlosend klingenden Begriffen „Wachstumskrise“ (GS 4,3) und „Störungen des Gleichgewichts“ (GS 8,1) benennt. Wachstumskrisen kann man auswachsen, Störungen des Gleichgewichts kann man beheben. Manche kritische Stimmen meinten, das Konzil sei damit eher zu optimistisch an die schon damals bestehende Kulturkrise herangegangen.

#### *b) Dialogisch*

Es geht den Vätern des Konzils „um die Rettung der menschlichen Person ..., um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft“ (GS 3). Was dazu wichtig und notwendig ist, das kann die Kirche nicht ausschließlich aus ihrer Glaubensbotschaft ableiten. Dazu bedarf es eines Dialogs der Theologie mit der Philosophie und den Sozialwissenschaften. Ein echter Dialog ist nur dann sinnvoll, wenn beide Partner zur Lösung eines Problems etwas beizutragen haben.

Genau dies stellt das Konzil heraus. Die Kirche verfügt nicht einfach über den Weg in eine bessere Welt, sie möchte vielmehr „im Licht Christi ... alle Menschen ansprechen, um das Geheimnis des Menschen zu erhellen und mitzuwirken dabei, daß für die dringlichsten Fragen unserer Zeit eine Lösung gefunden wird“ (GS 10,2). Ausdrücklich wird gesagt: Um ihre Soziallehre formulieren zu können, bedarf die Kirche eines echten Dialogs mit allen Menschen guten Willens im Sinne der „richtigen Autonomie“ der Schöpfung (vgl. 41,2).<sup>4</sup> Dieser Dialog kann von beiden Seiten verfehlt oder verhindert werden. Die kirchliche Verhinderung dieses Dialogs liefe auf die „integralistische“ Vorstellung hinaus, als ob allein vom Glauben her eine menschenwürdige Gesellschaft definiert und gestaltet werden könnte. Die gegenteilige Verfehlung des Dialogs wäre der „Säkularismus“, also jene Mentalität, die glaubt, daß der Mensch seine Würde ohne den Beitrag des christlichen Glaubens finden und bewahren könne.

#### *c) Therapeutisch*

„Gaudium et spes“ verkündet mit der emphatischen und dialogischen Einstellung zur Welt keineswegs die Vorstellung, als hätte die Kirche der Welt keine *verbindliche* Botschaft zu überbringen. Aber sie verkündet diese Verbindlichkeit in therapeutischer Weise. Zur Therapie gehört freilich eine klare Diagnose der Krankheit. Sie wurde schon mit dem Begriff „Säkularismus“ angedeutet. Die Kirche warnt vor jenem naiven Fortschrittsoptimismus jener, die „vom bloßen menschlichen Bemühen die wahre und volle Befreiung der Menschheit (erwarten)“ und vor jenen, die „davon überzeugt (sind), daß die künftige Herrschaft des Menschen über die Erde alle Wünsche ihres Herzens erfüllen wird“. Sie wendet sich aber auch gegen den verzweifelnden Nihilismus jener, die „von der absoluten Bedeutungslosigkeit der menschlichen Existenz“ (GS 10,1) reden.



## IV. Die Grundbotschaft des Konzils

Zur echten Diagnose als Voraussetzung einer Therapie gehören auch unangenehme Fragen wie die: „Was ist der Sinn des Schmerzes, des Bösen, des Todes – alles Dinge, die trotz solchen Fortschritts noch immer weiterbestehen? Wozu diese Siege, wenn sie so teuer erkaufte werden mußten? Was kann der Mensch der Gesellschaft geben, was von ihr erwarten? Was kommt nach diesem irdischen Leben?“ (GS 10,1).

Mit diesen Fragen führt „Gaudium et spes“ zum eigentlichen Kern dessen, was die Kirche und nur sie den Menschen vermitteln kann, wenn sie die „Entfremdung“ überwinden und zur wahren „Identität“ kommen wollen. Erst wenn sich die Menschen auf die nur im Glauben an Jesus Christus letztlich zu beantwortende Sinnfrage einlassen, dann „wird klarer in Erscheinung treten, daß das Volk Gottes und die Menschheit, der es eingefügt ist, in gegenseitigem Dienst stehen, so daß die Sendung der Kirche sich als eine religiöse und gerade dadurch höchst humane erweist“ (GS 11,3). Das *Humanum* kann also *erst im Licht des Religiösen* voll ausgeleuchtet werden. Das ist der *Kernsatz der Therapie*, die „Gaudium et spes“ den Menschen unserer Zeit vermitteln möchte. Das eigentliche Geschenk der Kirche an die Welt ist nicht sie selber, sondern „Christus, der neue Mensch“. Wer wissen will, was der Mensch wirklich ist, wozu er fähig und berufen ist, der kann dies nur über Christus erfahren: „Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“ (GS 22,1).

## V. Die neue Krise des Fortschrittsdenkens

Was hat sich in der Welt seit dem Konzil verändert? Als „Gaudium et spes“ 1965 erschien, befand sich das allgemeine Bewußtsein, wie oben dargelegt, auf dem Höhepunkt jenes nach dem Zweiten Weltkrieg wiedererstarbten Fortschrittsdenkens, dem alles machbar erschien, und das grundsätzlich keine Grenze der wissenschaftlich-technischen und ökonomischen Fortschritts sah. Die Kirche, so verstanden viele damals das „Aggiornamento“, zu dem *Johannes XXIII.* aufgerufen hatte, müsse sich beeilen, wenn sie nicht endgültig vom Zug des Fortschritts abgekoppelt werden wolle. Sie müsse eher „von der Welt lernen“, als daß diese von ihr sich etwas sagen lassen müßte. Insofern fand auch die kritische Bilanz des Konzils hinsichtlich der Ambivalenz des Fortschritts und der „Störungen des Gleichgewichts“, an denen „die moderne Welt leidet“ (GS 10,1), damals wenig Aufmerksamkeit.

### a) Die Grenzen des Wachstums und die Globalisierung

Aber bereits wenige Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils bahnte sich allmählich eine geistesgeschichtliche Wende an, die man als neue Krise des Fortschrittsglaubens bezeichnen kann. Die vom Club of Rome 1972 formulierte und 1973 auch in Deutschland ins öffentliche Bewußtsein gelangte These von den „Grenzen des Wachstums“<sup>5</sup> stellt die Frage: Wird es möglich

sein, die zivilisatorische Entwicklung nach dem bisherigen Muster weiterzutreiben? Oder führt dies dazu, daß die Menschheit möglicherweise in eine Katastrophe treibt?<sup>6</sup> Während diese Thesen des Club of Rome zunächst eher nur im Bereich der wissenschaftlichen Publizistik diskutiert wurden, führte ein anderes Ereignis auch die breiten Massen ein Jahr später zu der Einsicht, wie sehr das technische und ökonomische System, das die Menschheit bisher zu ihrer Entfaltung entwickelt hatte, krisenanfällig und verwundbar war, als nämlich die arabischen Länder im Anschluß an den „Yom-Kippur-Krieg“ (1973) die „Ölwanne“ gegen die westlichen Länder einsetzten.

Aber auch unabhängig von diesem militärisch-ökonomischen Konflikt wurde immer deutlicher, daß der Weg zur *einen* Welt unaufhörlich weiterging. Die Ausweitung des Welthandels und die damit wachsende ökonomische und soziale Abhängigkeit aller von allen führte zu der Notwendigkeit, die wirtschaftlichen Probleme nicht nur nationalstaatlich, sondern in einer weltweiten Abstimmung mit allen lösen zu müssen. Die Zuversicht, allein mit Wissenschaft, Ökonomie und Technik die sich aufstauenden Probleme, etwa die ökologischen Gefahren, lösen zu können, geriet immer mehr ins Wanken. Das Vertrauen in Wissenschaft und Technik schlug eher in das Gegenteil um: Die Überzeugung von der rationalen Lösbarkeit unserer Probleme wurde von einem fast epidemischen Irrationalismus abgelöst.<sup>7</sup>

#### *b) Freiheit und sonst nichts?*

Eine gewisse Entspannung des seit den 70-er Jahren aufkommenden Krisenbewußtseins brachte das Jahr 1989: Mit dem Ende des „real existierenden“ Sozialismus in Europa, der Auflösung der Sowjetunion und des Warschauer Paktes, wurde u. a. die Wiedervereinigung Deutschlands möglich. Die bisher immer noch drohende Gefahr eines Dritten Weltkrieges schien gebannt. Die Hoffnung auf einen dauernden Weltfrieden, insbesondere auf ein freiheitliches Europa vom Atlantik bis zum Ural erzeugte eher wieder eine positive, hoffnungsvolle Grundstimmung. Es zeigte sich aber schnell, daß damit nur eine vordergründige und kurzfristige Entlastung gegeben war.

Die Frage, was man mit der neu gewonnenen Freiheit anfangen sollte, ist inzwischen eher wieder drängender geworden. Es wurde deutlich, daß mit der Beseitigung des sozialistischen Bedrohungspotentials die Frage nach den ethischen Grundlagen des zukünftigen Europa keineswegs gelöst war. Der polnisch-englische Philosoph *Leszek Kolakowski* griff dieses Problem 1993 auf dem Deutschen Philosophenkongreß in Berlin auf und sprach von einem „populären Relativismus“, der die „Säulen, auf welche sich unsere Zivilisation stützt ... konsequenter als der Kommunismus“ zerstöre, weil er uns von jeder Verantwortung und der Pflicht befreie. Eine Gesellschaft, die Freiheit und sonst nichts postuliere, stehe in der Gefahr, letztlich in ihr Gegenteil umzuschlagen; denn „am Ende jeder Anarchie wartet ungeduldig die Tyrannei“. *Kolakowski* warnt vor dem Aberglauben, daß Freiheit von selbst zu einer Ordnung führe. Eine solche Annahme sei deshalb anthropologisch leichtfertig, „weil wir den barbarischen Leib immer dicht unter der Haut tragen“. Geistige Sicherheit könne es deshalb nur aus der Überzeugung geben, „daß es einen dauernden und realen, nicht von uns

willkürlich für die jeweiligen Zwecke erdachten Unterschied zwischen Gut und Böse, wie auch zwischen Wahr und Falsch gibt. Wird dieser Unterschied aufgegeben oder geht er verloren, dann hat unsere Kultur keinen Grund mehr und keine Waffe, dem nihilistischen Glauben zu widerstehen, wonach etwas als gut und wahr gilt, wenn wir – und dieses ‚Wir‘ ist jeder für sich – so entscheiden.“ Für *Kolakowski* ist der entscheidende Punkt, daß es letztlich auf den „Glauben an eine sinnvolle Ordnung der Welt“ ankomme, „einen Glauben, der außerhalb der religiösen Tradition nicht zugänglich ist“.<sup>8</sup>

c) *Die kulturethische Grundbotschaft Johannes Paul II.*

Genau in diese Richtung weist die kulturethische Grundbotschaft *Johannes Paul II.*, die sich wie ein roter Faden durch seine Enzykliken, insbesondere durch die 1991 veröffentlichte Enzyklika „*Centesimus annus*“ (CA), zieht. Man kann sie so zusammenfassen: Eine wirklich humane Gesellschaft läßt sich nur auf der Basis eines verbindlichen Ethos errichten. Die sicherste Verankerung eines solchen Ethos liegt in der „transzendenten“ Begründung der Menschenwürde: „Wenn es keine transzendente Wahrheit gibt, der gehorchend der Mensch zu seiner vollen Identität gelangt, gibt es kein sicheres Prinzip, das gerechte Beziehungen zwischen den Menschen gewährleistet“ (CA 44,2). Inhaltlich besteht der Kern der „transzendenten Würde des Menschen“ darin, „sichtbares Abbild des unsichtbaren Gottes“ (ebd.) zu sein. Leugnet oder vergißt er dies, dann droht ihm die „Entfremdung“ von sich selbst.

Der Ausdruck solcher Entfremdung in einer Wirtschaftsgesellschaft mit hohem ökonomischen Niveau und entsprechenden Konsummöglichkeiten sei der hier verbreitete „Konsumismus“. Er kommt aus der Unfähigkeit, aus dem überfließenden Angebot des Konsums jene Auswahl zu treffen, durch die der Mensch nicht sich selber verliert und nicht den Sinn seines Lebens verfehlt. Die tiefste und letzte Ursache der Selbstentfremdung des Menschen sei die „Umkehrung von Mitteln und Zielen“, die der Mensch selbst konsumistisch vornimmt (CA 41,3).

Das Ausblenden der transzendenten Wahrheit über den Menschen wirkt sich aber nicht nur in Richtung einer ökonomistischen Selbstentfremdung aus, sondern gefährdet auch eine humane Ordnung des *Politischen*: Dies zeigt sich in einer Tendenz zu einem räckten Klassen- oder Gruppenegoismus oder nationalistischen Egoismus, der die Menschen jeweils „in Gegensatz zueinander“ bringt: „Wenn die transzendente Wahrheit nicht anerkannt wird, dann triumphiert die Gewalt“ (CA 44,2). Nur wenn die Würde des Menschen in einer „transzendenten Wahrheit“ gründet, ist er „Subjekt von Rechten, die niemand verletzen darf: weder der einzelne noch die Gruppe, die Klasse, die Nation oder der Staat. Auch die gesellschaftliche Mehrheit darf das nicht tun, indem sie gegen eine Minderheit vorgeht, sie ausgrenzt, unterdrückt, ausbeutet oder sie zu vernichten versucht“ (CA 44,2).

Diese Gefahren drohen auch der Demokratie, sofern man „der Behauptung“ zuneigt, „der Agnostizismus und der skeptische Relativismus seien die Philosophie und die Grundhaltung, die den demokratischen Formen des politischen

Lebens entsprechen. Alle, die überzeugt sind, die Wahrheit zu kennen, und an ihr festhalten, seien vom demokratischen Standpunkt her nicht vertrauenswürdig, weil sie nicht akzeptieren, daß die Wahrheit von der Mehrheit bestimmt werde“ (CA 46,2). Das demokratische Mehrheitsprinzip bietet dann kein Hindernis gegen eine möglicherweise die Menschenrechte verletzende „Diktatur“ der Mehrheit, wenn „keine letzte Wahrheit anerkannt wird, die das politische Handeln leitet und ihm Orientierung gibt“. Insofern verwandelt sich „eine Demokratie ohne Werte ... leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus“ (CA 46,2).<sup>9</sup>

Der dritte Kultursachbereich, in dem die Selbstentfremdung des Menschen droht, ist „die *Familie*, in deren Schoß der Mensch die entscheidenden Anfangsgründe über die Wahrheit und das Gute empfängt, wo er lernt, was lieben und geliebt werden heißt, und was es konkret besagt, Person zu sein.“ Die „*auf die Ehe gegründete Familie*“ ist es, in der die „gegenseitige Hingabe von Mann und Frau eine Lebensatmosphäre schafft, in der Kinder geboren werden und ihre Fähigkeiten entfalten können. In ihr werden sie sich ihrer Würde bewußt und können sich auf ihre einmalige und unwiederholbare Bestimmung vorbereiten“ (CA 39,1). In der heutigen geistigen Situation geschehe es jedoch oft, daß der Mensch entmutigt wird, „die naturgegebenen Bedingungen zur Weitergabe des Lebens zu schaffen“. Er läßt sich dazu verleiten, sich selbst und sein Leben „als eine Folge von Sensationen zu betrachten, die es zu erleben, nicht aber als eine Aufgabe, die es zu erfüllen gilt“ (CA 39,1). Hier spricht der Papst genau jene Phänomene an, die in der heutigen Kultursoziologie zum Begriff „Erlebnisgesellschaft“ (*Gerhard Schulze*) geführt haben.

Scheinbar führt die Erlebnisgesellschaft zu immer mehr „Identität“ des Menschen mit sich selbst und seiner Welt. In Wirklichkeit aber entsteht daraus „ein Mangel an Freiheit, der die Verpflichtung, sich endgültig an einen anderen Menschen zu binden und Kinder zu zeugen, ablehnt oder sie dazu verleitet, Partner und Kinder als eines der vielen ‚Dinge‘ anzusehen, die man, je nach eigenem Geschmack, haben oder nicht haben kann und die mit anderen Möglichkeiten in Konkurrenz treten“ (ebd.). In der heutigen Bedrohung der Integrität der Familie sieht *Johannes Paul II.* die verhängnisvollste Dimension der Selbstentfremdung des modernen Menschen, die er auf die Kurzformel „Kultur des Todes“ bringt. Dem gegenüber stelle die Familie „den Ort der Kultur des Lebens dar“ (ebd.). Weil dies so ist, darum gehören zu den Menschenrechten nicht nur die individuellen, sondern auch die korporativen Rechte. Der Papst zählt deshalb zu den „vorrangigsten Rechten ... das Recht auf Leben, zu dem wesentlich das Recht gehört, nach der Zeugung im Mutterschoß heranzuwachsen“ sowie „in einer geeinten Familie und in einem sittlichen Milieu zu leben, das für die Entwicklung und Entfaltung der Persönlichkeit des Kindes geeignet ist“ (CA 47,1).<sup>10</sup>

## VI. Abschließende Bemerkungen

Abschließend läßt sich sagen: Vierzig Jahre nach dem Konzil müßte nach allem, was sich seitdem abgespielt hat, auch die nichtchristliche Öffentlichkeit offener

für die Notwendigkeit einer ethischen Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und der Frage nach deren letzten Grund sein, als dies am Beginn der 60er Jahre der Fall war. Die Frage, was diese Gesellschaft letztlich zusammenhält, und wie man den ethischen Grundkonsens sichern kann, wird heute vernemlicher gestellt als noch vor einer Generation. Allerdings, wie immer in solchen Fällen, nur von kognitiven Minderheiten, während der „mainstream“ wohl immer noch der postmodernen Maxime des „anything goes“ vertraut.

Aber das kann sich auch ändern. Auf keinen Fall ist es der Kirche erlaubt, die „Welt“ resignierend sich selbst zu überlassen und sich in ihr „inneres Leben“ zurückzuziehen. Die Kirche strebt „nach dem einen Ziel, nach der Ankunft des Reiches Gottes und der Verwirklichung des Heiles der ganzen Menschheit“ (GS 45,1). Solches Heil ist in seiner Vollgestalt endzeitliches Geschenk des wiederkehrenden Herrn. In seiner „Jetztgestalt“ verweist es auf den Weltgestaltungsauftrag (vgl. Gen 1,26-28) Gottes und auf die Nachfolge Christi, des „neuen Menschen“ (GS 22).

Der verantwortliche Vollzug dieses Auftrags, die Nachfolge Jesu, das geduldige „Harren auf die Vollendung der Kinder Gottes“ (vgl. Röm 8,19) umschließt wesentlich auch „die Sorge für die Gestaltung dieser Erde ..., auf der uns der wachsende Leib der neuen Menschenfamilie eine umrißhafte Vorstellung (adumbratio) von der künftigen Welt geben kann“ (GS 39,2). Solche Sorge ist nicht beliebige Zutat, sondern unverzichtbarer Bestandteil des pastoralen Dienstes, denn „obwohl der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann“ (GS 57).

Dies gilt *negativ*, insofern „die Menschen aus den gesellschaftlichen Verhältnissen heraus, in denen sie leben und in die sie von Kindheit an eingefangen sind, oft vom Tun des Guten abgelenkt und zum Bösen angetrieben werden“ (GS 25,2). *Positiv* soll im Einsatz für eine gerechtere Welt das „Schattenbild“ des „neuen Himmels und der neuen Erde“ hoffnungsvoll transparent werden (GS 39). Der so theologisch geknüpfte innere Zusammenhang zwischen Heildienst und Weltdienst der Kirche entspricht genau der Definition von *Lumen Gentium* (Art. 1), wo die Kirche das quasi-sakramentale „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ genannt wird (vgl. auch GS 42,2).

Bei all dem vertritt die Kirche keinen „einfältigen *Optimismus mechanistischer Art*“ („*Sollicitudo rei socialis*“ – SRS 27), aber sie hält unabdingbar daran fest: „Wer den *schwierigen, aber auch beglückenden* Auftrag zurückweisen wollte, das Los des ganzen Menschen und aller Menschen zu verbessern, und dies unter dem Vorwand der Last des Kampfes und der ständigen Anstrengung zur Überwindung der Schwierigkeiten oder sogar wegen der Erfahrung des Mißerfolges und des Rückfalls auf den Ausgangspunkt, der würde dem Willen des Schöpfers untreu“ (SRS 30,6). Insofern betont *Johannes Paul II.* in seiner Sozialverkündigung immer wieder mit „*Gaudium et spes*“, daß aus der soteriologischen auch eine sozialetische Aufgabe der Kirche folgt.

Die Kirche „darf den Menschen nicht verlassen“, sondern muß „treu *den Weg des Menschen* zu ihrem eigenen machen“ (CA 62,3). Insofern gehört die Soziallehre der Kirche untrennbar zur Verkündigung des Glaubens. Die Kirche hat den Auftrag, den Menschen im Namen des Schöpfergottes und im Namen Jesu Christi, des Erlösers der Menschen, Hoffnung zu machen, daß der Weg von der Entfremdung zur Identität letztlich immer offen ist. Um ihn zu finden, braucht sich der Mensch nur Gottes Geist zu öffnen, der „in unsere Herzen ausgegossen“ (Röm 5,5) ist. Das ist die kulturethische Grundbotschaft sowohl der Pastoralkonstitution des Konzils als auch der Sozialverkündigung *Johannes Paul II.*, der ja als Konzilsvater wesentlich an der Erarbeitung von „*Gaudium et spes*“ mitgewirkt hat.

### **Anmerkungen**

- 1) Vgl. dazu ausführlicher Lothar Roos: *Humanität und Fortschritt am Ende der Neuzeit*, Köln 1984.
- 2) Typisch für diese Mentalität Alvin Toffler: *Der Zukunftsschock* (Original: *Future Shock*, New York) Bern u. a. 1970.
- 3) John Kenneth Galbraith: *The Affluent Society*, Boston 1958, deutsch: „*Gesellschaft im Überfluß*“ (1959).
- 4) Vgl. Anton Losinger: „*Iusta autonomia*“. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils, Paderborn u.a. 1989. Englisch: *Relative Autonomy. The Key to Understanding Vatican II*, Frankfurt a. M. u. a. 1997.
- 5) Dennis Meadows u. a.: *Die Grenzen des Wachstums*. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1973.
- 6) Vgl. Dennis L. Meadows: *Wachstum bis zur Katastrophe? Pro und Contra zum Weltmodell*, hg. von Horst E. Richter, Stuttgart 1974.
- 7) Vgl. Lothar Roos: *Die Erfahrung der Grenze*. Sozialethische Überlegungen zur Krise des Fortschrittsdenkens, in: *IKZ 4* (1975) 308-322.
- 8) FAZ vom 05.02.1994, Nr. 30.
- 9) Vgl. dazu die Studie von Karl Jüsten: *Ethik und Ethos der Demokratie*. Ansatz und Anspruch einer „*wahren Demokratie*“ gemäß *Centesimus annus*, Paderborn u. a. 1999.
- 10) Vgl. dazu ausführlicher Lothar Roos: *Familie und Familienpolitik aus der Sicht Johannes Paul II.*, in: Jörg Althammer (Hg.): *Familienpolitik und soziale Sicherung* (FS Heinz Lampert), Berlin u.a. 2005, 119–139.

*Prof. Dr. Lothar Roos lehrte Christliche Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie an den Universitäten Bonn und Kattowitz und ist geistlicher Berater des Bundes Katholischer Unternehmer.*

Stefan Hartmann

## Das Zweite Vaticanum

### Ein kirchengeschichtliches Ereignis in Rückblick und Ausblick

Kirchengeschichtliche Ereignisse sind eingebettet in den allgemeinen Verlauf der Geschichte. Das gilt auch noch in der Neuzeit. Oft geht die Kirchengeschichte in fast prophetischer Weise den säkularen Entwicklungen voraus. Auf die Kirchenspaltung der Reformation folgte der dreißigjährige Krieg und schließlich die französische Revolution. Auf die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit (1870) folgten die autoritären Staatsformen des frühen 20. Jahrhunderts, auf die Betonung von Partizipation und religiöser Freiheit im Zweiten Vatikanum (1962-1965) folgte der antiautoritäre Schub von 1968. Die Wahl eines polnischen Papstes (1978) hatte den Zusammenbruch des kommunistisch-sowjetischen Systems zur Folge (1989-1991). 1986 ging dem in Assisi ein vom Wojtyla-Papst angeregtes „Gebet der Religionen um den Frieden“ voraus, das nicht nur die akute Gefahr eines Atomkrieges abwenden wollte, sondern auch ein von der damaligen kommunistischen Friedenspropaganda unterstütztes Pseudokonzil für „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ erübrigte. Diesen „Sitz im Leben“ gilt es zu beachten, wenn ein geschichtliches Urteil für ein kirchliches Geschehen versucht und ausgesprochen wird. Selbst wenn sie es wollte (was nie der Fall war), ist die Kirche Christi im Gang der Geschichte niemals „Ghetto“ – so wie auch das Judentum seine dynamische Präsenz trotz aller Verfolgungen beibehalten hat.

### Erste Auswirkungen und Reaktionen

Nach vierzig Jahren – am 8. Dezember 1965 wurde das Konzil von Papst *Paul VI.* feierlich beendet – hält die „Zunft“ der Theologen und Kirchenbeobachter Rückschau auf jenes Konzil, für das ein Bischof oder Christ des in religiöser Unfreiheit lebenden ehemaligen Ostblocks, in dem die Kulturrevolution der 68er-Bewegung kaum eine Rolle spielte, auch Jahre nach der „Wende“ eine andere Perspektive haben wird als der durch die Säkularisierung und Profanierung von Exegese<sup>1</sup>, Liturgie<sup>2</sup>, Katechese<sup>3</sup> und Pastoral<sup>4</sup> angefochtene Christ westlicher Nationen.

Für den später zum Papst gewählten Kardinal von Krakau *Karol Wojtyla* (1920-2005) war die aktive Teilnahme am Konzil ein Lichtblick hinter den eisernen Vorhang, religiöse Freiheit ein ersehntes Ziel und kein „trojanisches Pferd“ für Liberalismus und Relativismus. Ökumene, Liturgiereform und die Enzyklika „*Humanae Vitae*“ (1968), die in Ländern der „sexuellen Revolution“ auf hellen Protest stieß und im deutschsprachigen Bereich von den Bischöfen mehr oder weniger dem Gewissensurteil der Gläubigen anheimgestellt wurde (Königsteiner Erklärung), waren in seiner katholisch gefestigten polnischen Heimat zur damaligen Zeit keine Anfechtungen – zumal auch die Durchführung der Veränderungen behutsamer geschah. In den Ländern des Westens, angefangen mit dem legendären holländi-

schen Pastorkonzil (1966-1970)<sup>5</sup>, das unter Kardinal *Alfrink* einen trotz aller Klerikalität die Lehre der Kirche verwässernden berühmten Katechismus hervorbrachte, kam es aber zu einer tiefen und anhaltenden Identitätskrise des Katholischen. Der manchmal an *Teilhard de Chardins* Visionen erinnernde Optimismus der Pastorkonstitution „*Gaudium et spes*“ war vielen sehr bald verfliegen.

Weniger zünftige Theologie, als vielmehr praktisch-kultursoziologische Einordnungen und „Paradigmenwechsel“ haben Rezeption und Wahrnehmung des Zweiten Vaticanum bestimmt. Für den einfachen Gläubigen hierzulande bleibt es mit der Einführung der Volkssprache, der „Drehung“ der Altäre<sup>6</sup> und der Handkommunion verbunden, obwohl dies so direkt in den Konzilstexten nicht gewollt war. Es folgte in breitem Ausmaß unmittelbar nach dem Konzil aber bereits die Verunsicherung vieler geistlicher Berufungen und moraltheologischen Maßstäbe. Tausende Priester und Ordensleute gaben ihren Stand auf. Es kam in westlichen Ländern nahezu zu einem Totalausfall des Bußsakramentes und einem massiven Rückgang des regelmäßigen Kirchbesuchs. Im 1968er-Stil entstanden Solidaritäts- und Basisgruppen mit ihren dazugehörigen „Resolutionen“.

Schon bald bildete sich gegen eine liturgische Verwahrlosung und einen theologischen Progressismus aber auch (manchmal verbitterter) Widerstand in „Una-Voce-Gruppen“ und einer „Bewegung für Papst und Kirche“. Namhafte kirchliche Publizisten wie *Dietrich von Hildebrand*<sup>7</sup>, *Hans Urs von Balthasar*<sup>8</sup> und *Henri de Lubac*<sup>9</sup>, dann sogar ein Atheist wie *Alfred Lorenzer*<sup>10</sup>, formulierten ihre Einsprüche wider den Zeitgeist der Dekonstruktion des Katholischen in Liturgie, Kirchenbau und Theologie. Der damalige Regensburger Bischof *Rudolf Graber*<sup>11</sup> veröffentlichte 1973 eine sorgenvolle Schrift zum 1600. Todestag des bereits von *Joseph Görres* in deutschen Landen prophetisch bemühten hl. *Athanasius von Alexandrien*.

Nicht ohne Einfluß europäischer politischer Theologien (*Johann B. Metz*; *Jürgen Moltmann*; *Dorothee Sölle*) entwickelte sich parallel aus Lateinamerika die „Theologie der Befreiung“, die schließlich in den 1980er Jahren ihre lehramtliche Kritik erfuhr. Aufsehen erregte mit seiner Hinterfragung des Unfehlbarkeitsdogma und seinen Bestsellern der Schweizer Konzilsperitus *Hans Küng*, dem dann 1979 zu Beginn des Pontifikates Papst *Johannes Pauls II.* die Tübinger katholische Lehrbefugnis entzogen wurde. Seither betreibt er das „Projekt Weltethos“<sup>12</sup> und bietet sich als „Sachwalter“ des Konzilsanliegens an.<sup>13</sup> Mehr als ein zeitbedingter Zwischenruf war 1985 im Vorfeld einer Bischofssynode zum Konzilsthema der brisante „Rapporto sulla fede“<sup>14</sup> des damaligen Präfekten für die Glaubenskongregation, *Joseph Kardinal Ratzinger*, dem der Versuch einer „Restauration“ vorkonziliarer Zustände unterstellt wurde.

## Geschichte, Rezeption und Fundamentalkritik

Da das Zweite Vatikanische Konzil immer noch ein zeitgeschichtliches Ereignis ist, ist auch seine Rezeption durch die kirchengeschichtliche Forschung noch im Gang und teilweise verfrüht. Eine erste sehr kritische Darstellung des Konzilsverlaufs boten der amerikanische Steyler Missionar *Ralph M. Wiltgen*<sup>15</sup> und in einer Gesamtperspektive der Luganeser Philosoph *Romano Amerio*.<sup>16</sup> Erst 1993 erschien



die wegen ihrer sachlich-informativen Art und guten Lesbarkeit anerkannte Darstellung seiner Geschichte durch den Hamburger Theologen *Otto Hermann Peschl*<sup>17</sup>, dem aber doch die positive Befangenheit des Zeitgenossen anzumerken ist. Seit 1995 erschien in Italien (seit 1997 in Deutschland) die umfangliche „Storia del Concilio Vaticano II“ unter der Herausgeberschaft des Bologneser Kirchenhistorikers *Giuseppe Alberigo*.<sup>18</sup> Diejenigen, die sich mehr akademisch mit der Rezeption des Konzils befassen, sehen es als „Anfang des Anfangs“ (so der Konzilstheologe *Karl Rahner*, der auch die Christologie von Chalcedon mit diesem Bild relativierte), als „Glaube im Horizont globaler Modernisierung“<sup>19</sup> oder als „Konzil im Prozeß“<sup>20</sup>, dessen prozessualer Verlauf wichtiger sei als die textlichen Endergebnisse.<sup>21</sup> Dabei ist dieser Konzilsprozeß entweder „im Sprung gehemmt“ (so der Wiener Weihbischof *Helmut Krätzl*) oder das Konzil blieb gar „unerledigt“ (so die Freiburger *Herderkorrespondenz* in ihrer jüngsten Jubiläumsausgabe) und durch den „Zentralismus“ Papst *Johannes Pauls II.* in seiner Realisierung blockiert (so *Hans Küng* und seine Anhänger). Daher bräuchte es nun mehr Liberalisierungen (Zölibat, Frauenpriestertum, Sexualmoral sind die Standardthemen), die den „Reformstau“ aufheben, und „Freiräume“ für weitergehende Entwicklungen in die als richtig und „geistgewollt“ angenommene Richtung. Dies vertritt die an das österreichische „Kirchenvolksbegehren“ von 1995<sup>22</sup> anknüpfende Gruppierung „Wir sind Kirche“, die immer noch Raum auf Katholikentagen findet. Dies unterstützen aber auch der bereits erwähnte italienische Historiker *Alberigo* und sein Team mit ihrer „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in der manche ein Standardwerk der progressiven und den angeblichen „Geist des Konzils“ achtenden Rezeption sehen. Das Zweite Vatikanum wird hier rückblickend in Nostalgie und Verklärung wie ein heideggerisches „Ereignis“ gesehen, in dem sich ein offener Weltepiskopat gegen die „Dunkelmänner“ der Kurie durchgesetzt habe.<sup>23</sup>

Inzwischen werden die Konzilseuphoriker immer älter und drohen bei ihren Jubiläumsveranstaltungen – wie die *Neue Zürcher Zeitung* angesichts des *Alberigo*-Projekts schrieb – einer „Veteranen-Sentimentalität anheimzufallen“.<sup>24</sup> Wenn es trotz dieser verworrenen Tendenzen einen Theologen gibt, in dessen Werk sich inhaltlich und biographisch eine differenzierte Konzilsrezeption aufzeigen läßt, dann ist es zweifelsohne der damalige Peritus des Kölner Kardinals *Frings* und heutige Papst *Benedikt XVI.*<sup>25</sup>, der in Tübingen auch das 68er-Aufbegehren aus eigener Erfahrung miterlebt hat. Wie kein anderer Theologe hat *Joseph Ratzinger* (auch als Präfekt der Glaubenskongregation) die konziliaren Zentralbegriffe vom „Volk Gottes“ und der eucharistischen „Communio“ erläutert und gegen Mißdeutungen geschützt. Neben der (vom Wiener Kardinal und Konzilssekretär *Franz König* stets kritisierten) Tendenz, aus dem Zweiten Vatikanum eine Art ideologisches „Super-Dogma“ zu machen, kam es nun allerdings seit Ende der 1960er Jahre auch zu einer anwachsenden Bewegung prinzipieller Konzilskritik bis hin zur offenen Ablehnung seiner Beschlüsse.

Seit dem Buch „J'accuse le Concile!“ (Martigny 1976) des französischen Erzbischofs und Gründers der „Priesterbruderschaft St. Pius X.“ (FSSPX) *Marcel Lefebvre*<sup>26</sup> hat in Kreisen von „Traditionalisten“ sich dieser Widerstand zunehmend organisiert und vor allem gegen die nachkonziliare Liturgiereform mit dem „Novus

Ordo Missae“ von 1969, gegen die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, gegen das Dekret über den Ökumenismus („Unitatis redintegratio“) und die Erklärung über die Religionsfreiheit („Dignitatis humanae“), sowie seit dem Besuch Papst *Johannes Paul II.* in der römischen Synagoge (14. April 1986) und dem Friedensgebet der Religionen in Assisi (27. Oktober 1986) gegen den interreligiösen Dialog gerichtet. 1976 wurde Erzbischof *Lefebvre* von Papst *Paul VI.* „a divinis“ suspendiert, womit seine künftigen Priesterweihen unerlaubt waren. 1988 wurden er und die vier von ihm ohne päpstliche Erlaubnis am 30. Juni 1988 in Ecône geweihten Bischöfe per Dekret von Papst *Johannes Paul II.* exkommuniziert und die Weihehandlung als ein „schismatischer Akt“ bezeichnet. Es bildete sich mit vatikanischer Unterstützung die „Priesterbruderschaft St. Petrus“, die wie Erzbischof *Lefebvre* das im Konzil etwas vernachlässigte Bild des katholischen Priesters hochhält und die traditionelle („tridentinische“) Liturgie feiert, aber dabei die volle Gemeinschaft mit Rom bewahren will. Wenn es wieder eine Einigung mit der *Priesterbruderschaft St. Pius X.*<sup>27</sup> und den ihr nahestehenden Konzilskritikern geben sollte, stellt sich die Frage, wieweit es dieser gestattet sein kann, eine fundamentale Kritik an den Beschlüssen des Zweiten Vaticanum beizubehalten, oder ob es nicht eine Art der „Unterwerfung“ geben muß, bis die ausgesprochenen Exkommunikationen aufgehoben werden können. Unser Vorschlag wäre angesichts der großen Komplexität der Frage, den Kritikern stilistisch und rhetorisch Grenzen aufzulegen, nicht aber die volle inhaltliche Akzeptanz von teilweise bereits überholten Konzilstexten<sup>28</sup> und ihren nachkonziliaren Umsetzungen aufzuerlegen.

## Ausblick

Das Zweite Vaticanum ist heute ein „point of reference“ in der zweitausendjährigen Geschichte der Kirche und des Glaubens<sup>29</sup>, aufgrund seiner besonderen zeitgeschichtlichen Situation als „Pastoralkonzil“ trotz seiner Lehrautorität aber keineswegs immun gegenüber berechtigter Kritik und entsprechender Relativierung. Man wird es mehr als bisher in die Gesamttradition der Kirche integrieren müssen und damit gegen progressistische Fehlinterpretationen schützen. Religionsfreiheit, Ökumenismus und interreligiöser Dialog bedürfen der rechten Ausgestaltung und Gewichtung innerhalb der Glaubenslehre. Sie sind nicht deren Kern oder Kriterium, denn das bleibt das missionarische Evangelium von der Offenbarung des dreieinigen Gottes im zur Erlösung der Menschen gekreuzigten und an Ostern auferstandenen Christus – und seinem Fortleben im Leib der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche (wie im Hl. Jahr 2000 von der vielfach angefeindeten Erklärung „Dominus Jesus“ präzisiert). Das neue *Kompendium* des „Katechismus der Katholischen Kirche“, das anlässlich des Kölner Weltjugendtages 2005 präsentiert werden konnte, kommt ohne besondere Konzilsbezüge aus und könnte die Grundlage für eine Versöhnung und Wiederannäherung der zerstrittenen Lager bilden.

Die Liturgie bedarf der bereits unter Papst *Johannes Paul II.* mit der Eucharistieenzyklika (2003) und der Instruktion „Redemptionis sacramentum“ (2004) eingeleiteten Konsolidierung. Wenn es aber noch nicht zu der von Kardinal *Ratzinger* seinerzeit vorgeschlagenen „Reform der Reform“ kommen kann, sollte in der Tat

der Wunsch erfüllt werden, allen Priestern die Wahl zwischen beiden lateinischen Riten (1962 oder 1969) freizustellen. Das übrig gebliebene Volk Gottes hätte dann („participatio actiosa“!) Gelegenheit, selbst „mit den Füßen abzustimmen“, welche Form der Liturgie größere Anziehung und geistlichere Früchte zu vermitteln in der Lage ist. Die scheinbare „Konkurrenz“ würde beiden anerkannten Formen in der Praxis gut tun und die Würde der Liturgie wieder mehr gewährleisten. In Fragen der Ökumene muß es bei dem grundsätzlich ausgesprochenen Willen der Kirche, der Einheit aller Christen höchste Priorität einzuräumen, bleiben. Das meint aber nicht Konsens um jeden Preis und beinhaltet durchaus eine „Ökumene der Profile“ (Wolfgang Huber), die billige Vereinnahmungen und Pressionen in der Amts- und Eucharistiefrage zurückweist.

Dafür könnte und müßte es aber zu größerer ökumenischer Gemeinsamkeit in sozial- und bioethischen Fragen kommen. In den Fragen von Homosexualität, Scheidung, Abtreibung und Euthanasie sollte eine die Botschaft der Bibel achtende Christenheit auf dem Weg zur Einheit „unter allen Umständen mit einer Zunge sprechen“.<sup>30</sup> Das neue Pontifikat *Benedikts XVI.* scheint von der oft ekklesiozentrischen Fixierung auf sich selbst und der sich gegenseitig exkommunizierenden Polarisierung der letzten Jahrzehnte loskommen zu wollen, um sein Schwerkraft wirklich in der unverkürzten Christusverkündigung zu finden.<sup>31</sup> Eine vernünftige Pluralität in der Einheit desselben Glaubens und einer geordneten Liturgie könnte der Kirche mit all ihren Charismen, Ständen und geistlichen Bewegungen dann ein bleibend junges und anziehendes Gesicht geben. So wird sich die „allgemeine Berufung zur Heiligkeit“ (Kirchenkonstitution „Lumen gentium“, Kap. V) aller Getauften immer neu inkarnieren und vervollkommen – sowohl einzeln, als auch in Gemeinschaft.

### Anmerkungen

- 1) Vgl. J. Ratzinger (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117)*, Freiburg i. Br. 1989; K. Berger, *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel*, Gütersloh 2002.
- 2) Vgl. K. Gamber, *Zurück zum gemeinsamen Erbe. Kritische Überlegungen zur Situation von Liturgie und Kirche*, St. Ottilien 1999; M. Mosebach, *Die Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, Wien 2002. Eine Korrektur und Besinnung bot das Grundlagenwerk von J. Kard. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2000.
- 3) Vgl. R. Dörner (Hg.), „Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben?“ (Röm 10, 14b). *Der Kampf um den Religionsunterricht*, Gescher 2005; S. Köhler, *Religion ohne Unterricht*, Dettelbach 2005. Zum Hintergrund: D. Berger, *Natur und Gnade in systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Regensburg 1998. Eine Wende brachte der „Weltkatechismus“ von 1992. Vgl. J. Ratzinger, *Evangelium – Katechese – Katechismus*, München 1995.
- 4) Vgl. G. Muschalek, *Von der Seelsorge zur Kooperativen Pastoral. Über eine Ausweitung der Seelsorge, die zu ihrer Zerstörung werden kann*, Eitensheim 2005; Weihbischof em. M. Ziegelbauer, *Die „alte“ Kirche ist mir lieber. Ein Plädoyer für die Wiederentdeckung des Katholischen*, Buttenwiesen 2003.
- 5) Zur Entwicklung in Holland vgl. immer noch die Analyse des Jesuiten J. Bots, *Kirche in Holland. Der heutige holländische Katholizismus in geschichtlicher Sicht*, Privatdruck ohne

- Ortsangabe 1978 (Kurzfassung 1979 in der französischen und deutschen Internationalen Katholischen Zeitschrift „Communio“ und im Handbuch der Kirchengeschichte VII,2).
- 6) Dazu nun die Untersuchung von U. M. Lang, *Conversi ad Dominum*. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung. Mit einem Geleitwort von Joseph Cardinal Ratzinger, Freiburg i. Br. 2003.
- 7) D. v. Hildebrand, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1969 (Neuaufgabe St. Ottilien 1992); Ders., *Der verwüstete Weinberg*, Regensburg 1973.
- 8) H. U. v. Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966; Ders., *Der antirömische Affekt*, Freiburg i. Br. 1974. Vgl. auch die markante Bemerkung in Ders., *Spiritus Creator*. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 76: „Es bleibt die nicht aufzuhebende Tragik des letzten Konzils, daß es ein Unternehmen des Aggiornamento und nicht der Reform war.“
- 9) H. de Lubac, *Krise zum Heil? Spannungen in der Kirche nach dem Konzil*, Berlin 1970 (2. überarb. Aufl. mit einer Hinführung von R. Voderholzer, Berlin 2002). Vgl. auch Ders., *Zwanzig Jahre danach*. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1985.
- 10) A. Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter*. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt a. M. 1981.
- 11) Bischof Dr. R. Graber, *Athanasius und die Kirche unserer Zeit*. Zu seinem 1600. Todestag, 15. Aufl. Abensberg 2000.
- 12) Vgl. R. Spaemann, *Weltethos als „Projekt“*, in: Ders., *Grenzen*. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, 525-538.
- 13) Vgl. N. Greinacher, H. Küng (Hg.), *Katholische Kirche – wohin? Wider den Verrat am Konzil*, München 1986; H. Küng, *Erkämpfte Freiheit*. Erinnerungen, München 2002. Diese „Erinnerungen“ werfen in ihrer Selbstgerechtigkeit ein ähnliches Zwielficht auf die Konzilsberatungen wie der agitatorische Briefwechsel K. Rahners mit H. Vorgrimler (vgl. H. Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen*. Eine Einführung in sein Leben und Denken, Freiburg i. Br. 1985, 171-220). Am 24. September 2005 empfing Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo überraschend den Kirchen- und Papstkritiker zu einem „freundschaftlichen Gespräch“, in dem die theologischen Differenzen jedoch nicht thematisiert wurden.
- 14) Deutsche Ausgabe: J. Kard. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München 1985.
- 15) R. M. Wiltgen, *Der Rhein fließt in den Tiber*, Feldkirch 21988.
- 16) R. Amiero, *Iota Unum*. Eine Studie über die Veränderungen in der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, Ruppichteroth 2000 (italienische Ausgabe 1985).
- 17) O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965)*. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1993.
- 18) G. Alberigo, K. Wittstadt (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*. 5 Bde., Mainz / Löwen 1997-2004.
- 19) P. Hünermann (Hg.), *Das II. Vatikanum*. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung, Paderborn 1998.
- 20) Vgl. K. Kard. Lehmann, *Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil*, in: G. Wasilowsky (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207)*, Freiburg i. Br. 2004, 71-89.
- 21) Immer noch beherrscht das „Kleine Konzilskompendium“ von Rahner/Vorgrimler mit teilweise affektgeladenen Einleitungen den Buchmarkt. Seit 2004 sind die Dokumente Lateinisch-deutsch im ersten Band des fünfbandigen HThK Vat. II (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. P. Hünermann u. B. J. Hilberath) neu ediert. Empfehlenswert ist die Textzusammenstellung von W. Schmid (Hg.), *Das verschwiegene Konzil*. Was das Zweite Vatikanische Konzil wirklich gelehrt hat, Kleinhain 1999.

- 22) Vgl. A. Laun, *Kirche Jesu oder Kirche der Basis? Zum Kirchenvolksbegehren*, Köln 1996.
- 23) Einem ähnlichen zeithistorischen Manichäismus erlag der Philosoph M. Heidegger (1889-1976) mit vielen „Deutschen Christen“ bekanntlich 1933. Abstruse Anti-Konzils-Verschwörungstheorien (wie sie etwa von J. Rothkranz verbreitet werden) sind allerdings genauso abzulehnen.
- 24) Vgl. den wichtigen, das Alberigo-Projekt hinterfragenden Artikel „Wider die Veteranen-Sentimentalität. Zur Frage der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils“ des Kölner thomistischen Theologen David Berger, in: *Die Neue Ordnung* 58 (2004), 108-120.
- 25) Vgl. T. Weiler, *Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Mainz 1997; M. H. Heim, *Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von *Lumen gentium**. Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger (Bamberger Theologische Studien Bd. 22), 2. korrigierte und ergänzte Auflage Frankfurt a. M. 2005 (vgl. unsere Rez. in dieser Zeitschrift Nr. 3/2005, 209-211).
- 26) Vgl zu ihm und seinem Umfeld die Arbeit von A. Schifferle, *Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche*. Geleitwort Mario von Galli, Kevelaer 1983.
- 27) Deren Kritik am II. Vatikanum und theologische Position wurde jüngst in zwei harten und einseitigen, aber um eine gewisse Sachlichkeit bemühten Stellungnahmen zusammengefaßt: *Das Problem der Liturgiereform. Die Messe des II. Vaticanums und Pauls VI. Eine theologische und liturgische Studie*, Stuttgart 2001; *Vom Ökumenismus zur lautlosen Apostasie. 25 Jahre Pontifikat*, Stuttgart 2004. Am 29. August 2005 gewährte Papst Benedikt XVI. der Leitung der FSSPX in Castel Gandolfo eine Audienz.
- 28) Vgl. in Bezug auf die Pastorkonstitution „*Gaudium et spes*“: H. U. v. Balthasar, *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 446-449. Schon 1971 meinte der Basler Theologe in einem Vortrag an der Münchener Katholischen Akademie: „Die Verworrenheit der nachkonziliaren Lage kommt zu einem großen Teil daher, daß das letzte Konzil die primären Fragen – die ‚Dogmen‘ der Trinität und der Christologie, sowie der aus der Christologie innerlich erfließenden Ekklesiologie – meinte auf sich beruhen zu lassen und sogleich mit den abgeleiteten ‚pastoralen‘ Fragen einsetzen zu können. So etwas mag in vielen weltlichen Bereichen möglich sein, im christlichen ist es das nicht; denn hier ist der Fluß von der Quelle unablösbar. Und alles Beta kann nur im Licht des Alpha geklärt werden“ (Ders./ J. Ratzinger, *Zwei Plädoyers*, München 1971, 15).
- 29) Immer noch Orientierung bieten kann L. Scheffczyk, *Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil*, Siegburg 1993. Vgl. auch A..G. v. Brandenstein-Zeppelin, A. v. Stockhausen (Hg.), *Die Kirche als Corpus Christi mysticum. Zur Geschichte der Kirche im Hinblick auf Wissenschaft, Staat und Gesellschaft* (FS Joseph Kardinal Ratzinger zum 75. Geburtstag), Weilheim-Bierbronn 2002.
- 30) So der Heidelberger Exeget Klaus Berger, *Unterwerfung tut wohl. Fünf Lehrstunden und ein Traum: Papst Benedikts Ökumene* (F.A.Z. vom 13. Juli 2005). Vgl. auch Ders., *Widerworte. Wieviel Modernisierung verträgt der Glaube?*, Frankfurt a. M. 2005.
- 31) Benedikt XVI. – J. Ratzinger, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2005. Vgl. dazu die Arbeit von P. G. Sottopietra, *Wissen aus der taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche weg im Werk von Joseph Ratzinger* (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003.

*Lic. theol. Stefan Hartmann wirkt als Pfarrer und Publizist in Oberhaid.*

Werner Höbsch

## Diffamierter Dialog

### Hans-Peter Raddatz und das christlich-islamische Gespräch

Diejenigen, die sich heute im interkulturellen und interreligiösen Dialog mit dem Islam engagieren, sehen sich starkem Gegenwind ausgesetzt. Wurden unmittelbar nach den Anschlägen vom 11. September 2001 zahlreiche Dialoginitiativen gestartet und vor einer allgemeinen Verurteilung des Islam als einer gewaltbereiten Religion gewarnt, sehen sich die Befürworter eines Dialogs mit Muslimen heute nicht nur kritischen Fragen, sondern schwerwiegenden Beschuldigungen ausgesetzt. Realitätsverlust, Verblendung oder gar Kollaboration mit gewalttätigen Islamisten werden ihnen vorgeworfen. Der Islam ist obsolet geworden, Muslime werden in Deutschland als „unheimliche Gäste“ betrachtet. Auch in den Kirchen werden Stimmen laut, die diese Kritik an den in Deutschland lebenden Muslimen und an den Dialoginitiativen aufnehmen. Von Blauäugigkeit im Dialog und interreligiöser Schummelei ist die Rede. Dort, wo Muslime sich offen in den Dialog einbringen, wird ihnen oftmals Verstellung und Täuschung vorgeworfen. Muslime seien dialogunfähig und beteiligten sich in westlichen Ländern lediglich aus taktischen Gründen an Gesprächen. Ihr wirkliches Ziel sei die Islamisierung Deutschlands und Europas.

Wanderlegenden, die sich zwischenzeitlich gebildet haben und deren Ursprung niemand mehr genau kennt, sollen die islamkritische Position untermauern und gleichzeitig die Naivität von christlichen Dialogbefürwortern herausstellen. So macht seit geraumer Zeit eine von *Bassam Tibi* verbreitete Episode die Runde, welche diese Naivität beweisen soll. In ihrer ursprünglichen Version teilt *Tibi* mit, daß der Bischof von Hildesheim bei einem Moscheebesuch das Heilige Buch der Muslime, den Koran, als Geschenk erhalten habe, der Imam jedoch die Bibel als Gegengabe abgelehnt hätte. Unter der Überschrift „Selig sind die Betrogenen“ wurde diese Aussage in einem Artikel der Wochenzeitung „Die Zeit“ (29.05.2002) verbreitet und verschiedentlich unverändert nachgedruckt. Auf Anfrage teilte das Presseamt des Bistums Hildesheim jedoch mit, daß dem Bischof solches nie widerfahren sei. In der jüngsten Version verbreitet *Tibi* weiterhin diese Geschichte, allerdings mit einer kleinen, aber wesentlichen Änderung: Aus dem „Bischof von Hildesheim“ ist zwischenzeitlich ein nicht näher benannter „Pfarrer“ geworden.<sup>1</sup>

Seit der Ermordung des niederländischen Regisseurs *Theo van Gogh* im November 2004 werden die Anwürfe gegen die Muslime und gegen den Islam nicht nur in den Niederlanden, sondern auch in Deutschland noch heftiger. Das Scheitern der „multikulturellen Gesellschaft“ wird konstatiert und die Integrationsbemühungen für gescheitert erklärt. Muslime im Westen sehen sich generellem Terrorismusverdacht ausgesetzt, etwa wenn *Bernard Lewis* in einem Interview mit der

Zeitung *Die Welt* pauschal islamische Minderheiten und Konvertiten Europas beschuldigt, bewußte Verbündete von al-Qaida zu sein.<sup>2</sup>

Ein düsteres Szenario vom „Krieg in unseren Städten“<sup>3</sup> wird entfaltet. Die in Deutschland lebenden Muslime werden als „aggressive Minderheit“ bezeichnet, die „mittels fortgesetzter Einschüchterung der genuinen Bevölkerung und ‚Krieg in den Städten‘ nichts weniger als die ‚Machtübernahme‘ (mit Einführung der ‚Sharia‘, des barbarischen islamischen ‚Rechts‘) vorbereitet.“<sup>4</sup> Es wird vor zu viel und falsch verstandener Toleranz gewarnt, die den Boden für diese Situation bereitet habe.

Ein Name, auf den sich Islamkritiker gerne berufen, ist *Hans-Peter Raddatz*. Er gilt im nationalen wie internationalen Kontext als ausgewiesener Kenner des Islam, dessen Urteil Gewicht in der Öffentlichkeit hat, auch in kirchlichen Kreisen und Medien. Tatsächlich ist der Orientalist *Hans-Peter Raddatz* einer der schärfsten Kritiker des Islam; mit umfangreichen Büchern über den Islam möchte er zur Aufklärung über diese Religion beitragen und zieht gleichzeitig gegen die – wie er es nennt – „Dialogindustrie“ zu Felde. Das erste Buch seiner Trilogie trägt den Titel *Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft*; der Titel des zweiten lautet *Von Allah zum Terror? Der Dihad und die Deformierung des Westen*; das dritte in dieser Reihe ist *Allahs Schleier. Die Frau im Kampf der Kulturen*, alle im Herbig-Verlag, München, erschienen.<sup>5</sup> *Raddatz* hat mit seinen Werken von vielen Seiten Beachtung erfahren: Über sein erstes Buch schreibt *Gernot Facius*: „Dieses Buch stört, weil es darauf aus ist, Illusionen zu zerstören. Es fährt wie ein Blitz in die Biedermeier-Idylle der christlich-islamischen Dialogkultur, die den Kampfcharakter des Islam beharrlich negiert.“ (Die Welt 06.10.2001) *Josef Schmid* kommt in einem Beitrag des DeutschlandRadio Berlin zu dem Schluß: *Hans-Peter Raddatz* hat „ein enzyklopädisches Werk vorgelegt, wozu nur wenige befähigt sein dürften.“ (DeutschlandRadio 17.08.2001) Kritisch ablehnend haben sich der Jesuitenpater *Christian W. Troll* in der Zeitschrift *Stimmen der Zeit* (2/2002)<sup>6</sup> und *Hansjörg Schmid* in *Theologische Revue* (3/2004)<sup>7</sup> geäußert.

Der Islamwissenschaftler *Tilman Nagel* beendet seine positive Rezension mit der Frage: „Wie wäre es, wenn die Dialogfreunde doch einmal innehielten und über sich selber und ihr Tun nachdächten? Dem Buch von *Raddatz* könnten sie wertvolle und fundierte Anregungen hierfür entnehmen!“ (Junge Freiheit 13.07.2001)

Grund genug für einen, der auf katholischer Seite im „Dialoggeschäft“ tätig ist, den Rat von *Tilman Nagel* anzunehmen und sich aufmerksam und intensiv mit dem Inhalt der Bücher von *Raddatz* zu befassen, besonders mit den Passagen, die die Stellung und den Beitrag der katholischen Kirche im interreligiösen und speziell im christlich-islamischen Dialog analysieren und beurteilen.

### Anliegen und Anspruch der Bücher von *Raddatz*

Eine zentrale These von *Raddatz* lautet: Der Westen sieht sich einer extremen Expansion des Islam gegenüber. Ziel des Islam ist, den Westen zu islamisieren, die Scharia einzuführen und die christlichen Werte und Grundlagen des Abend-

landes durch die des Islam zu ersetzen. Der Buchtitel *Von Gott zu Allah* „deutet bewußt die Möglichkeit der Entwicklung von einer Gottesvorstellung zu einer anderen an.“<sup>8</sup> Während sich das Christentum im Westen in einer Krise befindet und die Zahl der Gläubigen schrumpft, gewinnt der Islam an Einfluß und Stärke. In dieser Situation will *Raddatz* die Gründe aufzeigen, „die die Einrichtungen des Dialogs und die gesellschaftlich Verantwortlichen offensichtlich daran hindern oder es ihnen zumindest erschweren, die ihnen anvertrauten Menschen über die Strukturen des Islam und ihre Langzeiteffekte rational aufzuklären.“<sup>9</sup>

Für seine Ausführungen reklamiert *Raddatz* seriöse Wissenschaftlichkeit. Während die Dialogbefürworter „die auffallend stereotypen Feindbilder und Zwangsmuster des interkulturellen Dialogs“ pflegen, will sich *Raddatz* „nicht der gleichen, unpräzisen Begriffsschablonen bedienen, wie sie im Dialogbetrieb üblich sind.“<sup>10</sup>

So sollen die von *Raddatz* vorgelegten Ergebnisse „weder die persönliche Meinung des Verfassers, noch die herrschende Meinung einer zeitgerecht opportunen Interessenrichtung, sondern faktenbedingte Realitäten widerspiegeln.“<sup>11</sup> Ziel der Bücher soll eine wissenschaftlich fundierte Information sein, besonders für jene Leser, die durch die bisherige innergesellschaftliche Islamdiskussion nicht zufriedenstellend informiert wurden. Dieses Anliegen einer fundierten, kritischen Auseinandersetzung, die ihre Darlegung auf zuverlässige Quellen und ihre Analyse auf Rationalität und nicht auf persönliche Vorurteile stützt, ist nur zu begrüßen. *Hans-Peter Raddatz* ist ganz und gar zuzustimmen, wenn er mit Blick auf den Islam und die Dialoginitiativen eine differenzierte Sichtweise und ein von Emotionen freies sowie ein an Fakten orientiertes Urteil für unerlässlich hält.

## Dialog versus Wahrheit

Einen besonders kritischen Blick richtet *Raddatz* auf die Dialoganstrengungen der katholischen Kirche. Ein umfangreiches Kapitel in seinem Buch *Von Gott zu Allah?* ist überschrieben „Interreligion – der kirchlich-islamische Dialog“.<sup>12</sup> Auch an zahlreichen anderen Stellen dieses Buches wie auch der nachfolgenden Bücher rekurriert *Raddatz* auf den interreligiösen Dialog der katholischen Kirche. Besonders diese Abschnitte sollen genauer analysiert und die Haltbarkeit der Thesen überprüft werden. Welche Fakten werden vorgebracht und welche Schlüsse daraus gezogen?

Nach *Raddatz* – das ist seine zentrale These – läßt sich an der Entwicklung der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert „der epochale Wandel von einer Offenbarungsreligion zur liberalen Ideologie eines sich zum Islam entgrenzenden, päpstlich propagierten Religionsglaubens ungewöhnlich klar nachzeichnen.“<sup>13</sup>

Ursprünge dieses Wandlungsprozesses sieht *Raddatz* in der Übernahme modernistischer Auffassungen durch die katholische Kirche seit dem 20. Jahrhundert.

Bis zu den Wegbereitern des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde seitens der Kirche Widerstand gegen den Modernismus geleistet, bis dieser letztendlich durch die Nouvelle Théologie innerhalb der Kirche akzeptabel wurde. *Maurice Blondel*, *Henri de Lubac*, *Teilhard de Chardin*, aber auch *Hans Urs von Balthasar*



sar und Karl Rahner nennt Raddatz ausdrücklich als Wegbereiter des epochalen Traditionsbruchs. Diese Theologen sollen mit ihren Ideen und ihrer Theologie den Grundstock für die Veränderung des Glaubens und der Lehre der katholischen Kirche zu einer „liberalen Ideologie“ gelegt haben. Die Saat dieser Gedanken konnte aber erst aufgehen und in der katholischen Kirche zu tatsächlichen Umwälzungen führen, als die Päpste selbst sich die neuen Sichtweisen zu eigen machten. „Wenn bislang die Glaubenserosion durch die Vertreter der Neuen Theologie gegen den Widerstand der vorkonziliaren Päpste angetrieben worden war, so hatte sich nun das päpstliche Lehramt erstmals selbst – und dies massiv und unabweisbar mit voller Absicht – in die Förderung der innerkirchlichen Auflösung eingeschaltet.“<sup>14</sup>

Worin besteht diese „Auflösung“ der katholischen Kirche? Die Antwort von Raddatz ist einfach: Die Kirche hat ihre eigenen dogmatischen Grundlagen verlassen, die Wahrheit der Offenbarung wurde aufgegeben und „mutierte in ein multiformes Werden, das einen neuen, kollektiven Glauben an die Gesamtheit und zukünftige Gemeinsamkeit der vielen Wahrheiten und Seinsformen in den Religionen und Lebensweisen der Menschen forderte.“<sup>15</sup> An die Stelle der Wahrheit trat der Dialog, der laut Raddatz zum „neuen Metadogma“ wurde. „Dieses Metadogma diktierte den Verzicht auf eigene Wahrheiten, um sich den Wahrheiten des Anderen zu nähern.“<sup>16</sup> Das Zweite Vatikanische Konzil markiert eindeutig den Bruch mit der überlieferten Lehre der Kirche. Besonders die Konzilsverkündigungen *Gaudium et spes*, *Nostra aetate* und *Dignitatis humanae* machen diesen Bruch offenkundig. Raddatz wirft den Verantwortlichen in der katholischen Kirche vor, im und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil Positionen eingenommen zu haben, die der heutigen Pluralistischen Religionstheologie entsprechen.<sup>17</sup>

Für Raddatz sind „Wahrheit“ und „Dialog“ diametral entgegengesetzt, sie schließen sich gegenseitig aus. Entweder steht ein Mensch oder die Kirche in der Wahrheit, dann ist kein Dialog vonnöten, oder es wird Dialog betrieben, dann ist die Wahrheit bereits relativiert und aufgegeben. Der Dialog mit anderen Religionen erscheint in dieser Sicht als Verzicht an der Wahrheit des Glaubens.

### Papst Johannes Paul II. als Wegbereiter eines „Chrislam“

Eine Person hat nach Raddatz den Auflösungsprozeß der katholischen Kirche besonders forciert: Karol Wojtyla. In seinem Werdegang vom Studenten der Philosophie und Theologie bis zur Papstwahl sieht Raddatz das Programm vorbereitet, das er als Papst Johannes Paul II. umsetzte. Karol Wojtyla soll sich als Student mit Esoterik und Theosophie befaßt und sich deren Anschauungen zu eigen gemacht haben. Doch erst auf dem Stuhl Petri konnte er, so Raddatz, seine theosophisch geprägten Ansichten in die Kirche einbringen und verankern. „Die vom Konzil freigesetzte neue Liberalität konnte in Gestalt eines theosophisch konditionierten Papstes Karol Wojtyla mit traditionell dogmatischer Autorität ausgestattet und der Kirche als zeitgerecht verbindlicher Glaube verstärkt vermittelt werden.“<sup>18</sup>

Den augenfälligen Beweis für diese Behauptung sieht *Raddatz* in der Einladung des Papstes zu den Treffen der Religionen der Welt in Assisi und in den Treffen selbst (1986 und 2002). Darin erkennt er die Abkehr von einer Jahrhunderte dauernden Tradition hin zu einer „neukatholischen Ideologie“ überdeutlich, die Grenze zum Synkretismus ist für ihn mit den Zusammenkünften von Assisi augenfällig überschritten. „Das Neue an Wojtylas Glaubensauslegung ist der Wandel von Ursprung und Richtung des katholischen Systems zur neukatholischen Ideologie.“<sup>19</sup>

*Raddatz* beschuldigt Papst *Johannes Paul II.*, die Glaubensbasis der katholischen Kirche zerstört zu haben. Der Glaube an Gott als den dreieinen sei zugunsten islamischer Gottesvorstellungen, in denen Trinität keinen Platz hat, aufgegeben worden. Theologisch ging es der „konziliaren Kirche“ um „die Angleichung des trinitarischen Christengottes an den antitrinitarischen Allah als Grundlage einer elitären, globalistischen Machtstrategie unter Einschluß der islamischen Führungsebenen.“<sup>20</sup> Eine neue Mischreligion sei kreiert worden, die von *Raddatz* als eine Art von „Chrislam“ bezeichnet wird – in seinem Buch *Von Gott zu Allah?* noch in Anführungszeichen gesetzt, in folgenden Büchern ohne. Nach *Raddatz* hat sich eine „islamähnliche Glaubensform“ des „Islamdialogs“ entwickelt, die authentisches Christentum ablehnt, ständig nach „Gemeinsamkeiten mit dem Islam“ sucht und zu einer Religionsmischung vordringt, die den Namen „Chrislam“ verdient.

Das Konzil und die nachkonziliaren Lehrschreiben vollziehen nach *Raddatz* eine „Liberalisierung der Wahrheit“ und eine „Islamisierung der Offenbarung“. Schon hier sei angemerkt, daß weder die entsprechenden Konzilsdokumente noch die nachkonziliaren apostolischen Lehrschreiben in angemessener Weise dargestellt und aufgegriffen wurden.

Ist die unsachliche, verzerrende Darstellung des Konzils und der Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil im ersten Buch schon unerträglich, so steigert sich *Raddatz* in seinem zweiten Buch in den Diffamierungen. Inhaltlich wird zur Theologie und Praxis des Dialogs der katholischen Kirche nichts Neues ausgeführt, nur der Ton wird noch schärfer. So wird Papst *Johannes Paul II.* verantwortlich gemacht für viele negative Entwicklungen der letzten Jahrzehnte, er wird von *Raddatz* nicht nur als Wegbereiter eines weltweit agierenden, gewalttätigen Islam beschuldigt, sondern auch als Kollaborateur mit Wirtschaftskriminellen, mit Freimaurern und mit der Mafia verleumdet und beschimpft als „päpstlicher Virtuose des kollektiven Bewußtseinszwangs, als besonders wertvolles Zugpferd für die Interessen der globalen Oligarchie ... Mit seinen gezielten Sentenzen für die Entkräftung des trinitarischen Glaubens und die nahezu sakrale Rolle des globalen Profits hatte Wojtyla wichtige Schritte unternommen, die Kirche mit der Zivilreligion seiner masonischen Brüder zu verähnlichen.“<sup>21</sup> Nur noch zur Hetze werden die Ausführungen von *Raddatz*, wenn er schreibt: „Kein Papst, kein Kardinal, kein Politiker ist so umfassend für die Interessen des Islam, des Wirtschaftsliberalismus, der Mafia und der Freimaurerei eingetreten, wie Papst Johannes Paul II., der esoterisch geschulte Karol Wojtyla.“<sup>22</sup> Aus diesen Zitaten spricht nicht die Stimme eines sachlich argumentierenden Wissenschaft-

lers, sondern die eines üblen Polemikers, der in *Johannes Paul II.* nicht nur einen Wegbereiter des Islam im Westen, sondern ebenso des „globalen Kapitaldiktates der Neuen Weltordnung“ sieht.

Wie konnte Papst *Johannes Paul II.* die radikale Richtungsänderung durchsetzen? Nach *Raddatz* ganz einfach: Er konnte den Dialog mit dem Islam mühelos den „notorisch infantilisierten Katholiken“<sup>23</sup> als sorgsam bewahrtes Glaubensgut vermitteln. Traditionell seien die Katholiken autoritätshörig und orientierten sich ohne Nachdenken an dem, was ihnen das Lehramt vermittele. Aus diesem Grund habe der Liberalismus des Konzils und *Johannes Pauls II.* die gewachsenen Machtstrukturen in seinem Sinne nutzen können. Mit Bezug auf *Eugen Drewermann* spricht *Raddatz* vom „Amtsterror“; als dessen Ergebnis entsteht „sowohl ein militärisch organisierter Klerus, als auch eine Glaubensgemeinschaft von hoher, kritikloser Loyalität. In einer tiefgreifenden, pathologischen Infantilisierung läßt sich die Mehrheit in eine umfassende Entmündigung führen, die von der ‚heiligen Vaterschaft‘ des Papsttums ausgeht und sich über die Stufen der klerikalischen Gehorsamshierarchie bis in die Pfarreien fortsetzt.“<sup>24</sup>

Strukturell gleichen sich die heutige katholische Kirche und der Islam. „Glaubensdiktat“ und „entmündigte Gläubige“ sichern nach *Raddatz* in der Kirche und im Islam die „elitäre Macht über entmündigte Massen und finden hier ihre historische und aktuelle Gemeinsamkeit.“<sup>25</sup>

## Verschwörungstheorien

Eine weitere entscheidende Ursache für die innere Entwicklung der Kirche sieht der Autor in der Hinwendung der katholischen Kirche zum Freimaurertum. Verschiedentlich weist *Raddatz* auf die Unterwanderung der katholischen Kirche bis in höchste Kreise durch die Freimaurer hin. Die katholische Kirche habe dabei nicht nur libertinistische Positionen der Freimaurer wie etwa die Anerkennung der Religionsfreiheit übernommen, sondern sich auf der Leitungsebene mit den Freimaurern verschwistert, ja ein Großteil der führenden Persönlichkeiten der katholischen Kirche seien Freimaurer. „Die liberalistische Gegenmacht war in der Kirche angekommen, etwa ein Drittel der Kurie gehörte ihr selbst an.“<sup>26</sup> Wie *Raddatz* auf die Größenangabe kommt, bleibt sein Geheimnis, in der von ihm angegebenen Quelle findet sich die Angabe nicht.

Ein Beispiel für den blinden Glauben an die Macht der Freimaurer und ihren Einzug in den Vatikan, aber auch für die fehlende wissenschaftliche Qualität der Arbeiten von *Raddatz* ist seine Behauptung, bereits Papst *Johannes XXIII.* habe erklärt, „daß ein Katholik auch Freimaurer sein könne“.<sup>27</sup> Als Beleg verweist *Raddatz* auf eine Anmerkung im Buch von *E. R. Carmin*.<sup>28</sup> Schlägt man im Buch von *Carmin* die angegebene Anmerkung nach, so findet man dort statt eines Beleges lediglich wiederum einen Verweis, diesmal auf das Buch von *David Yallop: Im Namen Gottes?*<sup>29</sup> In diesem Buch wird auf den angegebenen Seiten spekuliert über Verbindungen der Päpste zu den Freimaurern, aber auch hier findet sich kein Beleg für die angebliche Äußerung von *Papst Johannes XXIII.*

Abenteuerliche Spekulationen und diffamierende Verdächtigungen treten bei *Raddatz* an die Stelle von wissenschaftlich gesicherten Belegen. Nicht nur, daß *Raddatz* angibt, *Johannes XXIII.* habe „Priesterschaft und Loge als miteinander vereinbar erklärt“, von *Paul VI.* behauptet er: Er „war schon von Studienzeiten an Mitglied der Loge und Johannes Paul II. wurde von den Mafia-Freimaurern in Palermo als ‚ihr Bruder‘ (fratello) begrüßt.“<sup>30</sup> Und vom Wiener Kardinal *Schönborn* weiß *Raddatz* zu berichten, daß dieser über seinen Vater in Verbindung zum Masonismus geriet. In diesen Darlegungen folgt *Raddatz* den Verschwörungstheorien von *Carmin, Yallop, I. Millenari*<sup>31</sup> u.a.

Wenn *Raddatz* ausführt, daß mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Erklärungen der katholischen Kirche zum Freimaurertum unvermittelt aufhören<sup>32</sup>, irt *Raddatz*. In der *Declaratio de associationibus massonicis* der Kongregation für die Glaubenlehre vom 26.11.1983<sup>33</sup> wird das Verbot der Mitgliedschaft eines Katholiken in der Freimaurerei, wie es die Deutsche Bischofskonferenz am 12.5.1980 ausgesprochen hat, für die Weltkirche übernommen.

Ein Beispiel für abstruse Verschwörungs- und Kollaborationstheorien, denen *Raddatz* bereitwillig folgt, bietet die verleumderische Behauptung, Papst *Paul VI.* habe „als Substitut Montini bei Pius XII. und Kollaborateur der CIA eine Liste von etwa 1500 geheim geweihten Priestern an den KGB übermittelt und damit deren Leben verwirkt. Ihre sofortige Hinrichtung bzw. langsamere Vernichtung durch Folter und Tod im Gulag besserte Montinis Ehrbilanz in der kurialen Machtdialektik offenbar so stark auf, daß er nach Beförderung zum Bischof von Mailand und dem Tod Papst Johannes XXIII. 1964 zum Papst gewählt werden konnte.“<sup>34</sup>

Wer solche gravierenden und ungeheuerlichen Vorwürfe erhebt und Wissenschaftlichkeit als Grundlage seiner Publikation reklamiert, muß diese exakt belegen. Schon ein Blick in die Quellen zeigt das unseriöse Vorgehen des Autors. Bei seinem Vorwurf stützt sich *Raddatz* allein auf eine Erzählung eines römischen Prälaten, die in dem Buch *Wir klagen an – zwanzig römische Prälaten über die dunklen Seiten des Vatikans* von *I. Millenari* zu lesen ist.<sup>35</sup> Den Namen des römischen Prälaten erfährt man nicht, wohl aber, daß der um Mittag genossene Wein „den lebenserfahrenen Prälaten gelockert und fröhlich gestimmt“<sup>36</sup> habe. Und weiter ist zu lesen: „Plötzlich verlangsamte er seinen Schritt, lüchelt arglistig, legt den Finger auf den Mund und läßt sich äußerste Verschwiegenheit zusichern: ‚Das ist kein Märchen, was ich euch jetzt erzählen will, es ist eine wahre Geschichte, aber nicht zum Weitererzählen! ... Ihr wißt natürlich, weshalb Papst Pacelli seinen engen Mitarbeiter Montini vom stellvertretenden Staatssekretär zum Erzbischof von Mailand degradierte?“<sup>37</sup> Es folgt dann die Geschichte vom angeblichen Verrat *Montinis*. Im Buch von *I. Millenari* wird *Montini* durch seine Ernennung zum Erzbischof „degradiert“, bei *Raddatz* jedoch „befördert“.

Ein weiterer Beleg für die Unzuverlässigkeit von *Raddatz*: Wie oben erwähnt, schreibt *Raddatz* über *Montinis* Verrat von im Untergrund geweihten Priestern an den KGB. In seinem Buch *Von Gott zu Allah?* heißt es: „Die Zahl derer, die sofort hingerichtet oder Opfer von Haft und Folter wurden, ist nicht bekannt.“<sup>38</sup> In seinem nachfolgenden Buch schreibt er, *Montini* hätte „eine Liste von etwa

1500 geheim geweihten Priestern an den KGB übermittelt und damit deren Leben verwirkt.“<sup>39</sup> In beiden Fällen wird jeweils die gleiche Quelle, nämlich *I. Millenari*, angegeben, in der sich allerdings keine Zahlenangabe findet.

Die Quellen, die *Raddatz* aufgreift und zitiert, sind eine merkwürdige Mischung von einerseits antiklerikalem und antikirchlichem, andererseits esoterisch-okkultem Schrifttum, von Verschwörungstheorien und Enthüllungsjournalismus sowie von Büchern und Schriften der *Lefèbvre*-Bewegung bzw. ihres geistigen Umfelds. In dem mehrbändigen Werk von *Johannes Dörmann: Der theologische Weg Johannes Pauls II. zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi*<sup>40</sup> hat *Raddatz* ebenso eine reiche Fundgrube für seine Kirchenkritik wie im Buch von *Daniel le Roux: Petrus, liebst du mich?*, das in deutscher Übersetzung von der Priesterbruderschaft St. Pius X. (Stuttgart 1990) herausgegeben wurde. In beiden Autoren hat *Raddatz* seine theologischen Gewährsleute.

Auch *Le Roux* stellt *Johannes Paul II.* in die Nähe der Freimaurer, deren Programm der Papst durch seine Handlungen und Schriften angeblich unterstützte. *Le Roux* ist es auch, der in UNO oder UNESCO „freimaurerische Organisationen“ sieht.<sup>41</sup>

Insgesamt sieht der katholische Traditionalismus im Zweiten Vatikanischen Konzil den Boden zu einer universalen Religion bereitet, in die hinein sich das Christentum auflöst und auf dem Weg dorthin stelle Assisi einen Meilenstein dar. Daß es in Assisi weder 1986 noch 2002 ein gemeinsames Gebet der Religionen gab, noch als Ziel des interreligiösen Dialoges eine Vermischung der Religionen jemals angestrebt war, kommt weder in der *Lefèbvre*-Bewegung noch bei *Raddatz* in den Blick.

Schon bei der Darlegung der Fakten stützt sich *Raddatz* auf für einen Historiker völlig unseriöse Quellen und reichert seine Darstellung mit Verschwörungstheorien aus dem esoterisch-okkulten Bereich an. Eine seiner bevorzugten Quellen, deren Inhalt er ungeprüft übernimmt, ist *E.R. Carmin: Das schwarze Reich – Geheimgesellschaften und Politik im 20. Jahrhundert*, zuerst 1994 im Verlag Ralph Tegtmeier erschienen.<sup>42</sup> *E.R. Carmin* ist ein Pseudonym, dessen Buch beweisen will, daß die okkult-esoterischen Grundlagen und Bestandteile des Nazi-Reiches auch heute wirksam sind. Hohe Vertreter aus Politik, Wirtschaft und Kirche hätten sich zusammengeschlossen, um „die Neue Weltordnung“ durchzusetzen. Insbesondere die letzten Päpste und die vatikanischen Finanzvertreter seien in diese Machenschaften verstrickt. *Raddatz* nimmt diese Verschwörungstheorien bereitwillig auf.

Auch bietet das von *Raddatz* als Quelle benutzte Buch von *I. Millenari: Wir klagen an*, das – so im Untertitel – „über die dunklen Seiten des Vatikans“ aufklären will, Verschwörungstheorien und bedient Phantasien zu einigen gängigen Klischees von Skandalen und Verbrechen des Vatikans.

Seriöse Texte wie etwa die Grundlagentexte der katholischen Kirche zur Thematik läßt *Raddatz* völlig außer acht. Selbst Erklärungen wie *Dominus Iesus – Über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* der Kongregation für die Glaubenslehre vom 6.8.2000, die sich klar und eindeutig

gegen die Pluralistische Religionstheologie wenden, sieht *Raddatz* negativ, sie bestätigen – auch wenn er konstatieren muß, daß sie die trinitarischen Grundlagen des Glaubens und die Singularität der Offenbarung gegen jeden Relativismus bekräftigen – „nicht nur die strukturelle Glaubensmanipulation, sondern sind allenfalls geeignet, die latente Selbsttäuschung über eine erneute Spaltung, das gefürchtete Schisma, zu verlängern“.<sup>43</sup> Andere kirchenamtliche Aussagen werden unvollständig und fehlerhaft zitiert wie eine Stelle aus der Konzilserklärung *Dignitatis humanae*.<sup>44</sup> Ist es Arroganz oder ideologische Verengung, die *Raddatz* veranlassen, auf fachliches Einbeziehen dieser Quellen und sachgerechte Replik zu verzichten? Oder sollte er die Inhalte dieser grundlegenden kirchlichen Dokumente tatsächlich nicht kennen?

## Resümee

Vergleicht man die Arbeiten von *Raddatz* mit dem von ihm formulierten Anspruch, so wird man mit Blick auf die Kapitel zur katholischen Kirche und deren Dialogansatz feststellen müssen, daß der Autor seinem Anspruch in keinem Punkt gerecht wird.

Die Analysen sind wissenschaftlich nicht belegt, die Schlußfolgerungen fahrlässig und die hoch gelobten Werke interessengeleitet; aber genau das wirft *Raddatz* seinen Gegnern immer wieder vor. *Raddatz* informiert nicht, sondern diffamiert, polarisiert und verleumdet – in Gewand des wissenschaftlich fundierten Kenners.

*Raddatz* lehnt den interreligiösen Dialog im generellen und den christlich-islamischen Dialog im besonderen gänzlich ab, ohne eine Alternative zu benennen. Die Dialogtheologie, wie sie etwa in dem vom Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker herausgegebenen Dokument *Dialog und Verkündigung*<sup>45</sup> vertreten wird, beachtet *Raddatz* nicht. Besonders in dieser Schrift wird das Verhältnis von Dialog und Wahrheit, von Begegnung mit nichtchristlichen Religionen und Verkündigung des Evangeliums thematisiert. Für *Raddatz* bleiben Dialog und Wahrheit entgegengesetzt, sie schließen sich gegenseitig aus.

Durch sein diffamierendes und unseriöses Vorgehen disqualifiziert sich *Raddatz* als wissenschaftlicher Ratgeber in Fragen des christlich-islamischen Dialogs. Erschreckend ist, wie er mit seinen Äußerungen das Klima für interreligiöse Begegnungen und Gespräche in vielen christlichen Gemeinden und kirchlichen Kreisen, aber auch in der Gesellschaft vergiftet. Er trägt zu Polarisierungen bei, wo Begegnungen entspannend wirken können. Das Problem in einer multireligiösen Gesellschaft ist nicht der Dialog, sondern die Dialogverweigerung – egal auf welcher Seite.

Nicht allein die besprochenen Passagen der Bücher von *Raddatz* sind ein Skandal, sondern ebenso die Tatsache, daß *Raddatz* mit seinen Thesen zum Dialog in vielen – gerade auch christlichen – Publikationen ein offenes Ohr findet. Ist die Furcht vor dem Islam so groß, daß auch Verleumdungen von Päpsten und großen Theologen in Kauf genommen werden, wenn nur der Islam hart kritisiert und mit scharfen Worten der Dialog zurück gewiesen wird? Oder haben die Rezensenten

und die, welche die Gedanken von *Raddatz* verbreiten, seine Bücher nicht oder nur oberflächlich gelesen?

Selbstverständlich ist Kritik, wenn sie sachgerecht vorgetragen wird, auch im christlich-islamischen Dialog willkommen und hilfreich. Hetze und Verleumdungen aber muß entgegengetreten werden.

### **Anmerkungen**

- 1) Tibi, Bassam, Selig sind die Betroffenen, in: Spuler-Stegemann, Ursula, Feindbild Christentum im Islam, Freiburg i.Br. 2004, 54-61.
- 2) Bernhard Lewis in einem Interview in *Die Welt* vom 28.07.2004 „Europa wird am Ende des Jahrhunderts islamisch sein“.
- 3) Vgl. Ulfkotte, Udo, Der Krieg in unseren Städten. Wie radikale Islamisten Deutschland unterwandern, Frankfurt 2003.
- 4) Alfred Locker, Ist der Islam zu überwinden?, in: Die Neue Ordnung 58 (4/2004).
- 5) Raddatz, Hans-Peter, Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft, München 2001; ders., Von Allah zum Terror? Der Dihad und die Deformierung des Westens, München 2002; ders., Allahs Schleier. Die Frau im Kampf der Kulturen, München 2004.
- 6) Christian W. Troll SJ, Islamdialog: Ausverkauf des Christlichen? Anmerkungen zum Buch von Hans-Peter Raddatz, in: Stimmen der Zeit 2/2002.
- 7) Schmid, Hansjörg, Rezension des Buches: Raddatz, Hans-Peter: Von Gott zu Allah?, in Theologische Revue 3/2004, 237-239.
- 8) Vgl. Raddatz, Hans-Peter, Von Gott zu Allah?, a. a. O. 18.
- 9) ebd. 19.
- 10) ebd. 16.
- 11) ebd. 20.
- 12) ebd. 292-369.
- 13) ebd. 21.
- 14) ebd. 299.
- 15) ebd. 303.
- 16) ebd.
- 17) Vgl. ebd. 334f.
- 18) ebd. 306.
- 19) ebd. 317.
- 20) Raddatz, Hans-Peter, Von Allah zum Terror?, a. a. O. 132.
- 21) ebd. 242.
- 22) ebd. 243.
- 23) Raddatz, Hans-Peter, Von Gott zu Allah?, 323.
- 24) Raddatz, Hans-Peter, Von Allah zum Terror?, a. a. O. 238.
- 25) ebd. 241.
- 26) Raddatz, Hans-Peter, Von Gott zu Allah?, a. a. O. 353.
- 27) ebd. 304.
- 28) Carmin, E. R., Das schwarze Reich. Geheimgesellschaften und Politik im 20. Jahrhundert, München 2000.
- 29) Yallop, David A., Im Namen Gottes? Der mysteriöse Tod des 33-Tage-Papstes Johannes Paul I. – Tatsachen und Hintergründe, München 1984.

- 30) Raddatz, Hans-Peter, Von Allah zum Terror?, a. a. O. 237.
- 31) I Millenari, Wir klagen an. Zwanzig römische Prälaten über die dunklen Seiten des Vatikans, Berlin 1999.
- 32) Vgl. Raddatz, Hans-Peter, Von Gott zu Allah?, a. a. O. 294.
- 33) Kongregation für die Glaubenslehre, Declaratio de associationibus massonicis (26.11.1983), in: AAS 76 (1984), 300.
- 34) Raddatz, Hans-Peter, Von Allah zum Terror?, a. a. O. 237.
- 35) I Millenari, Wir klagen an, a. a. O.
- 36) ebd. 204.
- 37) ebd. 204f.
- 38) Raddatz, Hans-Peter, Von Gott zu Allah?, a. a. O. 304.
- 39) Raddatz, Hans-Peter, Von Allah zum Terror?, a. a. O. 237.
- 40) Dörmann, Johannes, Der theologische Weg Johannes Pauls II. zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi, 2 Bde, Senden 1990-1998. Dieses mehrbändige Werk weist zwei Verlage auf: Sitta Verlag Senden, 1990 und © Eigenverlag (Autor), Herstellung und Vertrieb: Verlag Pro Fide Catholica, Anton Schmidt, Durach 1990.
- 41) Le Roux, Daniel, Petrus, liebst du mich? Johannes Paul II., Papst der Tradition oder Papst der Revolution, Stuttgart 1990, 109.
- 42) Carmin, E. R., Das schwarze Reich. A. a. O.
- 43) Raddatz, Hans-Peter, Von Gott zu Allah?, a. a. O. 369.
- 44) Vgl. ebd. 333. Hier verkürzt Raddatz ein Zitat aus *Dignitatis humanae* 3.
- 45) Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Bonn 1991.

*Werner Höbsch ist Diplom-Theologe und Leiter des Referates für Interreligiösen Dialog und Weltanschauungsfragen im Erzbistum Köln.*



## Bericht und Gespräch

Georg Arnold

### **Johanna Etienne (1805-1881), Ordensgründerin**

An die Stelle der alten reformbedürftigen Pflegekongregationen traten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts junge weibliche Ordensgemeinschaften, die sich unter strengen Regeln einem Leben der Nachfolge Christi in tätiger Nächstenliebe verschrieben hatten. Die Tatsache, daß im Zuge der Frühindustrialisierung viele Städte in Massenarmut und Elend versanken, war ausschlaggebend für die Suche nach Lösungen zur Linderung der unübersehbaren sozialen Not. Die Gründerzeit dieser neuen Gemeinschaften fiel in eine Epoche großer wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und sozialer Umwälzungen, Entwicklungen und Ereignisse.

Die Ordensgründerinnen haben ihr Charisma darin gesehen, eine Gemeinschaft zu stiften, die auf die Nöte der jeweiligen Zeit eine angemessene Antwort geben sollte. Diese Antwort kam jeweils aus der persönlichen Beziehung zu Gott. Im Rheinland entstanden die neuen Ordensgemeinschaften aus dem Zusammenschluß einiger weniger Frauen, die die häusliche Geborgenheit ihrer Familie hinter sich ließen mit der Absicht, Armen und Kranken zu dienen. Die Kongregationen sind ausnahmslos aus kleinen Gemeinschaften hervorgegangen, die in notdürftigen Wohnungen lebten. Pflegerische Ausbildung oder Erfahrung bestand zunächst meistens nicht oder nur im geringen Umfang. Entscheidend für die Schwestern war nur das Vertrauen, den Platz auszufüllen, an den sie sich von Gott berufen fühlten. Die Ordensgründerinnen bewiesen nicht nur Mut, aus dem Nichts zu beginnen, sondern haben ihre Zielsetzung so überzeugend vorgelebt, daß die jungen Kongregationen einen ungewöhnlichen Aufschwung nahmen.<sup>1</sup> So nehmen diese Frauenorden eine entscheidende Position ein in der Entwicklung von der staatlichen Armenpflegeaufsicht bis zur Freiheit der kirchlichen Caritasarbeit.

Die Namen der Ordensgründerinnen sind vielen Katholiken vertraut. Dazu gehören unter anderem *Franziska Schervier* (1819-1876) aus Aachen, die Gründerin der „Armen Schwestern vom heiligen Franziskus“, *Pauline von Malinckrodt* (1817-1881), die Gründerin der „Schwestern der christlichen Liebe“, *Katharina Kasper* (1820-1898) oder die Gründerin der „Dernbacher Schwestern“. Auch

*Mutter Johanna*, geb. *Maria Magdalena Etienne*, war eine dieser mutigen und tatkräftigen Frauen jener Zeit. Mit einem starken Vertrauen folgte sie ihrer Berufung gegen alle Widerstände hindurch.

## Zeit der Umbrüche

Am 1. April 1805 wurde *Maria Magdalena* als eheliche Tochter des *Mathias Etienne* und seiner Frau *Anna Maria geb. Linnarz*, in Grimlinghausen, einem Vorort der Stadt Neuss geboren. Getauft wurde sie am 2. April in der Pfarrkirche St. Cyriakus in Grimlinghausen.<sup>2</sup>

Über Einzelheiten ihrer Kindheit, frühen Jugend und der familiären Bedingungen ist zum heutigen Zeitpunkt noch nichts näheres bekannt. Die Zeit, in die sie hineingeboren wurde und in der sie aufwuchs, war aber eine sehr bewegte Zeit und sie wird auf das junge Mädchen gewirkt haben.

Die katholische Kirche befand sich in einer Krise. Die Landesherren folgten dem Prinzip des Absolutismus und hatten ihre Machtansprüche auf die Kirche ausgedehnt. Der bürgerliche Liberalismus und der wirtschaftliche Materialismus rüttelten an den Fundamenten des religiösen Lebens. Der Glauben wurde als unvernünftig und unwissenschaftlich angesehen. Begünstigt wurden solche Anschauungen durch die in einem Teil der katholischen Geistlichkeit und Bevölkerung herrschenden wirtschaftlichen, religiösen und moralischen Mißstände.<sup>3</sup>

Die entscheidenden Veränderungen führte die französische Revolution herbei. *Napoleon* gliederte das linke Rheinufer an Frankreich an, der sogenannte Reichsdeputationshauptschluß von 1802/03 setzte die Enteignung kirchlichen Territoriums durch, und es wurde die Aufhebung nahezu sämtlicher Klöster und Stifte im linksrheinischen Gebiet verfügt. Als nach der Niederlage *Napoleons* das Rheinland an den preußischen Staat angegliedert wurde, verbesserte sich die Situation der katholischen Kirche.<sup>4</sup> Allerdings schränkte auch der preußische Staat die Befugnisse ein, und diese Politik wurde von vielen Katholiken als Beeinträchtigung der persönlichen und religiösen Freiheit empfunden.<sup>5</sup>

## Weg in die Gemeinschaft

In dieser Zeit eines moralischen wie auch wirtschaftspolitischen Niedergangs trat *Maria Magdalena Etienne* am 27. Februar 1822 mit 16 Jahren dem Elisabeth-Kloster der Düsseldorfer Cellitinnen bei und empfing als Schwester *Johanna* am 27. Februar 1827 das Ordenskleid.<sup>6</sup>

Die Cellitinnen in Düsseldorf waren wegen ihrer Pfllegetätigkeit der Säkularisation entgangen. Sie waren aus dem Beginentum entstanden. Im 15. Jahrhundert hatten viele Gemeinschaften die Ordensregel des heiligen *Augustinus* und das Cellitinnen-Statut angenommen. Mit Gottvertrauen und Idealismus trat *Johanna Etienne* dieser Gemeinschaft bei. Sie wollte mit Hilfe des heiligen Geistes das verwirklichen, was die Regel des Ordensvaters sagt, um ihre Seele mehr und mehr mit Gott zu verbinden und in der Liebe zu ihm die Leidenden zu pflegen. Bewußt entschied sie sich damit gegen die Strömung ihrer Zeit.

Während die beiden staatlichen Krankenhäuser in Düsseldorf unzureichende Pflege boten, war das den Cellitinnen anvertraute Haus das einzig wirklich funktionsfähige und von der Bevölkerung angenommene Krankenhaus. Anteil daran hatte auch Schwester *Johanna*. Sie prägte durch ihren Einsatz und ihre Begabungen die Entwicklung des Konventes schon bald entscheidend mit. Nachdem sie am 20. Februar 1830 das ewige Gelübde abgelegt hatte, wurde sie von ihrer Oberin *Adelheid Loosen* mit organisatorischen Aufgaben betraut, bis die Stadt Neuss die Düsseldorfer Augustinerinnen um Hilfe bat.

In Neuss waren die Orden aufgehoben worden. Nur einige Alexianerbrüder durften in der Stadt bleiben. Das städtische Hospital hatte 60 Plätze, und durch die Industrialisierung und das Bevölkerungswachstum war man den Aufgaben nicht mehr gewachsen. Die Stadt Neuss wollte daher ihre Krankenpflege einer klösterlichen Leitung unterstellen.<sup>7</sup> Als man die Cellitinnen in Düsseldorf bat, zwei Schwestern zu entsenden, traten am 27. Januar 1844 Schwester *Johanna Etienne* und Schwester *Franziska Gilgens* mit vier Aspirantinnen ihren Dienst in der Leitung des Hauswesens und der Krankenpflege an.

Da die Arbeit der Schwestern sich rasch als äußerst fruchtbar erwies, bat die Hospizverwaltung das Düsseldorfer Elisabeth-Kloster um die Überlassung der beiden Schwestern für die Neugründung einer klösterlichen Gemeinschaft. Trotz eigenen Schwesternmangels entschied das Mutterhaus, dem Antrag stattzugeben, verlangte jedoch von den Schwestern einen förmlichen Verzicht auf jeden Rechtsanspruch.

Am 29. Januar 1846 ging Schwester *Johanna* auf alle Bedingungen ein, die ihr hinsichtlich der Neugründung einer Gemeinschaft gestellt wurden. Sie wurde Gründerin der „Genossenschaft der Barmherzigen Schwestern nach der Regel des heiligen Augustinus“. Sie löste hiermit die Bindung an ihr Mutterhaus. Dies war ein mutiger Schritt, denn es standen schwierige Verhandlungen mit den preußischen Behörden bevor. Um ein Mutterhaus schaffen zu können, brauchte man einen sogenannten Anstellungsvertrag und ein Statut. Die preußische Bürokratie wollte die Grundsätze des Staatskirchentums angewandt wissen, Schwester *Johanna* erstrebte ein möglichst hohes Maß an Eigenständigkeit, und es war unklar, wie diese Verhandlungen ausgehen würden. Diese Unsicherheiten hinderte *Johannas* Mitschwester daran, den Verzicht zu leisten. Sie kehrte nach Düsseldorf zurück.

## Erneuerung und Entwicklung

Der Katholizismus erfuhr in jener Zeit eine Erneuerung, die u. a. vom Kölner Erzbischof *Clemens August Droste zu Vischering* eingeleitet wurde.<sup>8</sup> In Deutschland konnte man eine rasche Entwicklung von Andachtsformen beobachten. Auch die Revolution von 1848 wirkte sich positiv aus. Die in der Frankfurter Paulskirche beschlossenen Grundrechte sicherten jedem Deutschen Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie das Recht auf öffentliche Religionsausübung zu.<sup>9</sup>

Die neuen Freiheiten halfen auch der jungen Gemeinschaft in Neuss. Mutter *Johanna* hatte eine Novizin aufgenommen. Auch einige Aspirantinnen arbeiteten

im Kloster, und am 9. Mai 1848 durften, mit Zustimmung des Oberpräsidenten, die ersten Postulantinnen eingekleidet werden. Erfolgreich erwies sich Mutter *Johanna* bei den Verhandlungen mit den Behörden und dem Erzbischof *von Geißel*.<sup>10</sup> Sie versuchte, zwischen den Parteien zu vermitteln und verlor nie ihr Ziel aus den Augen. 1852 erhielt die Genossenschaft schließlich die staatliche Anerkennung.

Den aufreibenden Verhandlungen enthoben, versuchte Mutter *Johanna*, sich nunmehr verstärkt dem inneren Ausbau der Gemeinschaft widmen. Sie wollte das gemeinschaftliche Leben pflegen und den kleinen Kreis durch neue Mitglieder erweitern. Hinsichtlich der Kandidaten mußte sie eine Auswahl treffen, und manche Kandidatinnen wurden abgewiesen, weil sie ungeeignet waren. Sie legte besonderen Wert auf das Gelübde der Armut und trug Sorge dafür, daß Arbeit und Gebet täglich als eine Einheit eingeübt wurden. Sie achtete auch darauf, daß die Schwestern nicht als billige Arbeitskräfte angesehen wurden. Außergewöhnlich war die Selbstverständlichkeit, mit der regelmäßige Exerzitien durchgeführt wurden. Auch die fachliche Ausbildung war ihr sehr wichtig. Ihre Anregungen und Neuerungen waren notwendig, denn bei vielen anderen Gemeinschaften konnte man eine „geistige Verödung“ und fachliche Unzulänglichkeit beobachten, die schließlich, wie bei ihrem einstmaligen Mutterhaus in Düsseldorf, zum Untergang führten.

Als schwerwiegenden Mangel in der Pflege hatte Mutter *Johanna* das Fehlen von Fachabteilungen erkannt. Durch einen Förderer konnten neue Grundstücke erworben werden. Eine Kapelle wurde eingerichtet, die schließlich, zusammen mit der Anstalt, dem heiligen Joseph geweiht wurde. Mutter *Johanna* gründete eine Pflegeanstalt für Geistes- und Gemütskranke weiblichen Geschlechts und errichtete eine Filiale in der Nachbarstadt Viersen. Von staatlicher Seite wurde die gute Führung der Einrichtungen einstimmig gelobt.

## Kämpfe

Im Jahre 1866 kam es zum Krieg zwischen Österreich und Preußen. Der Sieg Preußens veränderte nicht nur die territoriale und politische Ordnung, er veränderte auch das konfessionelle Klima. Die Katholiken waren mehrheitlich gegen einen Krieg, während die preußischen Liberalen die preußische Vorherrschaft wollten. Während des Krieges kam es in einigen Fällen zu handfesten Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Anhängern einer kleindeutsch-preußischen Lösung.<sup>11</sup>

Wenn auch viele Katholiken die neue Lage nicht begrüßten, waren sowohl die katholischen preußischen Laien wie auch die katholische Geistlichkeit den Anordnungen des preußischen Königs gefolgt. Auch Mutter *Johanna* sandte sechs Schwestern für die Pflege der Verwundeten und Kranken an die Front nach Böhmen.

Nach dem Krieg wurden zwei Schwestern in Berlin von der preußischen Königin *Augusta* in einer Sonderaudienz empfangen, und König *Wilhelm I.* verlieh den Schwestern eine Urkunde und ein Erinnerungskreuz für ihre Arbeit in den Laza-

retten. Die Königin war von der Arbeit der Schwestern beeindruckt und förderte sie, in Neuss sollten sie das alte Militärlazarett übernehmen. Aus diesem ersten Treffen zwischen *Augusta* und den Schwestern entwickelte sich eine persönliche Beziehung, und da Mutter *Johanna* sich durch die Gründung des Hospitals in Viersen in Geldnot gebracht hatte, wandte sie sich an die Königin. *Augusta* eröffnete persönlich die Spendenliste. König *Wilhelm I.*, Prinzen und Prinzessinnen, Fürsten und Diplomaten folgten dem Beispiel der Königin. 1867 reiste *Augusta* nach Neuss und ließ sich gemeinsam mit Erzbischof *Melchers* durch die Krankensäle führen, sichtlich beeindruckt von der gut geführten Einrichtung.

Mutter *Johanna* stand auf der Höhe ihres Schaffens. Nach außen war ein ansehnlicher Wirkungskreis gewachsen, und das geistliche Leben war geordnet. Die Gemeinschaft zählte 54 Mitglieder. Auf dem Höhepunkt ihres Schaffens verzichtete sie schließlich auf ihr Amt als Oberin. Das Testament hatte sie bereits 1862 gemacht und das Klostervermögen so einem staatlichen Zugriff entzogen. Die Genossenschaft konnte ihren Klosterbesitz allein und selbständig verwalten.

Als 1870/71 *Bismarck* mit dem deutsch-französischen Krieg die Gründung des Deutschen Reiches vollendete, sandte die Gemeinschaft wieder Schwestern an die Front. Aber das politische und gesellschaftliche Klima im neuen Deutschen Reich verschlechterte sich. Mit fast krankhaftem Mißtrauen glaubte *Bismarck*, daß die katholische Kirche und die Katholiken die Zerstörung Preußens betreiben wollten. In den folgenden Jahren regierte er mit den Nationalliberalen, die den Katholizismus als Aberglauben ansahen. Es war der Arzt und Abgeordnete der Fortschrittspartei *Rudolf Virchow*, der den Kampf gegen die katholische Kirche als Kulturkampf bezeichnete. Schritt für Schritt wurde der Einfluß der Kirchen zurückgedrängt, und das Klima in Deutschland wurde durch diese Auseinandersetzung vergiftet. Bischöfe und Priester wurden verhaftet, Klöster wurden geschlossen und enteignet.

Auch in Neuss merkte man die Auswirkungen dieses Kampfes. Die Ablegung der Gelübde war nun von der staatlichen Erlaubnis abhängig, ein Wechsel der Schwestern zwischen Mutterhaus und Niederlassung wurde verboten. Es durften keine Aspirantinnen mehr aufgenommen werden. Als 1873 die Patres der Lazaristen ausgewiesen wurden und die Stadt Neuss im alten Klostergemäuer ein Invalidenheim einrichtete, baten die Honoratioren der Stadt Mutter *Johanna*, dort als Oberin zu wirken. Die Klosterchronik schweigt über die Ereignisse während des Kulturkampfes wohl aus berechtigter Vorsicht. Es ist wahrscheinlich, daß Kaiserin *Augusta* den Schwestern half. *Augusta* galt als Förderin der katholischen Kirche, und *Bismarck* selbst klagte darüber, daß die protestantische Kaiserin seine Politik gegenüber der katholischen Kirche untergrabe.

### Abschied, Gegenwart, Ausblick

Als sich Ende der 70er Jahren die Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche etwas entspannte, war Mutter *Johanna* fast 75 Jahre alt. 1880 feierte sie ihr goldenes Ordensjubiläum. Die Bürger dankten ihr durch Spenden und ein großes Fest. Dies war auch ein sichtbares Zeichen nach außen, daß, trotz des Kultur-

kampfes, der Glaube ungebrochen war. Als am 28. März 1881 ihr Leben endete, begleitete ein unübersehbarer Trauerzug den Leichnam der Stifterin. Für die Stadt Neuss war sie eine Wegbereiterin der karitativen und sozialen Dienste, besonders in der Kranken- und Altenpflege.

Mutter *Johanna* bewies den Mut, aus dem Nichts zu beginnen. Sie hatte durch ihre Arbeit und ihr Gottvertrauen die Gemeinschaft auf solide Füße gestellt. In der Blütezeit des Ordens standen rund 900 Schwestern in über 60 karitativen Einrichtungen den Schwachen und Beladenen bei. Ihre freie Liebestätigkeit wurde so aus bescheidenen Anfängen zu eine der Grundlagen des Krankenhauswesens im heutigen Sinne und zu jenen karitativen Einrichtungen, die heute längst zum Gesamtbild sozialer Leistung zählen. Wie groß die Achtung vor *Johanna Etienne* in Neuss und Umgebung ist, wurde anlässlich der Feier zu ihrem 200. Geburtstag am 1. April 2005 noch einmal deutlich.<sup>12</sup> Fast 300 Gäste fanden sich im Kloster der Neusser Augustinerinnen ein. Eröffnet wurde der Abend durch ein Pontifikalamt mit *Joachim Kardinal Meisner*. In seiner Predigt würdigte Kardinal *Meisner* das Wirken der Ordensgründerin. An Menschen wie Mutter *Johanna* gelte es sich zu orientieren, gerade in einer Zeit, in der es vielen Menschen an Orientierung fehle.

Im Jahre 2004 gründeten die Neusser Augustinerinnen die Stiftung „Cor Unum - Bewahrung des Erbes“, die dem Geiste *Augustinus* unverbrüchlich verbunden ist und das Erbe weiterträgt. Die Stiftung war notwendig geworden, da viele Schwestern mittlerweile zu alt für die beschwerliche Arbeit in den Einrichtungen geworden waren. Dem Autor, der kein Theologe, sondern Historiker ist, sei an dieser Stelle ein kurzer Ausblick erlaubt. In einer Zeit der Individualisierung sehen viele Menschen besorgt in die Zukunft. Menschen im Glauben und Menschen, die sich der Nächstenliebe verpflichtet fühlen, scheinen seltener zu werden. Vergleicht man dies aber mit der Zeit der jungen *Johanna*, so scheint auch eine solche Phase notwendig zu sein, um wieder eine Erneuerung hervorzubringen. Eine Erneuerung, wie sie Mutter *Johanna* vorgelebt hat, und die Mut machen sollte.

### **Anmerkungen**

1) Vgl. Irmgard Wolf, Schwester Emilie Schneider. Ihr Leben – ihr Wirken – ihre Düsseldorfer Zeit. Aktualisierter Neudruck der Veröffentlichung von Irmgard Wolf, Caritas und Mystik. Schwester Emilie Schneider F.C., Oberin in Düsseldorf. Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, Bd. 196, 103-157, S. 11.

2) Vgl. Tauf- und Sterbebücher des Pfarrarchivs St. Cyriakus in Grimmlinghausen/Neuss. Die Familie Etienne muß ca. 8 Personen umfaßt haben. Näheres läßt sich aus den Pfarrakten nicht ersehen, da die Familie wahrscheinlich schon mit Kindern aus Düsseldorf zugezogen war. Der Name Etienne findet sich von diesem Zeitpunkt aus häufig in den Unterlagen des Archivs.

3) Vgl. Markus Hänsel-Hohenhausen, Clemens August Freiherr Droste zu Vischering, Erzbischof von Köln, 1779-1845. Die moderne Kirchenfreiheit in Konflikt mit dem Nationalstaat, 2. Bde., Egelsbach bei Frankfurt a.M. 1991, Bd. 2, S. 858.

- 4) Vgl. Erwin Gatz, Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert. Katholische Bewegung und karitativer Aufbruch in den preussischen Provinzen Rheinland und Westfalen, München/Paderborn/Wien 1971, S. 29ff.
- 5) Vgl. Heinz Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960, Mainz 1986, S. 62.
- 6) Für die überwiegenden Teile der persönlichen Aussagen Johanna Eitiennes wurde die Klosterchronik der Neusser Augustinerinnen aus dem Mutterhaus genutzt, die an dieser Stelle nicht mehr gesondert aufgeführt wird.
- 7) Vgl. Karl Kreiner, Geschichte der Neusser Augustinerinnen. Festschrift zur Hundertjahrfeier des St. Josef Krankenhauses in Neuss, Neuss 1958, S. 7.
- 8) Hürten, a. a. O., S. 74.
- 9) Vgl. Andreas Holzem, Kirchenreform und Sektienstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844-1866 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 65), Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, S. 13f. Vgl. auch Jürgen Herres, Städtische Gesellschaft und katholische Vereine im Rheinland 1840-1945, Essen 1996, S. 199ff. Vgl. auch Karl-Egon Lönne, Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1986, S. 106.
- 10) Briefe Mutter Johannas an den Erzbischof finden sich im historischen Archiv des Erzbistums Köln unter der Signatur Akten Neuss Allgemein.
- 11) Vgl. Die Katholikenhetze in Preußen während des deutschen Krieges, 1866; in: Der Kulturkampf, hrsg. und erl. von Rudolf Lill unter Mitarb. von Wolfgang Altgeld und Alexia K. Haus (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A, Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Bd. 10), Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, S. 39ff.
- 12) Eine ausführlichere Biografie, die anlässlich der Feier gedruckt wurde, kann gegen eine geringe Schutzgebühr in Neuss bezogen werden. Johanna Etienne – Ordensgründerin – Frau an der Seite der Armen, 56 Seiten. Kontakt: Kloster Immaculata, Augustinusstr. 46, 41464 Neuss, Tel: 02131 / 91 68 – 0, Mail: [mutterhaus@neusser-augustinerinnen.de](mailto:mutterhaus@neusser-augustinerinnen.de).

*Mag. phil. Georg Arnold, Historiker, arbeitet in Mönchengladbach im Bereich Öffentlichkeitsarbeit und promoviert über ein Thema des politischen Katholizismus im 19. Jhd.*

## Fünzig Jahre katholische Militärseelsorge

Im Jahr 2005 feierte die deutsche Bundeswehr ihr fünfzigjähriges Jubiläum, darunter mit einer internationalen Tagung für Militärgeschichte im Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland in Bonn im September 2005 und einem Großen Zapfenstreich vor der abendlichen Kulisse des Reichstages in Berlin im Oktober 2005. Den Reigen dieser Feierlichkeiten schließt das fünfzigjährige Jubiläum der katholischen Militärseelsorge im Februar 2006 in Berlin ab.

Am 4. Februar 1956 wurde *Joseph Kardinal Wendel*, Erzbischof von München-Freising, zum ersten katholischen Militärbischof für die deutsche Bundeswehr ernannt. Ihm folgten *Franz Hengsbach*, Bischof von Essen (1961-1978), *Elmar Maria Kredel* (1978-1990), *Johannes Dyba*, Bischof von Fulda (1990-2000) und *Walter Mixa*, Bischof von Eichstätt und seit 1. Oktober 2005 Bischof von Augsburg (seit September 2000). Der Dienst der katholischen Militärseelsorge am Menschen hat und hatte stets die Vermittlung christlicher Werte im Blick, die doch auch Bestandteil europäischer Identität sind. Bundespräsident *Horst Köhler* hat dies so formuliert: „Mit dem Eintritt des Christentums in die antike Welt bekam die moralische Pflicht zur Hilfe und Fürsorge für den anderen eine Dringlichkeit, die es vorher und anderswo so nicht gegeben hatte. Das Gebot der Nächstenliebe wurde direkt mit dem Verhältnis zu Gott verknüpft. Und der Nächste, das war potentiell jeder andere, gerade der Ärmste. Die tägliche Praxis der ersten Christen, sich um die Armen und Kranken, die Witwen und Waisen zu kümmern, war die sichtbare Seite eines neuen Verhältnisses zum anderen, der einen angeht. Diese gelebte Solidarität und der Geist, aus dem sie stammt, haben Europa tief geprägt, zivilisiert und mit zu dem gemacht, was es ist.“

Allerdings unterliegt die katholische Militärseelsorge ebenso wie die Bundeswehr insgesamt Wandlungen und Neuerungen. Der katholische Militärgeneralvikar Prälat *Walter Wakenhut* kommt zu der Auffassung, daß die Auslandseinsätze der deutschen Bundeswehr seit Beginn der neunziger Jahre die Militärseelsorge vor vollkommen neue Aufgaben stellt. So ging es in den fünfziger Jahren zunächst um eine militärseelsorgliche Grundversorgung in Friedenszeiten, wobei für je 1.500 Soldaten einer Konfession mindestens ein Militärseelsorger zur Verfügung stand: „Jeder Pfarrer hatte einen überschaubaren Seelsorgebezirk; die Standorte lagen meist nahe zusammen und waren deshalb auch leicht zu erreichen. Seine Abwesenheiten beschränkten sich auf die Begleitung der Truppe bei Übungen und seinen Urlaub. Die Familien wohnten für gewöhnlich am Ort, die Wehrpflichtigen waren grundsätzlich heimatnah einberufen. Die Soldaten und deren Familien gehörten fast alle einer der großen Kirchen an.“ Diese Situation hat sich heute grundlegend gewandelt.

So sind an verschiedenen Standorten im Ausland mitunter mehrere hundert Soldaten stationiert – z. B. in Kundus –, auf Schiffen und U-Booten sind es sogar noch weniger Soldaten. So fallen etwa in die Zuständigkeit des katholischen Militärseelsorgers



in Fort Blix/Texas auch deutsche Soldaten in Kanada. Und alle deutschen Soldaten bedürfen trotz ihres weit gefächerten Einsatzes im Ausland auch der seelsorgerlichen Begleitung, weshalb die alte Zuteilung von rund 1.500 Soldaten gar nicht mehr greift. Doch im Zuge von Rationalisierungsmaßnahmen greift das Bundesministerium der Verteidigung auf diese Zahl aus den fünfziger Jahren verstärkt zurück. Hinzu kommt, daß inzwischen rund vierzig Prozent der Bundeswehrsoldaten gar kein Mitglied der beiden großen Kirchen in Deutschland sind – und dies mit einer steigender Tendenz. Die Bundeswehr wird zudem im wachsenden Maß zur Einsatzarmee, womit Pfarrer und Soldaten häufiger im Ausland sind. Standorte werden in Deutschland aufgelöst oder zusammengelegt. Die Pfarrer sind in Deutschland und im Ausland oft unterwegs, verbringen also einen beachtlichen Teil ihrer Arbeitszeit auf der Straße. Gleichzeitig bricht ein selbstverständlicher gesellschaftlicher Wertekonsens, wie es ihn noch in den fünfziger Jahren gab, in der bundesdeutschen Gesellschaft weg. *Medard Kehl* spricht in diesem Zusammenhang von der Auflösung des so genannten „Milieukatholizismus“, der bis Ende der sechziger Jahre jedweden gesellschaftlichen Anfechtungen trotzte, seit der Studentenbewegung 1968/69 aber erodiert.

Vor diesem Hintergrund ergeben sich Fragen: Welche Rolle nimmt die Institution der Militärseelsorge im Rahmen des gewandelten Selbstverständnisses der Streitkräfte als ‚Armee im Einsatz‘ ein? Welche Bedeutung hat sie für die Staatsbürger in Uniform, also im Rahmen der Inneren Führung der Bundeswehr?

## I. Militärseelsorge für die deutsche Bundeswehr

Zu den Grundrechten eines jeden Bürgers der Bundesrepublik Deutschland zählt laut Artikel 4 des Grundgesetzes die Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit. Unsere Verfassung garantiert zudem die ungestörte Religionsausübung. Soldaten sind oftmals in ihren Seelsorgemöglichkeiten eingeschränkt, denn der Dienst in der Bundeswehr bringt erhebliche Veränderungen der Lebensverhältnisse mit sich. Eine Erschwerung der Religionsausübung, ob im Rahmen der militärischen Ausbildung oder im Einsatz soll und muß durch staatliche Vorkehrungen verhindert werden. Zu diesem Zweck richtete der Staat im Einvernehmen mit den Kirchen die Seelsorge in der Bundeswehr ein. Das Zusammenwirken von Staat und Kirche stößt immer wieder auf Kritik, da die ausdrückliche Trennung und gegenseitige Unabhängigkeit beider Institutionen einen Grundpfeiler des bundesdeutschen Systems darstellt. Doch die heutige Militärseelsorge hat „– ungeachtet ihrer langen Tradition – keinen Zusammenhang mit dem auf älteren staatskirchlichen Vorstellungen beruhenden Wunsch des Staates auf geistliche Begleitung des militärischen Dienstes“.

Die wichtigste rechtliche Grundlage der Militärseelsorge für die deutsche Bundeswehr findet sich im Grundgesetz. Bei den weiteren Rechtsgrundlagen ist zwischen der katholischen und evangelischen Militärseelsorge zu unterscheiden. Grundlage der katholischen Militärseelsorge ist das zwischen dem Deutschen Reich und dem Heiligen Stuhl geschlossene Konkordat vom 20. Juli 1933. Kirche und Staat erfüllen gemeinsam den Anspruch des Soldaten auf „Seelsorge und ungestörte Religionsausübung“. Der Artikel 27 des Konkordates bestimmt: „Der Deutschen Reichswehr wird für die zu ihr gehörenden katholischen Offizieren, Beamten und Mannschaften

sowie deren Familien eine exempte Seelsorge zugestanden.“ Die damaligen Vereinbarungen gelten im Prinzip auch für die evangelische Militärseelsorge. Als Ergebnis der Verhandlungen mit der evangelischen Kirche wurde am 29. September 1954 die „Grundlagen der künftigen Militärseelsorge“ verabschiedet, die im „Gesetz über die Militärseelsorge“ vom 26. Juli 1957 festgeschrieben sind. Zu erwähnen ist, daß bereits Mitte 1951 Gespräche der Dienststelle Blank mit der evangelischen und katholischen Kirche über die Einrichtung einer Militärseelsorge aufgenommen worden waren.

Bereits am 23. November 1989 vereinbarten die katholische Kirche und die Bundeswehr, daß die Bestimmungen mit dem Einigungsvertrag auch in den neuen Bundesländern gelten sollten. Entsprechend erfolgte der Aufbau der katholischen Militärseelsorge in den neuen Bundesländern zügig. Die evangelische Kirche hingegen zögerte, in den neuen Bundesländern in Fragen der Militärseelsorge genau so zu verfahren wie in den alten Bundesländern. Hier spielten auch die gemachten Erfahrungen mit der Nationalen Volksarmee der DDR eine Rolle. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) schloß zunächst eine Rahmenvereinbarung mit der Bundeswehr ab, nach der in den neuen Bundesländern die in den alten Bundesländern gültigen Regelungen in Kraft gesetzt wurden. Dabei stellte sich heraus, daß dieses kirchliche Angebot von zahlreichen Soldaten gesucht wurde, selbst von solchen, die keiner christlichen Kirche angehörten. Für die christliche Minderheit unter den Soldaten wurde dies ein wichtiger Bestandteil ihrer Religionsausübung, weshalb die EKD nach Ablauf der Übergangszeit den Militärseelsorgevertrag auf ganz Deutschland ausdehnte.

Einzelheiten sowohl der evangelischen als auch der katholischen Militärseelsorge umschreibt die Zentrale Dienstvorschrift Militärseelsorge (ZD 66/1) des Bundesministers der Verteidigung vom 28. August 1956, die zentrale Dienstvorschrift 66/2 aus dem Jahr 1959, die Weisung für die Zusammenarbeit mit den Militargeistlichen des Generalinspektors der Bundeswehr vom 12.11.1984 und die Weisung des Generalinspektors vom 10. Dezember 2003. Zudem gibt es Zusatzprotokolle zum Militärseelsorgevertrag.

Grundsätzlich entspricht der organisatorische Aufbau der katholischen Militärseelsorge dem des evangelischen Pendant. Die oberste Instanz ist gleichsam der katholische Militärbischof für die deutsche Bundeswehr. Zum katholischen Militärbischof wird „ein in der Bundesrepublik Deutschland residierender Diözesanbischof ernannt“. Die Dienststelle der katholischen Seelsorge ist das katholische Militärbischofsamt, welches unter der Leitung des Militärgeneralvikars steht. In der evangelischen und katholischen Militärseelsorge ist bislang für je 1.500 Soldaten ein Militargeistlicher vorgesehen. Dabei verfügen die Militargeistlichen zusätzlich über Hilfskräfte. Diese Posten werden in der Regel von Pfarrhelfern eingenommen. Eine Unterbesetzung der Militargeistlichen gegenüber den Pfarrhelfern und Laien ist augenscheinlich nicht von der Hand zu weisen. Dies liegt zum einen an „einem sich verschärfenden Priestermangel in den katholischen Bistümern“, zum anderen an einem ebenso ausgeprägten Pfarrermangel auf evangelischer Seite. Um dieser Entwicklung zu begegnen, werden im katholischen Bereich auch Pastoralreferenten, Gemeindeferenten und Ständige Diakone eingesetzt; letztere sind etwa bevollmächtigt, ökumene-

nische Gottesdienste zusammen mit einem evangelischen Geistlichen zu leiten. Die Eucharistiefeier bleibt jedoch dem Priester vorbehalten. Der in staatliche und kirchliche Aufgabenbereiche aufgeteilte Aufbau der Militärseelsorge „stellt klar, daß der Staat nur für die Organisation der Militärseelsorge und ihre Finanzierung zuständig ist, die Militärseelsorge als Teil der kirchlichen Arbeit aber im Auftrag und unter Aufsicht der Kirche ausgeübt wird“.

Auch wenn eine Abhängigkeit der Militärseelsorge von staatlichen Zuschüssen nicht abzustreiten ist, so macht die Organisationsstruktur zumindest deutlich, daß die seelsorgerische Arbeit inhaltlich von den Kirchen dominiert wird. Die Frage, ob es in den staatlichen Zuständigkeitsbereich fällt, eine Militärseelsorge einzurichten, stellte sich dennoch, und Kritiker haben Bedenken gegenüber einer institutionalisierten Militärseelsorge. Der Vorwurf, „mit der Einrichtung einer Militärseelsorge habe der Staat die Religionspflege selbst als eigene Aufgabe in die Hand genommen und so ... eine staatskirchliche Einrichtung geschaffen“, kann jedoch zurückgewiesen werden. Die Einrichtung der Militärseelsorge ergibt sich aus der Pflicht des Staates, das Grundrecht des Soldaten auf freie Religionsausübung zu garantieren. Die Stellung der Militärgeistlichen verstärkt den Eindruck einer Unabhängigkeit der seelsorgerischen Arbeit vom Staat zusätzlich. Die Militärgeistlichen haben zivilen Status. Zudem stehen sie „in keinem militärischen Vorgesetzten- oder Untergebenenverhältnis und haben keinen militärischen Rang“.

Auch die Aufteilung der bundesdeutschen Militärseelsorge in den evangelischen und katholischen Teilbereich hatte eine kritische Auseinandersetzung zur Folge. Der Vorwurf, eine ausschließlich zweigeteilte Seelsorge verstoße „gegen die staatlichen Neutralitäts- und Paritätspflichten“, ist Teil der verfassungsrechtlichen Auseinandersetzung um die bundesdeutsche Militärseelsorge. Zunächst muß jedoch festgehalten werden, daß diese Aufteilung nicht bedeutet, daß ausschließlich evangelische oder katholische Soldaten Zugang zu der seelsorgerischen Betreuung haben. Die Beschränkung auf diese zwei Teilbereiche ergibt sich eher aus der christlichen Tradition, denn aus einer Ablehnung anderer Glaubensrichtungen.

Die Zentrale Dienstvorschrift Militärseelsorge besagt, daß die Militärseelsorge „der von den Kirchen geleistete, vom Staat gewünschte und unterstützte Beitrag zur Sicherung der freien religiösen Betätigung in den Streitkräften“ ist. Dabei trägt der Staat Sorge für den organisatorischen Aufbau der Militärseelsorge und ist für die Kosten zuständig. Inhaltlich unterliegt die Militärseelsorge der jeweiligen Kirche. „Die Militärseelsorge als Teil der kirchlichen Arbeit wird im Auftrag und unter Aufsicht der Kirche ausgeübt.“ Die Kirche ist in der inhaltlichen Auslegung der Militärseelsorge somit unabhängig von staatlichen Weisungen. Zu den Aufgaben der Militärgeistlichen zählt vor allem „der Dienst am Wort und Sakrament sowie die Seelsorge“. Den Soldaten soll die Möglichkeit gegeben werden, am kirchlichen Leben teilzunehmen. Voraussetzung ist die Freiwilligkeit der Teilnahme, ob an Gottesdiensten oder sonstigen Angeboten der Militärseelsorger. Die Inhalte eines Militärgottesdienstes, der in der Regel einmal im Monat abgehalten wird, unterscheiden sich nicht von anderen Gottesdiensten. Die Durchführung eines Militärgottesdienstes weist insofern Besonderheiten auf, als er nicht immer in einem Gottesdienstraum abgehal-

ten wird. Stehen keine Kirchen oder Kapellen zur Verfügung, so findet er in Flugzeughallen, Kantinen, Lazaretten oder sogar auf einer Waldlichtung statt.

Die Zuständigkeit der Militärgeistlichen geht weit über rein kirchliche Aufgaben, wie etwa der Gestaltung von Gottesdiensten, hinaus. Beispielsweise bieten die Militärgeistlichen regelmäßig Sprechstunden an und stehen den Soldaten als Betreuer zu Verfügung. Zudem sind sie „ständige Berater der Leiter der von ihnen zu betreuenden Dienststellen in allen Fragen der Militärseelsorge und in allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten“ und erteilen den Lebenskundlichen Unterricht. Der Lebenskundliche Unterricht soll den Soldaten auf ethische und moralische Aspekte seines Dienstes, aber auch des allgemeinen Lebens aufmerksam machen, ihn auf Problemsituationen vorbereiten und ihm Hilfestellungen bei der ethisch-moralischen Orientierung geben. Zudem bietet der Unterricht als Gesprächsforum Gelegenheit zu Gedankenaustausch und Reflexion. Er ist „im Zusammenhang mit der Gesamterziehung der Soldaten zu sehen“. Die Gesamterziehung bezieht sich über die militärische Ausbildung hinaus vor allem auf das, „was den Bürger in Uniform charakterisiert“. Aus diesem Grund wird der Lebenskundliche Unterricht auch charakterbildender Unterricht genannt.

Die Themen für den Lebenskundlichen Unterricht werden in Zusammenarbeit mit dem Bundesverteidigungsministerium vom Katholischen Militärbischofsamt und vom Evangelischen Kirchenamt für die Bundeswehr festgelegt. Zur Zeit werden im Rahmen dieses Unterrichts vier Themenblöcke behandelt: Leben als Soldat in der Bundeswehr, Verantwortung, Leben in der Demokratie und Glaube und Kirche. Diese Themenblöcke behandeln sowohl allgemeine Fragen wie die Vereinbarkeit von Friedensethik und militärischem Engagement als auch persönliche Problemfelder, wie den Umgang mit Angst, Verwundung und Tod, seelische Belastung und Schukderfahrung sowie den Sinn militärischer Tapferkeit. Von den 90 Stellen, die der katholischen Militärseelsorge zur Verfügung stehen, sind 25 mit Pastoralreferenten besetzt, die nicht im Ausland eingesetzt werden, sondern hauptsächlich für den Lebenskundlichen Unterricht an den verschiedenen Schulen der Bundeswehr zuständig sind. Der Lebenskundliche Unterricht stellt für die Militärseelsorge eine Chance dar, da wir hier auch auf die Altersgruppe zwischen 18 und 30 Jahre stoßen, die in vielen Kirchengemeinden kaum mehr zu finden sind. Selbstverständlich nehmen am Lebenskundlichen Unterricht auch jene teil, die nicht an eine christliche Konfession gebunden sind; ein Teil von ihnen kommt auch zu den Gottesdiensten, manche von ihnen nahmen an der jährlichen Soldatenwallfahrt nach Lourdes teil.

## II. Militärseelsorge und Auslandseinsätze seit 1992

Neben dem Lebenskundlichen Unterricht ist als bedeutendste Aufgabe der Militärseelsorge zweifelsohne die Betreuung der Soldaten zu nennen. Ist an den Standorten in der Bundesrepublik vornehmlich die kirchliche Ausrichtung von Wichtigkeit; so ist für den Soldaten im Auslandseinsatz vor allem die seelische Begleitung unerlässlich. Soldaten im Auslandseinsatz sind in vielfacher Hinsicht gefordert und belastet. Die Bundeswehr beteiligt sich an friedenserhaltenden und -stabilisierenden, aber auch an Frieden erzwingenden Operationen: „Sie wirkt durch Stabilisierung und

Abschreckung gegen die Verschärfung von Krisen und Konflikten und ermöglicht die Konsolidierung von Friedensprozessen.“ Hinzu kommen Einsätze im Kampf gegen den internationalen Terrorismus. Die Verantwortung, die in einem derart weitreichenden Aufgabenfeld auf dem einzelnen Soldaten lastet, ist offensichtlich sehr groß. Kirchliche Einsatzbegleitung bedeutet deshalb „Seelsorge am Einzelnen“.

Militärseelsorge stellt keine originär neuzeitliche Einrichtung dar. Die seelsorgerliche Betreuung von Soldaten im Einsatz ist so alt wie die Geschichte des Krieges. Im Rahmen dieses Kapitels soll lediglich die bundesdeutsche Militärseelsorge und die Geschichte der seelsorgerischen Begleitung bei Auslandseinsätzen der Bundeswehr behandelt werden. Der erste von Militärpfarrern beider Kirchen begleitete Auslandseinsatz war die 1992 durchgeführte humanitäre Mission in Kambodscha. Neun evangelische und katholische Militärpfarrer begleiteten die Soldaten. Eine kontinuierliche Begleitung konnte jedoch nicht gewährleistet werden. „Die Erwartung der Soldaten nach konstanter Begleitung zeichnete sich ... bereits in dieser Anfangsphase der Einsatzbegleitung ab.“ Zwar abwechselnd, aber dafür durchgängig, begleiteten Militargeistliche 1993/94 die UNOSOM-Mission in Somalia, wobei jeweils zwei Geistliche drei Monate Dienst leisteten.

Seit Beginn der Friedensmissionen auf dem Balkan 1995 entwickelte sich „ein gewandeltes Selbstverständnis der Streitkräfte als ‚Armee im Einsatz‘“ und die Militärseelsorge trug dieser Entwicklung Rechnung. Zwischen 1995 und 2003 waren rund 90 Militargeistliche als Begleitung im Auslandseinsatz. Seit dem Jahr 2001 übernehmen die Geistlichen die komplette sechsmonatige Einsatzzeit, die im Rahmen der Umstrukturierung der Bundeswehr sich auch auf vier Monate begrenzen läßt. Der Hauptgrund für diese Entscheidung liegt darin, daß das Vertrauensverhältnis, welches die Soldaten zu den geistlichen Begleitpersonen aufgebaut haben, nicht abreißen soll.

Mit der steigenden Zahl der Auslandseinsätze hat die Militärseelsorge entscheidend an Bedeutung gewonnen. Der ehemalige Bundesverteidigungsminister *Peter Struck* bezeichnete die Militärseelsorge als „Anker des Vertrauens“. Um einen Einblick in die Rolle der Militärseelsorge im Auslandseinsatz zu erlangen, ist es hilfreich, die Bedeutung, die eine solche Seelsorge für die Soldaten hat, näher zu beleuchten. Die Belastung der Soldaten beginnt nicht erst mit der Arbeit, die sie im Ausland zu bewältigen haben. Bereits vor der Abreise sind Soldaten enormem Streß ausgesetzt. Viele haben Familie und müssen sich schon zu Hause mit der bevorstehenden Trennung auseinandersetzen. Aber auch wenn alle Vorkehrungen getroffen sind und der Soldat sich von den Daheimgebliebenen verabschiedet hat, steht eine Reihe von unvorhersehbaren Belastungen an, bevor der Soldat mit seiner eigentlichen Aufgabe beginnt. Beispielsweise war die Verlegung der ISAF-Soldaten nach Afghanistan durch sich dauernd ändernde politische Vorgaben gekennzeichnet.

Im Einsatzgebiet selbst verschärfen sich die Belastungen für den Soldaten. Zum einen gibt es zahlreiche körperliche Belastungen, denen die Soldaten im Auslandseinsatz ausgesetzt sind. Im „Camp Warehouse“ in Kabul, in dem die ISAF-Soldaten untergebracht wurden, gab es beispielsweise lange Zeit keinen Strom, kein fließendes Wasser, keine Kanalisation und keine Scheiben in den Fenstern. Hinzu kommt, daß die Soldaten einer erheblichen klimatischen Veränderung ausgesetzt

waren. Beispielsweise fällt nachts die Temperatur auf bis zu minus 20 Grad. Dieser Belastung mußten viele Soldaten ohne Warmluftgeräte standhalten. Zudem sind die Schlafunterbringungen für Soldaten im Auslandseinsatz mehr als notdürftig.

Weitaus schwerwiegender sind die emotionalen Herausforderungen des Auslandseinsatzes. „Die lange Einsatzzeit von sechs Monaten schafft eine emotionale Spannung durch die Trennung von zu Hause, von der Familie, ...die beständig ansteigt und verunsichert.“ Zudem ist die psychische Belastung im Lager sehr groß, da man ständig auf engstem Raum zusammen lebt und Intimsphäre regelrecht zu einem Fremdwort wird. Verstärkter Streß führt bei vielen zu Ärger und Frustration. Ein erhebliches Arbeitspensum auf der einen Seite steht Langeweile oder Unterforderung aufgrund mangelnder Freizeitmöglichkeiten oder Ausgleichsaktivitäten gegenüber. Bei manchen Soldaten führt die Situation in den Unterbringungslagern regelrecht zum ‚Lagerkoller‘.

Diese Belastungen beziehen sich noch nicht auf das, was die eigentliche Herausforderung im Auslandseinsatz ausmacht: Krieg und Elend im Einsatzland. „Kriegsruinen, Militärschrott, staubige Dürre und menschliches Elend lassen keinen Zweifel daran, daß man gleichsam aus der Wohlstandsgesellschaft in die so genannte ‚Dritte Welt‘ katapultiert wurde“, berichtet ein Einsatzbegleiter über die Eindrücke in Kabul. Besonders das Elend der Zivilbevölkerung macht den Soldaten zu schaffen. Die Tatsache, daß der Rahmen ihres Militäreinsatzes dem humanitären Elend kaum gerecht werden kann, belastet zusätzlich. „Nicht wenige Soldaten sind nach solchen Begegnungen mit dem Leid – vor allem der Kinder – innerlich erschüttert“, manche sogar traumatisiert. Schließlich ergibt sich eine weitere erhebliche Belastung aus der Tatsache und dem Bewußtsein der eigenen Gefährdung. Trotz aller Sicherheitsvorkehrungen ist es möglich, teilweise sogar wahrscheinlich, daß den Soldaten etwas zustößt.

„Soldaten im Auslandseinsatz müssen immer mit der Situation einer sich plötzlich verändernden Sicherheitslage ... rechnen und sind auch aufgrund der Vorausbildung insofern auf das Eintreten unvorhersehbarer Ereignisse eingestellt.“ Auf den Umgang mit dem Tod eines Soldaten im Einsatz sind die wenigsten ausreichend vorbereitet. Zu den psychischen Belastungen im Auslandseinsatz zählt die kritische Hinterfragung des militärischen Einsatzes oder die Frage nach dem Sinn, die sich viele Soldaten aufgrund der Erfahrungen innerhalb der sechsmonatigen Einsatzzeit stellen. Ausichtslosigkeit aufgrund des Elends und Sinnlosigkeit aufgrund der teils hoffnungslosen politischen Situation im Einsatzland lassen manchen Soldaten an der Nützlichkeit des Einsatzes zweifeln. „Der Krieg ist ein Chamäleon“, so der Titel eines Vortrages zum Formenwandel politischer Gewalt im 21. Jahrhundert. Sich auf alle Facetten des Krieges vorzubereiten, scheint unmöglich. Alles das, was der Krieg und die Herausforderung im Auslandseinsatz mit sich bringen, scheint zumindest schwer erträglich.

„Mit hörendem Herzen und handelnder Hand hat der Seelsorger seine Zeit in seiner ‚Gemeinde auf Zeit‘ zu investieren“, so die Einschätzung eines Seelsorgers im Auslandseinsatz in Bosnien. Der Auftrag der Militärgeistlichen im Auslandseinsatz lautet, wie an den Standorten zu Hause, Seelsorge auszuüben. Die Besonderheit der Arbeit der Militärseelsorge im Auslandseinsatz ist in den Umständen zu suchen, unter denen Seelsorge ausgeübt wird. Um die Rolle der Militärseelsorge im Aus-

landeseinsatz beurteilen zu können, muß deutlich gemacht werden, daß der Geistliche nicht die einzige soziale Komponente in einem Auslandseinsatz bildet, sondern in einem Netzwerk von Sanitätern, Sozialarbeitern und Psychologen. Teilweise überschneiden sich die Einsatzbereiche, teils sind sie völlig unabhängig voneinander; meist gehen sie aber ineinander über.

Zu den sich mit Psychologen und Sozialarbeitern überlappenden Themenbereichen gehört auch das Tabu-Thema „Sexualität“. Der Aspekt der Sexualität stellt gerade im Auslandseinsatz, wo Soldaten häufig in beengten Verhältnissen leben, eine hohe Belastung dar und erfordert vom Einzelnen Selbstdisziplin und Rücksichtnahme. Im August 2004 hat die Bundeswehr in einer Neufassung des Erlasses „Sexuelles Verhalten von und zwischen Soldaten“ einige bislang gültige Restriktionen gelockert. So werden nun einvernehmlich aufgenommene sexuelle Beziehungen zwischen Vorgesetzten und Untergebenen geduldet, wenn sie nicht die „gebotene dienstliche Objektivität und Neutralität“ beeinträchtigen. Grundsätzlich werden sexuelle Beziehungen als eine private Angelegenheit betrachtet und der Freizeit des Soldaten zugeordnet. Weiter heißt es in dem Erlaß, daß nicht-eheliche Lebensgemeinschaften inzwischen eine allgemeine Akzeptanz oder zumindest eine Toleranz erfahren: „Daher sind außerdienstlich sowohl heterosexuelle als auch homosexuelle Partnerschaften und Betätigungen unter Soldatinnen und Soldaten disziplinarrechtlich regelmäßig ohne Belang. Dies gilt auch dann, wenn die Partner einen unterschiedlichen Dienstgrad haben.“ War es bislang unzulässig, daß Partner gemeinsam untergebracht werden, so steht nun diese Möglichkeit offen. Auch in Auslandseinsätzen sollen nunmehr nach Möglichkeit Freiräume und persönliche Entfaltungsmöglichkeiten gewährleistet werden, so der Erlaß.

Ein Schwerpunkt der seelsorgerischen Arbeit der Militärgeistlichen besteht im Dienst an Wort und Sakrament. Einmal im Monat wird zu diesem Zweck ein Gottesdienst abgehalten. Obwohl ungefähr ein Drittel der Soldaten konfessionsfrei ist, werden die Gottesdienste, die zumeist ökumenisch abgehalten werden, rege besucht. Daß die Soldaten an den Gottesdiensten zahlreich teilnehmen zeigt, daß sie das Angebot des Militärgeistlichen brauchen und schätzen. Auf die Frage, was er von dem Militärgeistlichen erwarte, antwortete ein Soldat im Auslandseinsatz: „Er soll für Ruhe in der Seele sorgen.“ Die Herausforderung für den Geistlichen im Auslandseinsatz liegt also nicht allein in der Durchführung von Gottesdiensten, sondern vielmehr in der gesamten seelischen Betreuung der Soldaten.

„Seelsorge an Einsatzkräften begleitet diese bei ihrer Arbeit, vor allem in Belastungssituationen, die fast immer einhergehen mit Gefühlen von Versagen und Hilflosigkeit, Ohnmacht und unter Umständen Angst.“ Extreme Erfahrungen im Auslandseinsatz wie Dienst rund um die Uhr, Massengräber und Leichenfunde, Plünderung, Vergewaltigung und Mord, Angst vor Tod und Verwundung, die fehlende Intimsphäre und Heimweh müssen verarbeitet werden. Die Betreuung durch den Militärseelsorger umfaßt beispielsweise Sprechstunden, die den Soldaten die Möglichkeit geben sollen, ihre Probleme zu thematisieren. Diese Art der Betreuung ähnelt der Arbeit eines Psychologen; die Bereiche des Militärpsychologen und des Militärseelsorgers sind jedoch verschieden. Wo die Erklärungsansätze des Psychologen ihre Grenzen haben, setzt die Beratung durch den Militärgeistlichen ein, denn eine Be-

betreuung auf der Grundlage von religiösen Anschauungen und unter Vermittlung von christlichen Werten kann und soll der Psychologe nicht leisten.

Ein Hauptanliegen der Soldaten im Auslandseinsatz ist die Auseinandersetzung mit Sinnfragen, die der Militärgeistliche innerhalb seiner Sprechstunde mit den Soldaten gemeinsam diskutieren kann. Dabei ist es von Bedeutung, daß der Militärgeistliche außerhalb der militärischen Hierarchie steht und sich in keinem Untergebenen- oder Vorgesetztenverhältnis befindet. So ist es den Soldaten möglich, mit dem Geistlichen über Probleme mit Vorgesetzten oder über Zweifel am Militäreinsatz zu sprechen. Im Unterschied zu den Militärpsychologen ist der Militärgeistliche Zivilist. Hat die psychologische Betreuung den Beigeschmack der Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der Funktionsfähigkeit von Soldaten, so ist die seelsorgerische Betreuung unabhängig von zweckgebundenen Gesichtspunkten. Eine gemeinsame Arbeit ist aber dennoch unerlässlich, denn die Seelsorge hilft, „belastende Eindrücke, die sich in den Seelen der eingesetzten Soldaten eingepägt haben, mit anderen, dazu qualifizierten Fachleuten, so weit wie möglich zu verarbeiten“.

Ist es für die Schaffung einer Vertrauensbasis von Bedeutung, daß der Militärgeistliche außerhalb des militärischen Systems steht, so ist es unerlässlich, daß er sich mitten unter den Soldaten befindet und die Eindrücke, die sie erleben, mit ihnen teilt. So ist beispielsweise häufig die Einsatzlänge entscheidendes Kriterium für die Ursache von persönlichen Krisen der Soldaten und ein Seelsorger, der selbst nur für kurze Zeit am Einsatzort verweilt, wird wahrscheinlich nicht in gleicher Weise zum vertrauensvollen Gespräch animieren, wie jemand, der die Belastung auch persönlich nachempfinden kann. Im Auslandseinsatz besteht die Seelsorge „vor allem im Mitgehen mit den Soldaten und im Erleben und Bewältigen der gleichen Lebensbedingungen“, berichtet ein Militärseelsorger nach Beendigung seines Einsatzes in Afghanistan. Nicht immer findet die Seelsorge im Auslandseinsatz in Form von Gottesdiensten oder eingehenden Gesprächen statt. Oft genügt das Bereitstellen einer ‚befehlsfreien Zone‘, in der den Soldaten Getränke und ein wenig Ruhe angeboten wird.

Die Arbeit des Militärgeistlichen ist nicht auf die Umgebung des Unterbringungslagers beschränkt. Zu seinen Aufgaben kann die Patrouillenbegleitung oder der Besuch einer Gemeinde am Einsatzort gehören. Gerade die Tätigkeit als Verbindungsmitglied zum Einsatzland ist von großer Bedeutung. So hat es sich die Militärseelsorge zueigen gemacht, die Soldaten über die landesübliche Religion aufzuklären. Diese Maßnahme ist sinnvoll, da der Umgang mit der Zivilbevölkerung einen wichtigen Pfeiler in der Arbeit der Soldaten im Auslandseinsatz bildet. Ein verantwortungsvoller Umgang mit der Zivilbevölkerung erfordert ein Verständnis der Kultur, die häufig von der Religion geprägt ist. Eine Aufklärung über Religion und Kultur beinhaltet Gesprächskreise, die sich mit religiösen Hintergründen der Krisen und Konflikte im Einsatzland auseinandersetzen.

Während des Auslandseinsatzes muß sich der Soldat nicht nur mit Konflikten im Einsatzland auseinandersetzen. Durch die Arbeit als Soldat im Einsatz ist er auch Konfliktsituationen seiner selbst ausgesetzt. „Der Soldat gerät gerade als Christ in den Spannungsbogen zwischen das mit Strafe bedrohte Verbot des Tötens einerseits und der Pflicht zur Nothilfe gegenüber den Menschen andererseits“. Die Aufgabe des Seelsorgers besteht darin, den Soldaten im Kampf für den Frieden seelisch zu unter-



stützen und ihn zu ermutigen, nach bestem Wissen und Gewissen zu handeln. Dabei ist der Militärseelsorger als Zivilist nicht dazu verpflichtet, den Soldaten unter allen Umständen von der Notwendigkeit des Militäreinsatzes zu überzeugen. In besonderen Fällen, in dem der Auslandseinsatz nicht mit dem Gewissen des Soldaten in Einklang zu bringen ist, informiert der Geistliche den Soldaten über sein Recht, während eines Einsatzes im Ausland Befehle zu verweigern. Auch Informationen zur Wehrdienstverweigerung können durch den Militärgeistlichen vermittelt werden. Allerdings sind solche Fälle äußerst selten, da dem Militärgeistlichen nicht daran gelegen ist, die Soldaten an ihrem Auftrag zu hindern, sondern sie in ihrem Kampf um Frieden zu unterstützen.

Zur christlichen Begleitung gehört auch die Seelsorge im Todesfall. „Wenn ein Soldat durch Unfall, Krankheit oder Suizid ums Leben kommt, dann bedeutet das zunächst eine seelische Amputation für die Kameraden.“ Die seelsorgerische Begleitung in der Zeit der Trauerverarbeitung ist besonders wichtig. In einer solchen Extremsituation sind Gottesdienste oder Gespräche mit dem Geistlichen eine unerläßliche Stütze für den Soldaten im Auslandseinsatz. Die Militärseelsorge im Auslandseinsatz der Bundeswehr findet nur am Einsatzort statt. So wie der Einsatz für die Soldaten nicht erst mit der Ankunft am Einsatzort beginnt, basiert auch die Arbeit der Militärseelsorger auf einer intensiven Vorbereitung. Um sich auf den Auslandseinsatz vorzubereiten, nehmen sie an Führungsseminaren und Übungen teil. Dort erfahren „die Pfarrer ... viel über Auftrag und Einsatzbedingungen, um später im Einsatz ihr seelsorgerliches Tun richtig einordnen zu können“. Die Militärseelsorge im Auslandseinsatz ist mit der Rückkehr ins Heimatland nicht beendet. Auch oder gerade die Nachbereitung der Auslandseinsätze ist von großer Bedeutung. Diese Nachbereitung kann beispielsweise an den Standorten der Militärseelsorge im Heimatland stattfinden.

So ist es möglich, ein wenig Kontinuität in den ansonsten so abrupten Bruch zwischen Auslandseinsatz und Alltag zu Hause zu bringen, und die Soldaten seelsorgerisch zu betreuen. Eine Brücke zwischen Heimat- und Einsatzort schlägt auch die Familienseelsorge, denn die Herausforderungen eines Auslandseinsatzes lasten nicht allein auf den Soldaten. „Die wohl größte Belastung hat die Familie zu Hause zu tragen.“ Um dieser Belastung Rechnung zu tragen, halten die Militärseelsorger engen Kontakt zu den Familienbetreuungscentren. Für die Soldatenfamilien ist die Nähe des Standortgeistlichen in der heimatlichen Umgebung von großer Bedeutung. Teilweise beteiligen sich die Geistlichen sogar an der Wiedereingliederung von zurückkehrenden Soldaten in den dienstlichen Alltag und das private Leben.

Bereits die Tatsache, daß die rechtliche Grundlage der Militärseelsorge im Grundgesetz zu finden ist, macht die Bedeutung dieser Einrichtung für die Bundesrepublik Deutschland deutlich. Doch das rechtliche Fundament kann nur eine unzureichende Einschätzung der ‚Zivilisten unter Militärs‘ bieten. Der organisatorische Aufbau zeigt, daß sich Staat und Kirche gemeinsam der Sicherung der freien religiösen Betätigung in den Streitkräften verpflichten, ohne die kirchliche Arbeit staatlicher Abhängigkeit zu unterwerfen. Aber auch die Garantie der freien religiösen Betätigung umschreibt nicht annähernd das, was die Militärseelsorge für die Soldaten leistet. So haben sich das Aufgabenspektrum der Bundeswehr und der Stellenwert der Militär-

seelsorge in den vergangenen Jahren gewandelt. Den Entwicklungen hin zu einer Armee im Einsatz mußte die geistliche Begleitung der Soldaten Rechnung tragen. Im Auslandseinsatz tragen (ökumenische) Gottesdienste, Gesprächskreise, Aufklärung und christliche Begleitung in erheblichem Maße zu einem stabilen sozialen Umfeld in der Extremsituation bei. Die größte Herausforderung sowohl für die Soldaten als auch für die Militärseelsorge liegt in der seelischen Belastung der Einsatzkräfte. Es ist schwer, die Leistung der Militärseelsorge abschließend objektiv zu beurteilen, da es kaum Maßstäbe gibt, an denen der Grad des Ausgleichs solch seelischer Belastung gemessen werden kann. Die Art und Weise, wie sich Militargeistliche bemühen, ‚für Ruhe in der Seele‘ zu sorgen, ist Kriterium genug, um festzustellen, daß der Militärseelsorge eine überaus große Bedeutung bei Auslandseinsätzen der Bundeswehr zukommt.

### **III. Ausblick: „Soldatenglück und Gottes Segen“**

Bleibt offen, ob das Selbstverständnis einer Militärseelsorge auch in Zukunft erhalten bleibt. Probleme wie Priestermangel auf katholischer und Pfarrermangel auf evangelischer Seite, konnten hier nur kurz angerissen werden und die Frage, ob die zweigleisige Seelsorge ausreicht, um verschiedenste Glaubensrichtungen abzudecken, kann in einem solchen Rahmen nur unzureichend beantwortet werden. Das Bemühen, dem Priestermangel durch den Einsatz von Pfarrhelfern und Laien nachzukommen und die Offenheit anderen Glaubensrichtungen gegenüber zeigt deutlich, daß diese Schwierigkeiten den Grundauftrag der Militärseelsorge nicht schwerwiegend einschränken, jedoch Neuorientierungen verlangen. Auch in Zukunft wird die Militärseelsorge Soldaten unterstützen, zur Festigung des Friedens nach innen und außen beizutragen.

Für den deutschen Filmpreis 2003 wurde wider Erwarten der Dokumentarfilm „Soldatenglück und Gottes Segen“ nominiert. „Soldatenglück und Gottes Segen“ wünschte der kommandierende Generalleutnant den deutschen Soldaten, die im Januar 2002 zu ihrem Einsatz im Rahmen der internationalen Schutztruppe ISAF nach Afghanistan verabschiedet wurden. Nachdem die Bundeswehr 1995 erstmals seit dem II. Weltkrieg Soldaten nicht nur in einen militärischen, sondern zudem bewaffneten Auslandseinsatz in Richtung Balkan entsandte, ist Deutschland weltweit in seinem Einsatz für Maßnahmen zur Krisen- und Konfliktprävention einer breiteren Öffentlichkeit präsent. In Kabul erwartete die Bundeswehrsoldaten ein ähnlicher Auftrag, wie ihn schon ihre Kameraden im Kosovo hatten. *Ulrike Franke* und *Michael Loeken* haben sich bei ihrem Besuch der deutschen und internationalen KFOR-Truppen im Kosovo den Soldatenalltag angesehen und den feinen Unterschied zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Auslandseinsätze der Bundeswehr aufgespiert. Im Mittelpunkt dieses Dokumentarfilms steht nicht die Frage, wie sich Soldaten um Frieden bemühen, sondern womit sie sich im Auslandseinsatz beschäftigen. Der Film zeigt, daß die Deutschen – im Vergleich zum routinierten Auftreten von Soldaten anderer Nationen – noch nach einer eigenen Linie suchen. Zugleich werden wahre, private Erlebnisse von Soldaten abseits jedweder Kontrolle und Zensur gezeigt, die doch auch Bestandteil der politischen Kultur Deutschlands sind. Zugleich wird mit diesem Dokumentarfilm in überzeugender Weise die innere Spannung skizziert, in

der das Leben eines deutschen Soldaten im Auslandseinsatz steht. „Soldatenglück“ ist eine Ebene der Erfahrung, die Soldaten trotz aller Professionalität im Ausland brauchen. Denn sich gegen Minen oder gar Anschläge zu schützen, vermag durch gewisse Vorsichtsmaßnahmen gelingen, doch ob diese im Ergebnis wirklich erfolgreich sind, hängt zu einem großen Teil auch vom Soldatenglück ab. Seit 1993 gab es etwa 54 Todesopfer von deutschen Soldaten im Auslandseinsatz (Stand Herbst 2005).

Die filmische Dokumentation spiegelt sich auch in empirischen Umfragen des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Bundeswehr zum Thema „Militärseelsorge“ aus den Jahren 1997 bis 2001 wieder. Sowohl in der bundesdeutschen Bevölkerung als auch bei deutschen Soldaten im Bosnieninsatz ließ sich eine signifikant hohe positive Einstellung zur Militärseelsorge feststellen. So bewertete über 81 Prozent der Befragten aus der bundesdeutschen Gesamtbevölkerung es als positiv, daß der Bundeswehr ein Militär- bzw. Soldatenseelsorgedienst vorhanden ist. Im Feldlager Rajlovac in Bosnien begrüßten es sogar 96 Prozent der befragten Soldaten, daß Pfarrer anwesend sind. Dieser hohe Zustimmungswert wurde auch für den KFOR-Einsatz festgestellt. Die besondere Chance der Militärseelsorge bei Auslandseinsätzen der Bundeswehr liegt darin, mit Konfessionslosen in Kontakt treten zu können. Im Rahmen der Befragungen von zwei KFOR-Einsatzkontingenten fand *Biehl* zudem heraus, daß zwischen einem Viertel und einem Drittel der jeweiligen Kontingentteilnehmer bei Problemen das Gesprächsangebot der Militärseelsorger nutzen. Es kann festgehalten werden, daß mehr als 90 Prozent der Befragten die Anwesenheit von Pfarrern im Auslandseinsatz wünschen, und zwar unabhängig von Dienstgrad, Alter, Herkunft, religiöser Überzeugung oder kirchlicher Bindung.

Eine weitere Facette stellt die militärische und politische Begrenztheit jeglichen Auslandseinsatzes der Bundeswehr dar, bei der ein einzelner Soldat wie die gesamte Mission auch des Segens Gottes bedarf. Gemeint ist damit, daß Auslandseinsätze der Bundeswehr eben nur einen begrenzten Beitrag zu Frieden und Sicherheit in dieser Welt zu leisten vermögen. Von Leitthemen wie „Vom ewigen Frieden“ (*Immanuel Kant*) zu sprechen, ist gerade angesichts des vielschichtigen Alltags der Soldaten in den Konfliktregionen deplaziert. In der europäischen Literatur ist spätestens seit *Gottfried Ephraim Lessing* ausreichend thematisiert, daß ohne die Hilfe Gottes für Menschen ein ewiger Frieden oder ein vollkommener Weltfrieden nicht möglich ist. Schon zutreffender klingt das Wort von den ersten Gehversuchen einer „Weltinnenpolitik“ (*Carl-Friedrich von Weizsäcker*), welches auf die Verantwortung der internationalen Staatengemeinschaft abhebt, ethische Standards und Grundwerte in den internationalen Beziehungen zu achten, so wie sie auch in der Charta der Vereinten Nationen und im Völkerrecht formuliert sind. Hierzu gehört auch die weltweite Achtung und Verwirklichung grundlegender Freiheits- und Menschenrechte, denn der Sinn von Politik ist die Verwirklichung von Freiheit (*Hannah Arendt*) und die Bekämpfung jedweder gesellschaftlicher Form von totalitärem Denken und totalitärer Herrschaft. Von Alt-Bundespräsident *Johannes Rau* stammt die Feststellung: „Wenn wir nach den Interessen und den Werten fragen, die deutsche Außen- und Sicherheitspolitik leiten, dann stehen die Wahrung des Friedens und unserer freiheitlichen

Ordnung an erster Stelle. Deutsche Politik ist gleichermaßen den Menschenrechten verpflichtet und ihrer weltweiten Achtung.“

Es gehört zur Wirklichkeit von Auslandseinsätzen der Bundeswehr, daß gerade viele junge Menschen aus finanziellen Überlegungen sich für Auslandseinsätze melden. Für Politiker und Bürger muß diese Facette jedoch ohne Bedeutung bleiben, denn ihren Sinn und Zweck erfahren diese Auslandseinsätze in der Überzeugung, ein Mehr an Friede und Gerechtigkeit durch einen Einsatz für Demokratie und Menschenrechte sowie der Bekämpfung des Terrorismus in der Welt zu verwirklichen. Darüber hinaus streben multinationale Auslandseinsätze an, Beiträge zu leisten für ein friedliches Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionen und Kulturen.

Für diese politische Vision läßt sich ein filmisches Beispiel benennen, und zwar der Kinofilm „Königreich der Himmel“. Dieser Film veranschaulicht das bis heute schwierige Zusammenleben von Juden, Christen und Muslimen in Jerusalem und im Heiligen Land – und macht zudem deutlich, daß auch die gegenwärtige Politik in zentralen Fragen des friedlichen Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Kultur und Religion bislang nicht viel weiter gekommen ist. Eine Ebene des Problems stellte dar, daß Papst *Urban II.* 1095 mit den Worten „Es ist Gottes Wille“ das christliche Europa dazu drängte, den Mittleren Osten von den muslimischen Armeen zu befreien und Jerusalem zurückzuerobern. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts setzte sich beim Heiligen Stuhl die Erkenntnis durch, Jerusalem einen durch den Völkerbund oder die Vereinten Nationen garantierten internationalen Status zu geben, der das friedliche Zusammenleben der drei Weltreligionen in Jerusalem und einen freien Zugang zu allen heiligen Stätten der Stadt ermöglichen soll. Die Friedenstreffen in Assisi durch Papst *Johannes Paul II.* und das Friedensengagement von Papst *Benedikt XVI.* vor allem gegenüber dem Judentum sind Ausdruck eines erneuerten Friedensverständnisses des Heiligen Stuhles.

In „Königreich der Himmel“ werden die bis heute vorbildlichen Friedensbemühungen des weisen Christen-Königs *Balduin IV.* (1161-1185) und des Muslim-Führers *Saladin*, der sich friedensbereit aufgrund eines für *Saladin* problematischen Konflikts in Syrien zeigt, gewürdigt. Die Friedensvision von König *Balduin* von einem „Königreich der Himmel“, welches sich nicht auf Macht und Reichtum, sondern auf Gewissen und Liebe von Menschen gründet, wird geteilt von Rittern, die schwören, diese politische Idee mit ihrem Leben und ihrer Ehre zu verteidigen: Die Hilflosen zu schützen, den Frieden zu wahren, gewissenhaft zu handeln und sich für eine Harmonie zwischen den Religionen und Kulturen einzusetzen, so daß ein Königreich der Himmel auf Erden errichtet werden kann.

Doch die Geschichte dieses Films erzählt auch, daß Friede und Versöhnung im Zeichen des Kreuzes stattfinden. Das Kreuz steht hier für Schmerz und Leiden, für Sterben und Tod, aber zugleich und immer für den auferstandenen Herrn. Die fiktive Geschichte beginnt damit, daß der französische Schmied *Balian (Orlando Bloom)* den Verlust seiner Frau und seines kleinen Sohnes bedauert und kurz darauf erfährt, daß er der uneheliche Sohn des *Godfrey von Ibelin* ist, eines Barons des Königs von Jerusalem, der sich vor allem der Erhaltung des Friedens im Heiligen Land verpflichtet fühlt. *Balian* überwindet seinen Kummer und begleitet *Godfrey*, der kurze Zeit

später an einer tödlichen Verwundung stirbt, auf seiner heiligen Mission. Als *Balian* darauf das Land und den Adelstitel erbt, findet er in Jerusalem eine Stadt, die sich während der kurzen Phase zwischen dem zweiten und dritten Kreuzzug zu einem friedlichen Miteinander gefunden hat. Der Film fesselt den Betrachter, wenn *Balian* auf den Hügel Golgatha steigt, wo Jesus gekreuzigt wurde, um dort für seine Seele, die Seele seiner toten Frau und seines toten Kindes zu beten, auch wenn er selbst sich von Gott eigentlich verlassen fühlt. Die historische Figur des jungen Königs *Balduin*, der mit 24 Jahren an seiner schweren Lepraerkrankung stirbt, symbolisiert die Fragilität menschlicher Friedensbemühungen und die Allgegenwart des Kreuzes in Form der Gebrechlichkeit, der Verwundung und des Todes von Menschen.

Hoffnung und Zuversicht im Leben von Menschen, Gottes- und Menschenliebe erfahren durch die Auferstehung Jesu Christi eine neue Wahrheit und Realität, so wie es der Evangelist *Johannes* sagt: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig leben.“ Der dreifaltige Gott ist nicht wie die griechische Götterwelt der Phantasie von Menschen entsprungen, sondern wahrhaftige Wirklichkeit, vielfach bezeugt von Menschen, nicht zuletzt auch von christlichen Märtyrern im Kontext des 20. Juli 1944. „Soldatenglück und Gottes Segen“ – der Titel dieses Dokumentarfilms erfaßt jenseits rationaler, politikwissenschaftlicher Überlegungen die religiös-transzendente Dimension des christlichen Glaubens, die doch auch eine Dimension in der Wirklichkeit von Auslandseinsätzen der Bundeswehr darstellt. Ihre politische Legitimation ziehen militärische Auslandseinsätze Deutschlands aus demokratischen Entscheidungen des Deutschen Bundestages und der Bundesregierung; die moralische Rechtfertigung von Auslandseinsätzen der Bundeswehr liegt darin begründet, Menschen in Not zu helfen und dadurch Beiträge für ein Mehr an Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung im Zeichen des Kreuzes in dieser Welt zu leisten.

*Dr. Andreas M. Rauch, Professor ehrenhalber, ist Lehrbeauftragter am Seminar für Politische Wissenschaft der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.*

Wolfgang Spindler

## In Schmitts Welt

### Carl Schmitt in der deutschsprachigen Literatur

Zwanzig Jahre nach seinem Tod geht ohne ihn nichts mehr. Ob sozialwissenschaftliches Nachwuchsseminar oder politisches Feuilleton: Wer auf sich hält, argumentiert mit *Carl Schmitt* (1888 bis 1985) oder gegen *Carl Schmitt. Tertium non datur*. Wer seine Themen und Thesen nicht wenigstens schemenhaft kennt, bewegt sich nicht auf der Höhe der Zeit. Wehrhafte Demokratie, Parteienstaat, Schurkenstaat, Friedensmission, 11. September 2003, Afghanistan-, Irak-, gerechter und Weltbürgerkrieg, politische Religion, Selbstmordattentate, Terrorbekämpfung, Guantánamo: Über den öffentlichen Debatten, die sich an diesen Stichworten entlangbewegen, schwebt der Name des berühmten-berühmtesten Verfassungsverfasser- und Völkerrechtslehrers aus Plettenberg. *Schmitt* hat innenpolitische, europäische und globale Entwicklungen und Konflikte vorausgesehen, die seit dem Ende des „Kalten Krieges“ mit aller Wucht hervortreten. Um sie analysieren und benennen zu können, wird auf das Instrumentarium seiner Begriffe und Unterscheidungen, allen voran auf die von Freund und Feind, Ausnahmezustand und Entscheidung, zurückgegriffen. Die folgenden Ausführungen wollen einen Überblick über einige wichtige Neuerscheinungen der letzten Jahre zu *Carl Schmitt* geben. Sie spiegeln den Verlauf der Diskussion wider. Aus Zweckmäßigkeitsgründen beschränkt sich der Beitrag auf die deutschsprachige Literatur.

#### I. Zugänge: Bibliographie und Werkeinführung

1. Wie sich zurechtfinden? Nachdem die bibliographischen Recherchen des unermüdlichen Carl-Schmitt-Forschers *Piet Tommissen* auf verschiedene Publikationen verstreut und zudem in die Jahre gekommen waren<sup>1</sup>, hat der bekannte französische Rechtsintellektuelle *Alain de Benoist* ein aktuelles Werkverzeichnis erstellt: **Carl Schmitt. Bibliographie seiner Schriften und Korrespondenzen, Berlin: Akademie Verlag, 2003, 142 S.** Hier finden sich alle Bücher, Broschüren, Aufsätze, Artikel, Rezensionen und Sammelbände, die von *Schmitt* bis dato erschienen sind, in chronologischer Anordnung. Das besondere Verdienst dieser Zusammenstellung besteht darin, daß nicht nur die zahlreichen autorisierten (Teil-)Übersetzungen der Monographien und ausländischen Aufsatzsammlungen berücksichtigt sind, sondern auch die – vor allem in osteuropäischen Ländern und in Mexiko – angefertigten „Raubdrucke“, die zum Teil auch im Internet kursieren. Nicht erfaßt ist die Sekundärliteratur. Deren „zusammenfassende Veröffentlichung“ – mehr wird ob der schiereren Masse nicht möglich sein – behält sich der Herausgeber für einen späteren Zeitpunkt vor. *Tommissen* hatte bereits Ende der siebziger Jahre, also noch vor der effusiven *Schmitt*-Rezeption, über 1600 Titel erfaßt. Allein zwischen 1996 und 2002 sind mehr als 85 Mono-

graphien über *Carl Schmitt* hinzugekommen, also im Schnitt ein Buch pro Monat. Immerhin hat *Benoist* in seiner kurzen Einleitung diejenigen Studien aufgelistet, die sich mit der Rezeption des Staatsrechtlers in Italien, Spanien, Lateinamerika, Portugal, Brasilien, Japan, Korea, Frankreich und im angelsächsischen Sprachraum beschäftigen. Allen, die sich „in Schmitts Welt“ bewegen wollen, wird die Bibliographie ein zuverlässiger Kompaß sein.

2. Der Zugang zu *Schmitt* wird dadurch erschwert, daß es an unvoreingenommenen Darstellungen seiner Lehre mangelt. Eine erfreuliche Ausnahme bildet das Buch des Luxemburger Ethikers **Norbert Campagna: Carl Schmitt. Eine Einführung**, Berlin: Parerga Verlag, 2004, 333 S. *Campagna* liest *Schmitt* als politischen Klassiker, den er mit *Machiavelli*, *Hobbes*, *Bodin*, *Montesquieu*, *Locke*, *James* und *John Stuart Mill*, *Tocqueville*, *Laboulaye* und anderen in Beziehung setzt. Sah sich *Günther Maschke* vor Jahren veranlaßt, eine ins Eschatologische und Philosophisch-Spekulative abdriftende *Schmitt*-Exegese an den zeitgeschichtlichen „Sitz im Leben“ zu erinnern<sup>2</sup>, dreht *Campagna* den Spieß wieder um; jedoch nicht, um abermals Randständiges aufzublasen, sondern um „fundamentale philosophische Fragen der Politik und des Rechts“ anzusprechen. Über die geschichtlichen Ereignisse hinaus geht es ihm um die staats- und rechtsphilosophische Konzeptionalisierung dieser Ereignisse durch *Carl Schmitt* (130). Besonders berücksichtigt er die meist vernachlässigten Aufsätze *Schmitts*. Anders als eine Einführung erwarten läßt, begnügt sich *Campagna* nicht mit oberflächlichen Skizzen und Allgemeinplätzen der *Schmitt*-Interpretation. Vielmehr geht er *Schmitts* Argumenten teilweise bis in die kleinsten Verästelungen nach. Frei von apologetischen Motiven will er *Schmitt* wirklich verstehen und seine Intentionen exakt herausarbeiten. *Schmitt*, den er als demokratischen Neoabsolutisten kennzeichnet (203. 291), gehe es nicht darum, „ein tausendjähriges Reich zu etablieren, noch darum, die Juden zu vernichten, sondern es geht ihm darum, die Gefahr des Bürgerkriegs zu bannen“ (125). *Schmitts* Grundsorge sei, ein „ethisches Minimum in den politischen Beziehungen zu bewahren, wobei das Recht dieses Minimum verkörpern soll“ (9). Auch wo „der andere“ (Volk, Staat oder Mensch) zum Feind werde, stehe bei *Schmitt* „die Bewahrung des Respekts vor dem Feind im Mittelpunkt“ (207). Gerade der systematische Verzicht auf die moralische Bewertung des Feindes, die ihn zum „Verbrecher“ abstempelt<sup>3</sup>, verfolge das Grundanliegen, „den Frieden zu ermöglichen oder doch zumindest den Krieg zu hegen“ (248). Die üblichen Aufgeregtheiten und Empörungsgesten vieler *Schmitt*-Interpreten ersetzt der Verfasser durch klare Analysen und sachliche Kritik. Letztere wird leider oft nur angedeutet, etwa wenn er *Schmitts* Liberalismuskritik eines „übertriebenen Holismus“ (113) zeilt.

*Campagna* ist recht zu geben, wenn er bei *Schmitt* einen Relativismus konstatiert. Wenn das Existenz-Recht eines Regimes bereits aus dem verwirklichten Willen zur politischen Einheitsbildung folgt, dann fehlt ein inhaltliches Kriterium, um die Legitimität, etwa des NS-Staates, in Frage stellen zu können (136f.). Selten bekommt man heute so klar zu lesen, in welchem prinzipiellen Gegensatz Demokratie und Liberalismus zueinander stehen. Deutlicher noch als *Schmitt* betont *Campagna* den absoluten Immanentismus der Demokratie, während der

Liberalismus ohne Rückgriff auf eine irgendwie geartete Transzendenz nicht begründet werden kann. Beides muß dem liberaldemokratischen Normaldispositiv, das *Campagna* bereits in Weimar als gescheitert ansieht, fremd vorkommen. *Schmitts* Begriffe und Unterscheidungen dienen dem Autor jenseits ihrer historischen Entstehungsbedingungen als hervorragende Analyseinstrumente (55. 91). Mit ihrer Hilfe ließen sich auch aktuelle Staats-, Verfassungs- und Kriegs(völker)rechtsprobleme begreifen. Ein Exkurs widmet sich dem Nato-Angriff im Kosovo. *Campagna* hält mit seiner an *Schmitt* geschulten Kritik der USA und ihrer Verbündeten nicht hinterm Berg. Doch die Frage, ob man in *Schmitts* Schriften „mehr [findet] als lediglich Mittel, um die Menschenrechtsrhetorik ... als das zu identifizieren, was sie in Wirklichkeit ist, d. h. eine Fassade für eine imperialistische Politik“, glaubt er verneinen zu müssen. Hier wünschte man sich eine ausführlichere Begründung, statt nur einen „totalen“ Krieg um den „neuen Nomos der Erde“ an die Wand zu malen (257 f.). An solchen Stellen seines Buches scheint sich *Campagna* zu erinnern, daß er nur eine „Einführung“ schreiben wollte. Er hat aber weit mehr geleistet.

## II. Biographische Kontexte, Briefwechsel und Tagebücher

1. Lange Zeit war *Schmitts* praktisches Wirken als Lehrer des Staatsrechts ausgeklammert. Diese Lücke scheint sich langsam zu schließen. Durch den Rückgriff auf die Quellen und die konsequente Kontextualisierung mit der Zeitgeschichte, insbesondere der Weimarer Republik und der NS-Zeit, lassen sich ahistorische Verabsolutierungen<sup>4</sup> seiner meist auf konkrete politische Lagen und juristische Fragen antwortenden Positionen und Begriffe vermeiden.

Diesen Weg nimmt zum Beispiel die politikwissenschaftliche Dissertation von **Gabriel Seiberth: *Anwalt des Reiches. Carl Schmitt und der Prozess „Preußen contra Reich“ vor dem Staatsgerichtshof (Zeitgeschichtliche Forschungen; Bd. 12), Berlin: Duncker&Humblot, 2000, 318 S.***<sup>5</sup> Sie beleuchtet *Schmitts* aktive Rolle im bedeutendsten Verfassungskonflikt der jüngeren deutschen Verfassungsgeschichte. Den Ausgangspunkt bildet eine Tagebuchnotiz *Schmitts* vom 25. Januar 1933: „[...] traurig, deprimiert. Der 20. Juli ist dahin.“ Gemeint ist die am 20. Juli 1932 von der Reichsregierung unter Reichskanzler *von Papen* vollzogene „Verordnung des Reichspräsidenten, betreffend die Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung im Gebiet des Landes Preußen“, die als „Preußenschlag“ in die Geschichte eingegangen ist. Offenbar bedauerte *Schmitt* noch fünf Tage vor der Ernennung *Hitlers* zum Reichskanzler, daß die mit Artikel 48 Abs. 1 (Reichsexekution) und 2 (Notverordnungsrecht) der Weimarer Reichsverfassung begründete Übernahme der Dienstgeschäfte des Preußischen Ministerpräsidenten durch den Reichskanzler und die Einsetzung von Kommissaren des Reiches zur Führung der Preußischen Ministerien nicht den entscheidenden Impuls zu liefern vermochte, um *Hitlers* Machtergreifung via Preußen zu verhindern. Dieses Bedauern widerspricht in zweifacher Weise den gewohnten Bewertungen. Einerseits erscheint so das Vorgehen der Reichsregierung nicht als Schleifen der letzten demokratischen Bastionen der Weimarer Republik (*Hans Mommsen, Martin Broszat, Karl Dietrich Bracher* u. a.), son-



dern als zunächst durchaus erfolgversprechendes Mittel, um Preußen aus der vom Landtag „staatsstreichähnlich“ (*Carl Schmitt*) herbeigeführten Handlungsunfähigkeit herauszuführen und die bürgerkriegsähnlichen Zustände zu beenden, die die Demokratie in ihrem Kern bedrohten. Andererseits wird das brüchig gewordene Verdikt vom Steigbügelhalter des „Dritten Reiches“ erheblich erschüttert, wenn sich *Schmitts* Wirken als Prozeßvertreter des Reiches vor dem Staatsgerichtshof nahtlos einfügt in die Überlegungen des Kreises um den Reichswehrminister General *von Schleicher*<sup>6</sup>, mittels extensiver Verfassungsauslegung, Staatsnotstandsplanung und Präsidialregierung Weimar vor dem Zugriff der Braunen zu retten. Genau diesen Nachweis führt *Seiberth*. Anhand der im Nachlaß befindlichen Quellen über *Schmitts* Berater- und Gutachtertätigkeit kann er die bereits von anderen vertretene These untermauern, daß der Staatsrechtler ein „Mann Schleichers“ war. Mit *von Papens* verfassungsüberschreitenden Plänen, wie sie noch in seiner am Abend des „Preußenschlags“ ausgestrahlten Rundfunkrede zum Ausdruck kamen, hatte *Schmitt* nichts zu tun. Dementsprechende Mühe hatten er und seine Kollegen im Leipziger Prozeß, die Absetzung der preußischen Minister in eine vorübergehende Suspension umzudeuten und den Vorwurf der Pflichtverletzung durch die Regierung *Braun-Sievering* abzuschwächen (163ff.). *Seiberth* geht es nicht um Apologetik. Doch will er vermeiden, vom hohen Roß des gesicherten Wissens um den 30. Januar 1933 die politischen Aktionen und Ereignisse der letzten Monate Weimars *ex post* als bloße Intermezzi mit feststehendem Ausgang zu beurteilen. Die von *Eberhard Kolb* und *Wolfram Pyta*<sup>7</sup> angewandte Methode der „Re-Interpretation“ *ex ante* wird von ihm auf die Phase März bis August 1932 ausgedehnt (15). So erfreulich dieses Unterfangen ist, dem erklärten Ziel der Arbeit haftet dennoch eine gewisse hermeneutische Naivität an: Reine „Rekonstruktion“, die nicht zugleich „Interpretation“ wäre (11 Anm. 2), gibt es nicht. Folglich muß auch *Seiberth* beim Aufspüren von *Schmitts* Intentionen und Motiven interpretieren und spekulieren. Gleichwohl liest sich die gut aufbereitete und sprachlich souveräne Studie mit großem Gewinn: Der „Preußenschlag“ wird in den Zusammenhang mit der Diskussion um die – auch in SPD-Kreisen befürwortete – Reichsreform (206 ff.) und der Staatsnotstandsplanung<sup>8</sup> gestellt; seine Stoßrichtung gegen verfassungsfeindliche Kräfte, gerade auch gegen die NSDAP (130 ff.), wird herausgearbeitet; *Schmitt* erscheint als profund, aber keineswegs perfekt argumentierender Praktiker des verfassungsrechtlichen Ernstfalls (173 f., 179 f.); die staatsrechtliche Bewertung des Prozesses und seines bisweilen „salomonisch“ genannten Urteils widerstreitet, wie *Seiberth* an *Hans Kelsens* beißender, mit *Schmitt* übereinstimmender Kritik zeigt (195 ff.), parteipolitischen oder weltanschaulichen Aprioris. Mit anderen Worten: *Seiberths* Buch räumt mit Klischees auf.

Dies läßt sich von der Monographie **Dirk Blasius: Carl Schmitt. Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2001, 250 S.** nicht ohne weiteres sagen. Ihr Thema deckt sich zu einem Teil mit dem *Seiberths*, *Blasius* zieht aber – anders als dieser offenbar ohne Zugang zu den nicht-publizierten stenographischen Notizen *Schmitts* im Düsseldorfer Hauptstaatsarchiv – gegenteilige Schlüsse. So ist er auf die Vermutung angewiesen, *Schmitt*

habe von den Staatsnotstandsplänen nichts gehalten und, nach prophylaktischen Verbeugungen schon während des Leipziger Prozesses (31. 48), ab Dezember 1932 *in pectore* für die NSDAP optiert. Die Quellen sprechen eine andere Sprache.<sup>9</sup> Zwar stimmt es, daß *Schmitt* sich von diesen noch im August/September für gangbar gehaltenen Plänen abkehrte, jedoch nur, um in letzter Minute, am 13. bzw. 20. Januar 1933, ein eigenes Konzept zu unterbreiten. Der offene Verfassungsbruch und die in diesem Fall drohende Präsidentenanklage vor dem Staatsgerichtshof sollten vermieden werden, weil sie NSDAP und/oder KPD als „Hüter der Verfassung“ hätten erscheinen lassen. Mit der simplen Kontinuitätsthese – *Schmitt* als „Nazi“ *per omnia saecula saeculorum* – kann also auch *Blasius* nicht überzeugen.<sup>10</sup> Der Wert seiner Arbeit liegt eher darin, daß sie *Schmitts* peinliche Anbiederungen an die schließlich an die Macht gekommenen Nationalsozialisten nachzeichnet und seine Geschichtsklitterungen im Dienste angeblicher preußischer Kontinuitäten herausarbeitet. Sie leidet aber unter zahlreichen unbelegten Behauptungen und Insinuationen. So ist es schlicht unredlich, einerseits (mit Recht) zu sagen, *Schmitt* sei kein Vertreter der „Rassenhygiene“ gewesen, um ihn andererseits doch als geistigen Wegbereiter für Zwangssterilisierungen von „Erbkranken“ in Haft zu nehmen (164 ff.). Zudem übertreibt *Blasius* die Bedeutung des Preußischen Staatsrats, in den *Schmitt* berufen worden war. Dieses im Juli 1933 vom preußischen Ministerpräsidenten und Innenminister *Göring* installierte Gremium bestand neben dem Ministerpräsidenten selbst, den Staatssekretären und höheren SA- und SS-Führern aus gesellschaftlichen Repräsentanten und Honoratioren wie zum Beispiel Bischof *Berning*, Reichsbischof *Müller*, *Gustaf Gründgens* und *Wilhelm Furtwängler*. Es war eher eine Art Ständesenat und Reminiszenz an das preußische Herrenhaus und trat in den drei Jahren zwischen seiner Gründung und seiner Entfunktionalisierung im Jahre 1936 nur etwa zehnmal zusammen. Von großem legislativem Einfluß kann, jedenfalls auf Reichsebene, nicht die Rede sein. Sollte die Wirkung *Schmitts* auf seine Leser bzw. Zuhörer die „zentrale historische Frage“ (121) sein, so ist es *Blasius* nicht gelungen, den Zurechnungszusammenhang herzustellen, der erforderlich wäre, um *Schmitt* vollständig zu diskreditieren.

Die Frage der „geistigen“ Täterschaft behandelt ausführlich das Buch **Carl Schmitt: Antworten in Nürnberg, hrsg. und kommentiert von Helmut Quaritsch, Berlin: Duncker&Humblot, 2000, 153 S.** *Schmitt* war 1945/46 über 13 Monate lang in Berlin inhaftiert und verhört worden, um bald darauf, am 19. März 1947, abermals verhaftet zu werden. Als „possible defendant“ wurde er nach Nürnberg gebracht und dort fünf Wochen in Einzelhaft genommen. Der stellvertretende US-Ankläger *Robert W. Kempner* verhörte ihn dreimal und ließ ihn drei Stellungnahmen verfassen, die *Schmitt* um eine vierte ergänzte, in der er der Frage nachging, warum die deutschen Staatssekretäre *Hitler* gefolgt sind. Man warf ihm neben der theoretischen Untermauerung der Hitlerschen Großraumpolitik die Teilnahme an der Vorbereitung eines „Angriffskrieges“ und der damit verbundenen Straftaten vor. Bekanntlich war und ist der Angriffskrieg zwar verboten, aber kein im (gesetzten) Völkerstrafrecht normiertes Delikt.<sup>11</sup> Schon das IMT hatte in seinem Urteil im Hauptkriegsverbrecherprozeß vom 30.

September/1. Oktober 1946 eine „wie auch immer geartete ‚intellektuelle Urheberschaft‘ ... nicht als zureichenden Strafgrund für die Teilnahme am Verbrechen gegen den Frieden“ angesehen (19). Insofern kann *Quaritsch* schlüssig darlegen, daß eine Verurteilung *Schmitts* – auch aus Sicht *Klempners* – von vorneherein ausgeschlossen war. Damit widerspricht er den späteren Erinnerungen *Klempners*, wonach dieser *Schmitt* habe anklagen wollen. *Klempner* habe ihn vielmehr deshalb (ungerechtfertigt) in Untersuchungshaft belassen, weil er ihn als kostenfreien Sachgutachter der Anklage für den Nürnberger Prozeß Nr. 11, den sogenannten „Wilhelmstraßen-Prozeß“ gegen *Ernst von Weizsäckers* Auswärtiges Amt<sup>12</sup>, gebrauchen wollte. Schließlich wurde *Schmitt* am 6. Mai 1947 förmlich aus der Haft entlassen und in den Stand eines „voluntary witness“ versetzt. Nach zwei dem Weizsäcker-Prozeß vorgeschalteten Vernehmungen als Zeuge – vor Gericht mußte er später nicht aussagen – konnte er schließlich am 19. oder 20. Mai 1947 Nürnberg verlassen. Er ging, wie er *Kempner* gesagt haben soll, „in die Sicherheit des Schweigens“ (40 ff.). Im übrigen vermag *Quaritsch Kempners* variantenreiche Erinnerungen an die Nürnberger Ereignisse als widersprüchlich, lückenhaft und in weiten Teilen unglaubwürdig darzulegen. Ihr tatsächlicher Ablauf kann nicht mehr ganz rekonstruiert werden. Um so wertvoller, daß *Quaritsch* die größten Verzeichnungen beseitigen konnte. Die Verhörprotokolle und Stellungnahmen *Schmitts* sind im zweiten Teil des Buches abgedruckt und adnotiert, im dritten Teil zudem sachkundig kommentiert. Was *Schmitt* unter widrigen Haftbedingungen, ohne Bibliothek, über das NS-Regime und sein Öffentliches „Recht“ zu Papier gebracht hat, ist allemal aufschlußreich. Und wer *Schmitt* von „Nürnberg“ her beurteilen will, kommt an *Quaritsch*’ zeit- und rechtsge-schichtlichen Klarstellungen nicht mehr vorbei.

2. Briefe sind keine literarische Gattung, noch weniger ein Medium wissenschaftlicher Betätigung. Sie lassen aber Rückschlüsse zu auf die Persönlichkeit des Briefschreibers und auf die Situation, in der er steht. *Carl Schmitt* war bis ins hohe Alter ein eifriger, schnell reagierender und – vor allem – prompte Antworten erwartender „Meister der Epistolographie“ (*Helmut Quaritsch*). Um Privates und Tagespolitik ging es dabei weniger. Recht, Literatur, Kunst, Geschichte, Mythologie und Theologie – das waren die Themenkreise. Im Zuge der einsetzenden Historisierung *Schmitts* ist seit den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts mit der Herausgabe einiger Briefschaften begonnen worden. Unter den Briefwechseln mit befreundeten Schriftstellern ist derjenige mit *Ernst Jünger*<sup>13</sup> sicherlich der bedeutendste. Während *Schmitt* und *Jünger* nach Jahrzehnten gegenseitigen Austausches und acht Jahre (1960 bis 1968) dauernder Funkstille am Ende wieder zusammenfanden, nahm *Schmitts* Kontakt zu *Hugo Ball* (1886 bis 1927) einen weniger glücklichen Ausgang. Im Frühjahr 1919 hatten sie einander in München kennengelernt. Im Juli 1923 schickte *Schmitt* seinen Essay „Römischer Katholizismus und politische Form“ an *Ball*. Dieser veröffentlichte im Juni 1924 den euphorischen „Hochland“-Aufsatz „Carl Schmitts Politische Theologie“. *Schmitt* besuchte *Ball* für mehrere Wochen am Luganer See, und es entwickelte sich ein Briefwechsel, der, wie ihr kaum begonnener Dialog, Anfang 1925 abrupt abriß. *Ball* vermutete hinter dem Verriß seines Buches „Die Folgen

der Reformation“ (1924)<sup>14</sup> durch *Waldemar Gurian* (1902 bis 1954) ein Auftragswerk von dessen akademischem Lehrer *Schmitt*. Die genauen Umstände des Zerwürfnisses liegen heute noch im Dunkeln.<sup>15</sup> *Balls* Briefe an *Schmitt*<sup>16</sup> sind in der bibliophilen wissenschaftlichen Gesamtausgabe seiner Schriften abgedruckt: **Hugo Ball: Sämtliche Werke und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung zu Darmstadt in Zusammenarbeit mit der Hugo-Ball-Gesellschaft, Pirmasens: Briefe 1904-1927. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Schaub und Ernst Teubner (3 Bände, 1816 S.), Band 10.2: 1924-1927, Göttingen: Wallstein, 2003, 482 S.**

Eine Reihe von Briefen und Briefwechseln enthält auch der voluminöse Band **Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts, Bd. VII, herausgegeben von Piet Tommissen, Berlin: Duncker & Humblot, 2001, 418 S.** Hervorzuheben ist der von *Christian Tilitzki* adnotierte „lockere Briefkontakt“ *Schmitts* mit *Margret Boveri*<sup>17</sup>, die *Tilitzki* wohl zu Recht als „die bedeutendste deutschsprachige Journalistin des 20. Jahrhunderts“ (281) vorstellt. Dabei ist es weniger der Inhalt der zwischen 1950 und 1965 geführten Korrespondenz – gegenseitiges Zuschicken von Publikationen, Hinweise auf Literatur, Austausch politischer Ansichten entlang Schmittscher Schlüsselbegriffe –, der Aufmerksamkeit verdient, als die Tatsache an sich, daß eine emanzipierte, linksliberal sozialisierte, „weltoffene“ Frau wie die *Boveri* sich zu *Schmitt* und anderen „Finstertingen“ vom Schlage *Jüngers*, *Mohlers*, *Benns* usw. intellektuell hingezogen fühlte; ein Phänomen, das sich mit *Alexandre Kojève*, *Jacob Taubes* und anderen Linksintellektuellen gegenüber *Schmitt* wiederholte. Nicht selten war es die gemeinsame Frontstellung gegen Dritte, die für die nötige Schnittmenge sorgte. Im Falle der *Boveri* boten sich die – der Auslandskorrespondentin aus eigener Erfahrung bekannten<sup>18</sup> – USA mit ihrem universalistischen „humanity“-Pathos und ihrem „reeducation“-Programm an. *Tilitzki* nennt allerdings auch den entscheidenden Unterschied (288): Während *Jünger* und *Schmitt* den Universalismus als „Signatur des Zeitalters“ seismographisch registrierten und analysierten, suchte die *Willy-Brandt*-Bewunderin nach echten politischen, und zwar nationalistischen Gegenentwürfen. Das Glanzstück dieses *Schmittiana*-Bandes bildet der Kommentar (219-275), den der Römischrechtler *Álvaro d’Ors* (1915 bis 2004) zu *Schmitts* „Glossarium“<sup>19</sup> verfaßt hat. Was ursprünglich als private „plática con el autor“ gedacht, 1992 zuerst in italienischer Übersetzung und 1996 im spanischen Original erschienen war, liegt nun erstmals auf deutsch vor.

*D’Ors* zeigt, wie *Carl Schmitt* am fruchtbarsten zu „knacken“ ist: nicht via Moralisierung und Dämonisierung, sondern durch Umkehrung der Waffen. Gegen den Orkan des d’Orsschen carlistischen Radikalkatholizismus weht *Schmitts* „katholische Verschärfung“<sup>20</sup> fast wie ein laues säkulares Lüftchen. Der Spanier hatte den Sauerländer über seinen Vater, den Philosophen *Eugenio d’Ors* (1881 bis 1954), kennengelernt. Auf dieser freundschaftlichen Basis unterzieht er *Schmitts* Schlüsselthemen (Raum und Zeit, Utopie, *Donoso Cortés*, Staat, Leviathan/Behemoth, auctoritas/potestas, Legalität/Legitimität, gerechter Krieg etc.) einer fundamentalen naturrechtlichen Kritik. Dem deutschen Durchschnitjuristen von heute werden dabei rechtsgeschichtliche und -philosophische Standpunkte zugemutet, von denen

er während des Studiums kaum je gehört haben dürfte. Es liegt auf der Hand, daß beispielsweise die Ablehnung der Figur des Rechtssubjekts und folglich des subjektiven Rechts – der „Träger von Rechten“ erinnert *d’Ors* (263) an den einstmaligen *portador del equipaje* (Gepäckträger) – als protestantisch-deutsche Erfindung irritieren muß. Der Text des selbsterklärten „Prä-Modernen“ (231. 261) ignoriert eherne Gesetze der *juridico-political correctness*.

Indes, als skurrilen Sonderling läßt sich *d’Ors* nicht abtun. Sein „Römisches Privatrecht“ (1960) und seine „Einführung in das Studium des Rechts“ (1963) sind in Spanien mehrfach aufgelegte Standardwerke geworden. Leider sind nur wenige Aufsätze des Gelehrten ins Deutsche übersetzt. Den Einstieg in sein umfangreiches, in kritischer Auseinandersetzung mit *Carl Schmitt* entwickeltes Werk erleichtert nun **Montserrat Herrero (Hrsg.): Carl Schmitt und Álvaro d’Ors. Briefwechsel, Berlin: Duncker & Humblot, 2004, 352 S.** In ihrer anspruchsvollen Einführung (13-56) erläutert die Herausgeberin den Denkansatz und die mitunter eigenwillige Begriffswelt *d’Ors*, indem sie diese von *Carl Schmitts* Denken abgrenzt. Wie bereits in ihrer Dissertation<sup>21</sup> betont sie die große Bedeutung, den der Begriff des Nomos bei *Schmitt*, aber auch bei *d’Ors*, einnimmt. Während Nomos für *Schmitt* ein (völker-)rechtliche Arrangements vorprägendes, grundlegendes Verteilungsprinzip der Erdoberfläche ist, das auf der Land- und Raumnahme der Völker beruht und dem Menschen eine ursprüngliche Beziehung zu den Elementen Erde, Meer und Luft verleiht, sieht *d’Ors* im Nomos den Ursprung aller Institutionen in einem metahistorischen Sinne. Für *Schmitt* ist der Raum immer auch Substrat des Rechts und Raum unter anderen, so daß die Macht auf die Reichweite eines Raumes begrenzt bleibt. Für *d’Ors* gibt es nur einen Raum, und zwar als den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung und das Maß der Ohnmacht. Zwar stimmen beide Rechtslehrer in der Überwindung der Staatsidee und folglich auch in der Ablehnung eines Weltsuperstaates überein, ihre Begründungen sind aber entgegengesetzt. *Schmitt* denkt von der territorialen *polis* her. Diese konstituiert Gesellschaft (und nicht umgekehrt). Jede Raumnahme ist eminent politisch, weil sie Macht setzt und zugleich begrenzt. Eine Weltordnung, die diesen Namen verdient, beruht auf der wechselseitigen Anerkennung der Machtgrenzen. Bedroht wird sie durch universalistische Grenzverwischungen, die interventionistische, expansionistische und imperialistische Praktiken mittels irenischer Rhetorik zu legitimieren versuchen. Zu Recht weist *Herrero* darauf hin, daß *Schmitts* Theorie einer völkerrechtlichen Großraumordnung<sup>22</sup> „jenseits dessen [liegt], was in den 30er und 40er Jahren in Deutschland *Lebensraum* bedeutete“ (27).<sup>23</sup> In einer trotz 1989 ff. ideologisch aufgeladenen Zeit, in der selbst die EU vor dem Verdacht, „faschistischer“ Großraum zu sein, bewahrt werden muß<sup>24</sup>, wird sich diese Differenzierung kaum durchsetzen können.

Im Unterschied zu *Schmitt* geht *d’Ors* von der personalen *civitas* aus. Sein Konzept ist, wie *Herrero* ausführt, „eher ‚sozietaaristisch‘“ zu nennen. Für ihn beruht die globale Ordnung auf einer nach dem Subsidiaritätsprinzip „von unten nach oben“ geregelten Hierarchie der menschlichen Gruppierungen und Institutionen. Das Politische steht nicht am Anfang sondern erst am Ende des sozialen Gefüges. Die Pluriversalität der Raumordnung wird gesichert durch die naturrechtlich gegebene

Möglichkeit, die politische Gemeinschaft zu wechseln (27 f.). An der Weggabe-  
lung zum „Nomos der Welt“ nimmt der Romanist den Weg des Zivilrechts, wäh-  
rend der Staatsrechtler auf das Völkerrecht setzt. Diese unterschiedlichen Perspek-  
tiven prägen den gesamten Briefwechsel und machen ihn zur spannenden Lektüre.  
Einziges Wermutstropfen: Das Buch enthält eine Fülle von Übertragungs- und  
Druckfehlern; zudem sind der Kommentatorin ein paar handfeste Irrtümer unter-  
laufen.

Dem „privaten“ *Carl Schmitt* als Internatsschüler, Student und jungem Wissen-  
schaftler begegnet man in dem schön aufbereiteten Band **Carl Schmitt. Brief-  
schaften an seine Schwester Auguste 1905 bis 1913. Herausgegeben von Ernst  
Hüsmert, Berlin: Akademie Verlag, 2000, 214 S.** *Hüsmert* (Jahrgang 1928), ein  
Freund der Familie in der Plettenberger Nachbarschaft, hat darin 87 zum Teil kuri-  
os-humoristische, die geistige Brillanz des Rechtslehrers vorwegnehmende Briefe  
und Postkarten zumeist familiären Inhalts zusammengestellt. Wer war eigentlich  
der Mensch, dessen Sphinxartigkeit so oft deklamiert wird? Die Jugendbriefe ge-  
ben wichtige Einblicke.

3. Ein neues Stadium der Beschäftigung mit *Schmitt* wird mit der Edition der Ta-  
gebücher eingeleitet. *Schmitt* hat im Widerspruch zu seiner erklärten Abneigung  
gegenüber Tagebuchschrift<sup>25</sup> eine Reihe von Diarien hinterlassen. Ein erster  
Band ist bereits erschienen<sup>26</sup>: **Carl Schmitt: Tagebücher vom Oktober 1912 bis  
Februar 1915. Herausgegeben von Ernst Hüsmert, Berlin: Akademie Verlag,  
2003. 431 S.** Diese Tagebücher sind ein teilweise erschütterndes Zeugnis vom  
Beginn der wissenschaftlichen Karriere eines Hochbegabten am Ende des Wilhel-  
minismus, deren Ausgangsbedingungen für den nach Stand, Herkunft und Konfes-  
sion Benachteiligten denkbar ungünstig waren. Ungeschminkt geben sie Einsicht  
in die äußeren wie inneren Existenzkämpfe und geistigen Auseinandersetzungen  
auf der Suche nach Identität, Ansehen und Auskommen. Da *Schmitts* Notate priva-  
ter Natur sind, ist ihre Publikation eine heikle Angelegenheit. *Schmitt* neigt näm-  
lich zur Selbstentblößung, zur schonungslosen, beinahe selbstzerstörerischen Ana-  
lyse seiner kraß wechselnden Befindlichkeiten. Dem katholischen Glauben seiner  
Kindheit ist er entfremdet; er neigt zur gnostisch-dualistischen Weltanschauung.  
Die Liaison mit „Cari“, einer, wie sich später herausstellen wird, Hochstaplerin,  
mündet in einer zum Scheitern verurteilten Ehe. *Schmitt* scheint Mitte zwanzig am  
Ende seiner Kräfte zu sein. In der letzten Tagebuchaufzeichnung vom 19. Februar  
1915 heißt es: „Ich bin müde und traurig, sehnsüchtig und schwer. Wer hilft mir?  
Lieber Gott. Währenddessen sterben Tausende Menschen. Dachte oft sehnsüchtig  
an meinen Bruder Jup, der im Schützengraben liegt. Wäre doch erst alles zu Ende.“  
Die Tagebücher bringen den Menschen *Carl Schmitt* näher und geben neue Rätsel  
auf.

### III. Methodik, ideengeschichtliche und zeitdiagnostische Verortung

1. *Schmitts* Begriffsbildung, die mehr ein Finden als ein Definieren, eher ein  
Schauen und Assoziieren denn ein Abstrahieren und Deduzieren war, ist bereits  
kritisch beleuchtet worden.<sup>27</sup> 1968 bekennt er: „Mein ‚Lernen‘ vollzieht sich auf

dem Weg der Entdeckung von Mythen“.<sup>28</sup> Die Tatsache, daß *Schmitt* von der politischen Funktion des Mythos, auch und gerade in der Moderne, fasziniert war, hat zu der Fehleinschätzung verleitet, er habe selber „im Tarnkleid der Wissenschaft“ einen politisch-theologischen Mythos geschaffen.<sup>29</sup> Wenn ihm an einem neuen Mythos gelegen war, dann an seinem Anspruch, der „letzte Vertreter“ des *ius publicum Europaeum* zu sein. „Ich bin heute [...] der einzige Rechtslehrer auf dieser Erde, der das Problem des gerechten Krieges, einschließlich leider des Bürgerkrieges, in allen seinen Tiefen und Gründen erfaßt und erfahrend hat.“<sup>30</sup> Die Suche nach den Anfängen und Grundlagen führt den Staatsrechtler immer wieder in die Geschichte der Antike und zu den klassischen Mythen. Diesem Aspekt seines Werkes widmet sich die Altphilologin **Annette Rink: Das Schwert im Myrtenzweig. Antikenrezeption bei Carl Schmitt, Wien/Leipzig: Karolinger, 2000, 189 S.** In einem nach platonischem Vorbild fingierten Dialog suchen „Annette“ und „Friederike“ bei Tee, Tabakpfeifchen und Schneewittchenkuchen (!) nach den „übergreifende(n) Werkstrukturen“ (20) bei *Schmitt*. Ihr Interesse gilt dem „Römer“ und Antikenfreund, der zahlreiche Zitate aus Epen, Gedichten, Geschichtswerken und politischen Schriften des Altertums verarbeitet hat. *Schmitt* konnte damit beeindrucken und seinen Argumenten stärkeres Gewicht, ja den Glanz des Evidenten verleihen. *Rink* sieht sich die Referenzstellen genauer an. Was sie zu Tage fördert, ist beachtlich: *Schmitt* hat die Texte häufig verkürzt, montiert, gefiltert, zu seinen Zwecken umgedeutet. Unvereinbares wurde miteinander verbunden, Zusammengehöriges auseinandergerissen. Zeugen werden aufgerufen, die bei näherem Hinsehen das Gegenteil vertreten. Die von ihm behauptete sachliche „Einheit von Ordnung und Ortung“ im antiken Nomos-Begriff steht nach einer kritischen Überprüfung der Verweistellen bei *Homer*, *Aristoteles* und *Pindar* (107-115) auf wackeligen Füßen. Neben der „ursprungsmythisch(en)“ (39) Absicherung seiner Schlüsselbegriffe ging es *Schmitt* nach 1945 auch um Selbststilisierung. Im Subtext seiner Schriften findet die Philologin eine Vielzahl sogenannter Gnome, die *Schmitts* Selbstverständnis als „Prophet und Weltdeuter“ (10) untermauern und seine Rolle im NS-Staat rechtfertigen sollen. *Schmitt* vergleicht sich mit *Platon*, der „als Mitarbeiter der Syrakuser Tyrannen ... lehrte, daß man sogar dem Feinde einen guten Rat nicht verweigern dürfe“ (66), mit dem Schlimmeres verhütenden *Seneca* (68 ff.), dem „Kaiser-Freund“ und „Hof-Theologen“ *Eusebios von Caesarea* (73 ff.), mit dem angeblichen Nomos-Erkenner *Odysseus* (99 ff.), auch mit *Philoktet* (65 f.). Da er sich – anders als *Seneca* und, in der geschichtlichen Parallele, sein Freund *Wilhelm Ahlmann*<sup>31</sup> – nicht zum Suizid entschließen kann<sup>32</sup>, spielt *Carl Schmitt* „in seinen ‚Helden‘ das andere Leben, die anderen Möglichkeiten durch“ (73). *Rink* hat recht, wenn sie die mythologischen Bezüge als „Masken zur Selbstreflexion“ (157) bezeichnet. In dieser Hinsicht war sie klug beraten, *Nicolaus Sombarts* frühen Hinweisen<sup>33</sup> nachzugehen. Daß sie aber dessen später ersonnene Matriarchats- und Kastrationstheoreme<sup>34</sup> ungeprüft übernimmt (28. 52 f. 67. 71. 86. 72. 82. 104. 140 ff.) und *Schmitts* Doppelbödigkeit mit einer feministischen „Sexualtheorie zu Carl Schmitt“ (68ff.) zu lösen versucht, enttäuscht dagegen. Zieht man diese Sackgassen und manches flapsig-anachronistische

Werturteil<sup>35</sup> ab, bleibt *Rinks* Arbeit *summa summarum* eine hochinteressante kleine Studie.

2. An philologischen Feinheiten hat **Raphael Gross** kein Interesse. Ihm geht es um *Schmitts* Arcanum. Mit Nachdruck verfiucht er in seiner Essener Dissertation **Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre, Frankfurt/ Main: Suhrkamp, 2000. 442 S.** eine Kontinuitätsthese eigener Art. Ihm ist weniger daran gelegen, *Schmitts* Umschwenken auf die neuen Machthaber als logische Folge eines – auch für *Gross* feststehenden – „antidemokratischen“ Denkens darzustellen. Vielmehr will der Verfasser den ideologischen Kern des Gesamtwerks herauschälen. Zu diesem Zweck untersucht *Gross* in drei begriffs- und ideengeschichtlich angelegten Kapiteln die Entstehung des französischen wie des deutschen politischen Katholizismus, die Frage der Judenemanzipation und ihre Beantwortung durch die Junghegelianer, *Hans Kelsens* Rechtspositivismus sowie die heilsgeschichtliche Bedeutung der Juden im Neuen Testament. Die dabei behandelten Ideen und Begriffe versteht *Gross* als „Vorgeschichte“ und „sozio-historischen Hintergrund“ (27) der Haltung *Schmitts*. Der ideologische Kern seiner Schriften bestehe im tiefsitzenden Ressentiment, ja „obsessiven Haß“ (72) gegen „die Juden“, der ab 1933 in ein offen antisemitisches „Engagement“ umgeschlagen sei. Bis lang hatten *Schmitts* jüdenfeindliche Äußerungen, insbesondere auf der Tagung „Das Judentum in der Rechtswissenschaft“ (1936)<sup>36</sup>, primär als opportunistische Kniefälle eines selbst in die Schußlinie Geratenen<sup>37</sup> gegolten. Als schlagenden Gegenbeweis führt *Gross* (32. 312. 366) das „Glossarium“ und hier den Eintrag vom 25. September 1947 an, wo es heißt: „Denn die Juden bleiben immer Juden. Während der Kommunist sich bessern und ändern kann. Das hat nichts mit nordischer Rasse usw. zu tun. Gerade der assimilierte Jude ist der wahre Feind.“<sup>38</sup> Es hat gar keinen Zweck, die Parole [sic!] der Weisen von Zion als falsch zu beweisen.“ Da *Gross* zugeben muß, daß *Schmitt* „vor 1933 in seinen Schriften keine Bemerkungen über die Judenfrage machte“, schlägt er eine gegenüber der Opportunismusthese „einfachere und wahrscheinlichere Erklärung für *Schmitts* Verhalten“ vor: „Sich in der Weimarer Republik in seiner Position öffentlich antisemitisch zu äußern wäre einfach unklug gewesen. *Grobe* antisemitische Bemerkungen waren nicht erst nach 1945 in breiten Kreisen des deutschen Katholizismus ... ein Tabu“<sup>39</sup> (33). Abgesehen davon, daß sich *Gross* widerspricht, indem er sonst nicht müde wird, Antisemitismus als ein dem (deutschen) Katholizismus inhärentes Moment zu bezeichnen<sup>40</sup>, macht die Schlichtheit einer solchen Beweisführung in einer Doktorarbeit doch staunen. Indes, sie hat System. Da *Gross* mehrfach eingestehen muß, daß Antisemitismus bei *Schmitt* „explizit“ gar nicht vorkommt, sei dieser eben „implizit“, „latent“ (150), analog (179) oder „strukturell“ (312) vorhanden. Jede kritische Äußerung – und sei es eine unveröffentlichte Notiz – über einen Autor, den nicht selten erst *Gross* als „jüdischen“ charakterisiert, erscheint dem Verfasser *per se* als antisemitisch. Und wenn „diffamierende Ansichten von *Schmitt* selber nicht als antisemitisch verstanden wurden“, dann unterstreiche gerade dies seine „jüdenfeindliche Grundhaltung“ (37). Folgt man dieser Argumentation, ergibt sich für *Schmitts* Antisemitismus folgendes Verlaufsschema: vor 1933 „implizit“, 1933-



45 „explizit“, nach 1945 „verschlüsselt“ (32 f. 306 f.). *Schmitts* mehr als 70 Jahre umfassende verfassungs-, völkerrechtliche und politikwissenschaftliche Publikationstätigkeit bezweckt aus diesem Blickwinkel nur das eine: „den Juden“ als „den Feind“ darzutun. Von da ist es ein letzter, kleiner Schritt, *Schmitt* wortspielerisch eine „buchstäbliche Eliminierung“ von Juden (72) anzudichten und, obgleich aus Untersuchungshaft entlassen, in die Nähe von Inquisition, Folter (176 f.) und „NS-Verbrecher(n)“ (335) zu rücken.

Dabei löst sich *Grossens* wichtigster Beleg in Luft auf: Das Wort vom sich gleichbleibenden, assimilierten Juden als dem „wahren Feind“ stammt nämlich gar nicht von dem Staatsrechtler. Es handelt sich um ein ungenaues Exzerpt aus dem von *Schmitt* erwähnten Buch „The End of Economic Man – A Study of the New Totalitarianism“<sup>41</sup> von *Peter F. Drucker*. Es fällt auf: Immer wenn er aus den spärlich fließenden Quellen besonders weitreichende, *Schmitt* belastende Schlussfolgerungen zieht, flüchtet sich *Gross* (z. B. 32. 34. 37. 39. 40. 41. 48 ff. 54. 58. 67. 72. 84 Anm. 174. 126 f. 240 Anm. 183. 271. 312. 324 f. 382) in den Potentialis („erscheint“, „vielleicht“, „wahrscheinlich“, „scheint mir“, „wohl“, „läßt sich verstehen“, „kann“) oder in Behauptungen gesicherter Erkenntnis („kein Zweifel“, „es genügt bereits, darauf hinzuweisen“, „offensichtlich“).<sup>42</sup> Schon deshalb kann die Arbeit trotz gelegentlich wertvoller Ausführungen, beispielsweise zu *Bruno Bauer*, und durchaus zutreffender Beobachtungen nicht überzeugen.

Um *Schmitts* problematisches Verhältnis zu Juden darzulegen, hätte es dieser ausufernden Studie nicht bedurft. Die Methode freien Suggestierens und Assoziierens<sup>43</sup> schadet dem Ernst der Fragestellung. Nimmt man den unreflektierten Dilettantismus auf fremdem, insbesondere theologischem Gebiet hinzu, das Nachbeten (vulgär-)psychoanalytischer Theorien vom Schlage *Sombarts* und die rührende Pflege liberaler Vorurteile, wonach etwa Religion nichts weiter als „soziale Ideologie“ (250) sei, dann war *Grossens* – an sich begrüßenswerter – Versuch einer systematischen Untersuchung (17) des Themas „Carl Schmitt und die Juden“ zum Scheitern verurteilt.

3. Seit den neunziger Jahren des zurückliegenden Jahrhunderts mehren sich die Stimmen, die den tragenden Grund des wissenschaftlichen Werks *Carl Schmitts* in der politischen Theologie sehen. Eine fachtheologische Debatte ist daraus nicht entstanden. Aus der Schule der sogenannten Neuen Politischen Theologie um *Johann Baptist Metz* ist nun ein so verstandener Beitrag geliefert worden: **Jürgen Manemann: Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothismus (= Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd. 61), Münster: Aschendorff Verlag, 2002, 399 S.** Wollte *Gross* den ideologischen Kern freilegen, geht es in *Manemanns* Habilitationsschrift um den „Zeitkern“ (5).<sup>44</sup> Fundamentaltheologie Metz'scher Prägung „begreift ‚ihr Geschäft‘ im wesentlichen als Zeitdiagnose“. Sie traut sich nicht weniger zu als die „kritische Enthüllung dessen, was ist“ (3). Angesichts der ubiquitären Rezeption des Staatsrechtlers stellt sich *Manemann* die Frage, worin die bleibende „Versuchung Carl Schmitts“ (*Friedrich Balke*) liege. Als Erklärungsansatz dient ihm das Wendjahr 1989. Da Modernisierung reflexiv geworden sei und ihre Grundannahmen zerstört seien, ersteh aus den Trümmern des Ostblocks eine Renaissance des

Politischen, die laut *Ulrich Beck* „in gespenstischer Weise *Carl Schmitt* zu bestätigen“ scheine. Die *Francis Fukuyamas* These vom „Ende der Geschichte“ widerlegende Repolitisierung macht *Manemann* am angeblichen Erstarken der „Neuen Rechten“ fest. Diese nutze die Auflösung des politischen Koordinatensystems und initiiere einen neuen Kulturkampf. Allen neurechten Strömungen sei die „Politik der Exklusion“ (35) aus einem „anti-universalistischen Affekt“ (42) gemeinsam. Deren „Cheftheoretiker“ sei *Carl Schmitt*. *Manemann* bezieht sich, für eine „Zeitdiagnose“ merkwürdig inaktuell, auf bereits vergessene Autoren und veraltete Artikel aus der Wochenzeitung „Junge Freiheit“. Ihm entgeht, wie marginal doch der politische und kulturelle Einfluß der Rechtskonservativen tatsächlich ist.<sup>45</sup>

Was versteht der Verfasser unter „Anti-Universalismus“? Offenbar ist der Begriff mit dem des „Anti-Monotheismus“ austauschbar (vgl. 45ff.), und dieser ist anscheinend bereits dann gegeben, wenn man sich kritisch zur Hypertrophie der Menschenrechte äußert.<sup>46</sup> *Enzensbergers* Appell, den „gutmütigen Deutschen“ nicht immer mit dem moralischen Zeigefinger zu kommen, und sein Plädoyer für eine gestufte Verantwortlichkeit, wie sie spätestens seit *Thomas von Aquin*<sup>47</sup> in der Moraltheologie selbstverständlich ist, faßt *Manemann* als „Radikalisierung seines [= *Enzensbergers*; W. H. Sp.] Kampfes gegen die universale Ethik“, ja als „Frontalangriff“ auf (47).

In der spätmodernen säkularen Religionsgeschichte steige das Bedürfnis nach Remythisierung und Polytheismus. Stellvertretend für diese Tendenz werden *Hans Blumenberg*, *Odo Marquard* und *Peter Sloterdijk* angeführt. Im zentralen dritten Teil der Arbeit versucht der Verfasser nachzuweisen, daß *Schmitts* politische Theologie nur auf dem Boden des so gekennzeichneten politischen Anti-Monotheismus gedeihen konnte und angesichts der gnostischen Dauerversuchung (53ff.) attraktiv bleibt. Während sich der politische Anti-Universalismus den Ideen der „Konservativen Revolution“ verdanke (94), bildeten der „Frühfaschismus“ der *Action française* (124-132)<sup>48</sup> und die politisch gewendete Gnosis (167-201) die beiden anderen Quellen, aus denen der politische Theologe schöpfe.

Solche nicht eben originellen Thesen breitet der Verfasser ausführlich aus. Mit *Schmitts* Arbeiten und ihren zeitgeschichtlichen Bedingungen setzt er sich nur stellenweise auseinander. Wie *Gross* läßt er an der antisemitischen „Grundkonstante“ (142) des Gesamtwerks keine Zweifel aufkommen und bemüht ebenso das falsche Zitat vom „assimilierten Juden“ (141) aus *Schmitts* „Glossarium“. Überhaupt dient das „Glossarium“ als Steinbruch von Zitaten, die sich beliebig und kontextfrei mit anderen *Schmitt*-Sätzen kombinieren lassen.

*Manemanns* Hauptthese lautet, *Carl Schmitt* sei weder Katholik noch Apokalyptiker. Der mehrfache Bezug auf den bzw. das *Katechon* (vgl. 2 Thess 2,1-8) verrate *Schmitts* Freude über das Ausbleiben der Parusie. Damit scheint er des anti-apokalyptischen Affekts überführt. Mit der Idee vom vollkommenen Staat habe er die Ablösung der jüdisch-(früh)christlichen Apokalyptik durch die Institutionalisierung der Kirche und die damit einhergehende Schwächung ihres anti-gnostischen Impulses vorangetrieben. Seine Lehre sei eine „Theorie des Posthistoire, des Endes

der Geschichte von innen her“ (178). Doch ist das Gnosis? *Manemann* weiß, daß *Schmitts* „Politische Theologie“ von 1922 „keinen expliziten Dualismus zwischen Schöpfer- und Erlösergott kennt“, „eher“ gebe es eine „Gleichsetzung“ von Schöpfung und Erlösung. Dieser Gleichsetzung „könnte“ aber „im letzten eine gnostische Weltsicht zugrundeliegen“. „Wenn es sich ... bei der politischen Theologie um eine Form der Gnosis handeln sollte, dann aber um eine säkularisierte Gnosis, der das ‚ganz Andere‘ kupiert wurde“ (179). Der Ertrag solcher Wenn-dann-Überlegungen ist dürftig. Daß *Schmitt* mit der hergebrachten christlichen Soteriologie zwischen sündhaft/erlösungsbedürftig, erlöst/ nicht erlöst usw. unterscheidet<sup>49</sup>, gilt ebenso als gnostisch (182) wie die bekannte Freund-Feind-Formel. Letzte Sicherheit gibt folgendes: Gnostiker sind bekanntlich leib- und erosfeindlich. Sollte *Schmitt* seine Tochter *Anima* (1931 bis 1983) geliebt haben, was *Manemann* nicht ausschließt, „könnte“ man dennoch „versucht sein zu spekulieren, warum der ‚Katholik‘ *Schmitt* nur ein Kind hatte“ (189 Anm. 649).<sup>50</sup> *Manemann* kehrt schließlich *The-*sen hervor, die man nach jahrzehntelanger Diskussion überwunden glaubte.<sup>51</sup> Wenn er nach knapp 200 Seiten sich genötigt fühlt, „noch einmal zu betonen“, daß es ihm „nicht darum geht, *Schmitts* politische Theologie als Gnosis zu charakterisieren, sondern als eine politische Gnosis, d. h. auf ihre gnostische Grundierung hinzuweisen“ (199), dann stellt sich schon die Frage nach dem Verhältnis von Aufwand und Ertrag.

*Quid novi?* *Schmitt* habe gewollt, daß die Welt so bleibe, wie sie sei: entzweit, heillos. Deshalb katechontisches Bewahren des Status quo anstatt apokalyptischem Abbruch. Deshalb Politische Theologie nicht als Legitimation politischer Einheitsbildung auf monotheistischer Grundlage (*Erik Peterson*), auch nicht als Apokalyptik „von oben“ (*Jacob Taubes*), sondern – im Gegenteil – als „Theo-Logik“ des Anti-Universalismus, des Anti-Monotheismus und der Anti-Apokalyptik. Doch weil politische Gnosis in der (neu)politisch-theologischen Vorstellungswelt links-hegelianisch in Aktivismus und nationalsozialistische Parteinahme „umschlägt“, erweise sie sich „letzten Endes“ als „anti-katechontisch“ (200), also als ihr Gegenteil. *Schmitts* „Selbstreferentialität steigerte sich in dem Maße, in dem politische Theologie zu einer kupierten Form der Gnosis wurde. Schlußendlich kippte sie um in Selbstreferenz.“ (252) *Manemann* setzt eine biographisch-werkgeschichtliche Entwicklung voraus, die darzulegen er nicht nur schuldig geblieben ist, sondern von vorneherein methodisch ausgeschlossen hat (8). „Assoziativ und konstruierend“ (7) enthüllt man eben nicht, „was ist“, sondern was man sehen will. *Manemanns* Buch bezweckt, die Neue Politische Theologie als „die“ Theologie zu bestätigen. Es gefällt sich in ihren Sprachspielen (268-352), verwechselt ihren Selbstentwurf mit dem der biblischen Apokalyptik und merkt nicht, daß in ihm Jesus Christus keine Rolle spielt. Die Entgegensetzung von Katechontik und Apokalyptik läßt sich bibeltheologisch nicht halten. Der bzw. das *Katechon* ist selbst Teil des apokalyptischen (!) Tagmas von 2 Thess 2, 3-10, das gemäß feststehendem apokalyptischem Zeitplan (vgl. Dan 9,24-27) abläuft.<sup>52</sup> Der Katechontiker ist *per se* Apokalyptiker. Auch der „ethische“ Anspruch der apokalyptisch „angeschärften“ Theologie (275ff.) gibt zu Fragen Anlaß. Genügt es zu *behaupten*, auf der Seite der Opfer zu stehen, das Leid der anderen zu artikulieren, „gegenwärtige

Unrechtsverhältnisse“ aufdecken zu wollen usw.? Braucht es nicht – über Solidarisierungsgesten hinaus – Erkenntnis- und Beurteilungsmaßstäbe, also formale und inhaltliche Kriterien von Gerechtigkeit, wie sie eben die christliche Soziallehre formuliert<sup>53</sup>? Hätte Theologie die Aufgabe, „die freiheitliche Demokratie gegen einen möglicherweise prozedural zur Macht kommenden Fundamentalismus zu schützen“ (351), wäre sie dem Ideologieverdacht ausgesetzt. Abgesehen von der polemischen Operationalisierbarkeit des Fundamentalismusbegriffs würde Theologie gerade so auf die Affirmation des Bestehenden reduziert. Den „Motor der Kritik“ (318) muß die Neue Politische Theologie auch gegen sich selbst zum Laufen bringen. Sonst bringt sie sich um die Früchte, die, mehr als ihr recht ist, am Baum der Erkenntnis *Carl Schmitts* gewachsen sind.

#### IV. Ausblick

Der Überblick über die Schmitt-Literatur der letzten fünf Jahre läßt grundsätzlich zwei Richtungen erkennen: Einerseits werden weitere Primärquellen erschlossen und in die biographischen, werk- und zeitgeschichtlichen Kontexte eingeordnet. Die Folge dieser um Objektivität bemühten Rekonstruktionsversuche ist die fortschreitende Historisierung der Person *Carl Schmitt*, seines Wirkens und seines Werks. Andere sprechen von „Entpolitisierung“ (*Jürgen Manemann*). *Schmitt* ist zum Klassiker avanciert. Andererseits geraten die Methoden und Argumentationsmuster des Staats- und Völkerrechtlers wie auch die ideengeschichtlichen und philosophisch-theologischen Hintergründe seiner Arbeiten unter immer schärfer geschliffene Seziermesser. Bisweilen wird *Schmitt*, wenigstens zwischen den Zeilen, die Wissenschaftlichkeit abgesprochen und zum üblen Ideologen erklärt. Birgt das immer feiner werdende „Schmittisieren“ (*Piet Tommissen*) die Gefahr, Nebensächliches hervorzuholen, kann sich die Suche nach den „wahren“ Motiven *Schmitts* zu einem anachronistischen Tribunal auktorialen Bescheidwissens steigern. Als produktiver erweist sich eine Art dritter Weg, wie sie sich in manchen Aneignungen (ehemals?) linker Autoren wie zum Beispiel *Giorgio Agamben*<sup>54</sup>, *Sibylle Tönnies*<sup>55</sup> oder *Massimo Cacciari*<sup>56</sup> Bahn bricht. Sie begreifen *Schmitts* Denken als heilsamen Unruheherd, der zu einem illusionslos-kritischen Blick auf das immer komplexer erscheinende Verhältnis von Staat, Recht und Gewalt herausfordert. Er stört die Plausibilitäten pluralistischer Gemeinwesen, deren Diskurs- und Konsensseligkeit den existentiellen Ernst zu verschleiern droht, der ihren politischen Entscheidungen anhaftet. Diese können, anders als man in der Euphorie von 1989 ahnte, wieder solche zwischen Krieg und Frieden sein.

#### Anmerkungen

1) Carl-Schmitt-Bibliographie, in: Hans Barion/ Ernst Forsthoff/ Werner Weber (Hrsg.), Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag, Berlin: Duncker & Humblot, 1959, 273-330; ders., Ergänzungsliste zur Carl-Schmitt-Bibliographie vom Jahre 1959, in: Hans Barion/ Ernst-Wolfgang Böckenförde/ Ernst Forsthoff/ Werner Weber (Hrsg.), Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt, Berlin: Duncker & Humblot, 1968, Bd. 2, 739-778; ders., Zweite Fortsetzungsliste der C. S.-Bibliographie vom Jahre 1959, in: ders., Over en in zake Carl Schmitt, *Eclectica* V, 2, Brüssel 1975, 127-166; ders., [Ergänzte und überarbeitete Fassung der] Zweite[n] Fortsetzungsliste der C. S.-Bibliographie vom Jahre 1959, in: ders./ Julien

- Freund (Hrsg.), *Miroir de Carl Schmitt* (= *Revue européenne des sciences sociales-Cahiers de Vilfredo Pareto*, Bd. XVI, 44), Genève, Juli 1978, 187-238; ders., *Liste der Übersetzungen von Büchern von C. S.*, in: *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Bd. VI, hrsg. v. Piet Tommissen, Berlin: Duncker & Humblot, 1998, 282-287.
- 2) Günther Maschke, *Carl Schmitt in den Händen der Nicht-Juristen*, *Der Staat* 34 (1995) 104-129.
- 3) Campagna (255) führt als aktuelles Beispiel die US-amerikanische „Schurkenstaat“-Doktrin an.
- 4) Vgl. statt vieler Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart-Weimar: Verlag J. B. Metzler, 1994.
- 5) Eine Zusammenfassung seiner Forschungsergebnisse bietet ders., *Legalität oder Legitimität? „Preußenschlag“ und Staatsnotstand als juristische Herausforderung für Carl Schmitt in der Reichskrise der Weimarer Endzeit*, in: *Schmittiana VII* (vgl. diese Besprechung), 131-164.
- 6) Neben „Obmann“ Schmitt, der auf Betreiben von Schleichers am 22. Juli 1932 beauftragt wurde, agierten Carl Bilfinger und Erwin Jacobi als Prozeßvertreter des Reiches. Die Verhandlungen in Leipzig fanden vom 10. bis 14. und am 17. Oktober 1932 statt. Es existiert ein inoffizielles, aber zuverlässiges Stenogramm.
- 7) Vgl. Eberhard Kolb/ Wolfram Pyta, *Die Staatsnotstandsplanung unter den Regierungen Papen und Schleicher*, in: Heinrich August Winkler (Hrsg.), *Die deutsche Staatskrise 1930-1933 – Handlungsspielräume und Alternativen*, München: Oldenbourg, 1992, 155-179; Wolfram Pyta, *Konstitutionelle Demokratie statt monarchischer Restauration. Die verfassungspolitische Konzeption Schleichers in der Weimarer Staatskrise*, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 47 (1999) 417-441.
- 8) Vgl. dazu auch Lutz Berthold, *Carl Schmitt und der Notstandsplan am Ende der Weimarer Republik*, Berlin: Duncker & Humblot, 1999, 94 S. Von Schleicher lehnte die Durchführung des Staatsnotstandes ab; erst im Januar 1933 wollte er wegen der aussichtslosen Lage auf derartige Pläne zurückgreifen; vgl. ebd. sowie Seiberth, a. a. O., 254f.
- 9) Vgl. Seiberth, a. a. O., 252ff. mit Nachweisen.
- 10) Aufschlußreich sind die Zeugnisse derer, die Schmitts Vorlesungen hörten. So schildert etwa der von der extremen Linken kommende Altphilologe Gerhard Nebel, „Alles Gefühl ist leiblich“. Ein Stück Autobiographie, hrsg. v. Nicolai Riedel, Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 2003, 136f., die „seltsame Zusammensetzung des Kölner Publikums: kein Nazi, wenige Studenten, dagegen Leute aus der Stadt und vor allem fast alle linken Intellektuellen... Sehr viel Ironie, lebensgefährlich viel Ironie, eine große Distanz.“
- 11) Vgl. dazu auch Carl Schmitt, *Das internationale Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz „Nullum crimen, nulla poena sine lege“*. Hrsg., mit Anmerkungen u. einem Nachw. versehen v. Helmut Quaritsch, Berlin: Duncker & Humblot, 1994, darin Quaritsch 153-247, 212f.
- 12) Der Prozeß begann am 6. Januar 1948 und endete am 14. April 1949.
- 13) Ernst Jünger – Carl Schmitt. Briefe 1930-1983. Herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort von Helmuth Kiesel, Stuttgart: Klett-Cotta, 1999.
- 14) Erschienen am 30. Januar 1925 in der Sonntagsbeilage der Augsburger Postzeitung. Später distanzierte sich Gurian von seinem Doktorvater und polemisierte gegen ihn aus dem Schweizer Exil. Vgl. Heinz Hürten, *Waldemar Gurian. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1972.
- 15) Vgl. dazu Bernd Wacker, *Vor wenigen Jahren kam einmal ein Professor aus Bonn... Der Briefwechsel Carl Schmitt/ Hugo Ball*, in: ders. (Hrsg.), *Dionysios DADA Areopagita*.

Hugo Ball und die Kritik der Moderne, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdiand Schöningh, 1996, 207-239, 207-212.

16) Die Briefe Schmitts an Ball sind, soweit erhalten, im Beitrag von Wacker dokumentiert, vgl. ebd., 213-230.

17) Vgl. zu ihrer Vita Margret Boveri, Verzweigungen. Eine Autobiographie. Hrsg. u. mit einem Nachwort v. Uwe Johnsohn, München/Zürich: Piper, 1977; dies., Tage des Überlebens. Berlin 1945, Berlin: wjs Verlag, 2004; Heike B. Görtemaker, Ein deutsches Leben. Die Geschichte der Margret Boveri. 1900-1975, München: C. H. Beck, 2005.

18) Vgl. Margret Boveri, Amerika-Fibel für erwachsene Deutsche. Ein Versuch, Unverstandenes zu erklären, Berlin: Minerva-Verlag, 1946.

19) Carl Schmitt, Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, hrsg. v. Eberhard Freiherr von Medem, Berlin: Duncker & Humblot, 1991.

20) Carl Schmitt, Glossarium, 165 (16. Juni 1948).

21) Montserrat Herrero, El nomos y lo político: La filosofía política de Carl Schmitt, Pamplona: Eunsa, 1997.

22) Carl Schmitt, Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht (1939), 4., erw. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot, 1991.

23) Hervorhebung von Herrero.

24) Alexander Proelß, Nationalsozialistische Baupläne für das europäische Haus? John Laughland's „The Tainted Source“ vor dem Hintergrund der Großraumtheorie Carl Schmitts, forum historiae iuris, Artikel vom 12. Mai 2003, 1-28 ([www.rewi.hu-berlin.de/online/fhi/articles/0305proelss.htm](http://www.rewi.hu-berlin.de/online/fhi/articles/0305proelss.htm) [02.08.2003]).

25) Schmitt, Glossarium, 225 (10. 3. 1949).

26) Vgl. die ausführliche Besprechung von Wolfgang Hariolf Spindler, Die Tagespost vom 24. Januar 2004, 15.

27) Vgl. etwa Christian Meier, Zu Carl Schmitts Begriffsbildung – Das politische und der Nomos, in: Helmut Quaritsch (Hrsg.), Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt, Berlin: Duncker & Humblot, 1988, 537-556; Ernst-Wolfgang Böckenförde, Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts, ebd., 283-299; Ernst Vollrath, Wie ist Carl Schmitt an seinen Begriff des Politischen gekommen?, ZfP 36 (1989) 151-168; Hans-Christof Kraus, Anmerkungen zur Begriffs- und Thesenbildung bei Carl Schmitt, in: Politisches Denken, Jahrbuch 1998, 161-177.

28) Meier, a. a. O., 554.

29) Ruth Groh, Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts, Frankfurt/ Main: Suhrkamp 1998, 22.

30) Schmitt, Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47, Köln: Greven Verlag, 1950, 11-12. Dies ist nicht der einzige Satz, den Annette Rink im besprochenen Werk (29) nur unvollständig zitiert.

31) Vgl. Schmitt, Raum und Rom, in: Tymbos für Wilhelm Ahlmann. Ein Gedenkbuch, hrsg. v. seinen Freunden, Berlin: Walter de Gruyter, 1951, 244-251. Der 1895 geborene Bankier Ahlmann war in den 20. Juli 1944 verwickelt und nahm sich im selben Jahr zum Schutz seiner Familie das Leben.

32) Schmitt dachte schon vor und während des 1. Weltkriegs immer wieder an Suizid, vgl. Tagebücher 1912-1915.

33) Nicolaus Sombart, Jugend in Berlin. 1933-1943. Ein Bericht, Frankfurt/ Main: Fischer, 1987, 238-265.

34) Ders., Die deutschen Männer und ihre Feinde. Carl Schmitt – ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos, Frankfurt/ Main: Fischer, 1997.

35) Beispielsweise die Bezeichnung Pindars als „sehr konservativ“ (116).

36) Vgl. Schmitt (Hrsg.), Das Judentum in der Rechtswissenschaft. Ansprachen, Vorträge und Ergebnisse der Tagung der Reichsgruppe Hochschullehrer des NSRB am 3. und 4. Oktober 1936, Berlin o. J. (1936). Schmitts Eröffnungs- und Schlußwort als „Reichsgruppenwalter“ ebd., 14-17 und 28-34; letzteres auch in veränderter Form in: DJZ 41 (1936) Sp. 1193-1199.

37) Der katholische Senkrechtstarter Schmitt war bereits 1934 vom Amt des „Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Erziehung der NSDAP“, Alfred Rosenberg, als weltanschaulich unzuverlässig eingestuft worden. Ab Mitte 1936 griff ihn das „Schwarzen Korps“ öffentlich an, bis ihm der „Reichsrechtsführer“ Hans Frank zum 1. Januar 1937 alle hochschulamtlichen Aufgaben mit Ausnahme der Professur entzog. Vgl. die Darstellungen von Paul Noack, Carl Schmitt. Eine Biographie, Frankfurt/ Main: Propyläen, 1993, 197-207, und Andreas Koenen, Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum „Kronjuristen des Dritten Reiches“, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, 651-764.

38) Im 1. Kap. (32) verkürzt Gross das Zitat auf „die Juden als ‚der wahre Feind? und gibt (Anm. 4) fälschlicherweise Seite 45 des „Glossariums“ an.

39) Hervorhebung durch Gross.

40) Gross zitiert zustimmend Olaf Blaschkes infame Ineinsetzung von Katholizismus und Antisemitismus „auch im Hinblick auf Weimar und das Dritte Reich“ (vgl. dens., Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich, Diss. Bielefeld 1995, 269): „Die Katholiken waren antisemitisch, nicht obwohl sie Christen waren, auch nicht, weil sie bloß charakterlose Christen oder schlechte Katholiken waren. Vielmehr waren die Katholiken antisemitisch, gerade weil sie gute Katholiken sein wollten“ (32 Anm. 3). Vgl. dagegen Klaus Gotto/ Konrad Reppen (Hrsg.), Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1980; Konrad Löw, Die Schuld – Christen und Juden im Urteil der Nationalsozialisten und der Gegenwart, Gräfelfing: Resch-Verlag, 2002. Gross lehnt übrigens eine klare Differenzierung zwischen religiös begründetem „christlichem Antijudaismus“, den er durchgehend als „Antisemitismus“ qualifiziert, und sozialdarwinistischem rassistischem Antisemitismus „bereits“ deshalb ab, weil sich die Nazi-Propaganda auch religiöser Erhöhungsbegriffe (z. B. Hitler als „Instrument der Vorsehung“ usw.) bediente und selbst die NS-Gesetze Juden *nicht*, wie häufig angenommen, biologistisch-rassistisch definierte (56-59). So nimmt es nicht wunder, wenn die kirchlichen Würdenträger der „weitestgehenden Gleichgültigkeit gegenüber der Verfolgung und Vernichtung der Juden“ geziehen werden (337). Zu den ähnlichen Goldhagen-Thesen vgl. Karl-Josef Hummel, Überzogene Anklage und schwaches Plädoyer, Die Tagespost vom 10. 12. 2002; ders., Ein Kardinal marschiert nicht, FAZ vom 12. 10. 2002.

41) 1. Aufl. 1939, Neuauf. New York, 1969; vgl. Glossarium, 17 mit Anm.1.

42) Zu diesen „wissenschaftlichen“ Taschenspielertricks vgl. grundlegend Fritjof Haft, Einführung in das juristische Lernen: Unternehmen Jurastudium, 6. Aufl., Bielefeld: Gieseking, 1997.

43) Nur *ein* Beispiel: Im Vorwort zur zweiten Ausgabe (1934) der „Politischen Theologie“ (6. Aufl., 8) unterscheidet Schmitt „drei Arten rechtswissenschaftlichen Denkens“: den normativistischen, den dezisionistischen und den institutionellen Typus. Wenige Zeilen später wird der „reine Normativist“ vom „Normativist in seiner Entartung“ abgegrenzt. Während Schmitt, wieder wenige Zeilen später, unmißverständlich darlegt, daß alle „drei juristischen Denktypen sowohl in deren gesunden wie in ihren entarteten Erscheinungsformen“ auftreten, extrahiert Gross (255) – im Zusammenhang mit Kelsens Normativismus, den Schmitt laut Gross als typisch „jüdisch“ ablehnt – allein das Stichwort „Entartung“, fügt den Namen des jüdischen Rechtsgelehrten und „Vaters der Weimarer Verfassung“ Hugo

Preuß (1860 bis 1928) hinzu und stilisiert diesen neben Kelsen zum (aus Schmitts angeblicher Sicht) „wichtigsten Vertreter und Beschleuniger dieser ‚Entartung‘“. Gross weiß natürlich genau, wie auf den unbedarften Leser der Begriff „Entartung“ im Zusammenhang mit Juden wirken muß, und er verstärkt diese Wirkung durch den lapidaren Hinweis (Anm. 249), daß dieses „Wort von der ‚Entartung‘ des Rechts durch die ‚Normativisten‘“, die Schmitt gar nicht behauptet hatte, „erst im Vorwort zur Neuausgabe von 1934“, also *nach* der sogenannten Machtergreifung durch die Nationalsozialisten, stehe. Gross erfindet einfach, daß Schmitt Preuß als jüdischen „Beschleuniger“ bezeichnet habe, und unterschlägt die Tatsache, daß Schmitt am 18. Januar 1930 eine Preuß durchaus positiv würdigende Erinnerungsrede zum Tode des Weimarer Verfassungsschöpfers gehalten hat! Vgl. Schmitt, Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930; vgl. auch den Brief von Preuß an Schmitt vom 19. März 1925, in: Schmittiana III (= Eclectica. 20ste Jaargang, Nr. 84-85), hrsg. v. Piet Tommissen, Brüssel, 1991, 131f. Zur Bewertung des Verhältnisses Preuß/ Schmitt von seiten des SD vgl. Bundesarchiv Koblenz/R58/854, Bl. 5, 79.93.121.

44) Beide Autoren identifizieren wie selbstverständlich die „politische Theologie“ mit dem Gesamtwerk Schmitts.

45) Vgl. jetzt auch Dieter Stein, „Neue Rechte“. Die Geschichte eines politischen Begriffs und sein Mißbrauch durch den Verfassungsschutz, Berlin: JF-Edition, 2005; dagegen Wolfgang Gessenharter/ Thomas Pfeiffer (Hrsg.), Die Neue Rechte – eine Gefahr für die Demokratie? Wiesbaden: VS Verlag, 2004.

46) Hans Magnus Enzenberger, Aussichten auf den Bürgerkrieg, 5. Aufl., Frankfurt/ Main: Suhrkamp 1996; ders., Über die gutmütigen Deutschen, in: „Der Spiegel“ vom 14. Dezember 1998.

47) Vgl. Summa Theologiae II-II 26, 6.

48) Zwar ist dem Verfasser bekannt, daß Schmitt Charles Maurras fast gar nicht rezipiert hat, aber irgendeine „Geistesverwandtschaft“ (128) läßt sich – und sei es mit Ernst Nolte – immer herstellen.

49) Schmitt, Der Begriff des Politischen, 6. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot, 1996, 63.

50) Hingegen sind wir *nicht* versucht zu spekulieren, warum der nunmehrige Professor für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt laut Internet-Lebenslauf (gelesen am 01. 02. 2005) auch nur „ein Kind“ hat.

51) Vgl. dazu Wolfgang Hariolf Spindler, Bleibende Mißverständnisse – Carl Schmitts politisches Denken, NO 56 (2002) 423-436, 428f.

52) Vgl. Otto Betz, Der Katechon, in: ders., Jesus. Der Herr der Kirche, Aufsätze zur biblischen Theologie, Bd. II, Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr, 1990, 293-311, 299f., 308ff.

53) Vgl. auch Wolfgang Ockenfels, Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie, Bonn: IfG-Verlagsgesellschaft, 1987.

54) Giorgio Agamben, Ausnahmezustand (Homo sacer II.1), Frankfurt/ Main: Suhrkamp, 2004.

55) Sibylle Tönnies, Krieg gegen Krieg, FAZ vom 19. 11. 2003; dies., Schutz für Gehorsam, FAZ vom 24. 11. 2004.

56) Massimo Cacciari, Gewalt und Harmonie. Geo-Philosophie Europas, 2. Aufl., München: Carl Hanser, 1999.

*Mag. theol. Wolfgang Hariolf Spindler OP ist Jurist und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaft in Trier.*







