

DIE NEUE ORDNUNG

begründet von Laurentius Siemer OP
und Eberhard Welty OP

Nr. 6/2011 Dezember 65. Jahrgang

Editorial

Wolfgang Ockenfels,
Wie teuer ist uns Europa? 402

Hans Joachim Türk, Abschied vom Natur-
recht – oder Wiederkehr? 404

Peter Paul Müller-Schmid, Naturrecht und
Pluralismus bei Arthur F. Utz OP (II) 415

Astrid Meyer-Schubert, Europa und das
Christentum. Zur Aktualität des Novalis 427

Bericht und Gespräch

Matthias Gaudron, Die Religionsfreiheit des
II. Vatikanums. Antwort auf Rhonheimer 440

Martin Rhonheimer, Replik auf
P. Matthias Gaudron 448

Rita Anna Tüpper, Religiöse Symbolik und
säkularer Staat 455

Hans-Peter Raddatz, Der Papst in Deutsch-
land. Zur Rolle der Medien 462

Besprechungen 475

Herausgeber:

Institut für
Gesellschaftswissenschaften
Walberberg e.V.

Redaktion:

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

Redaktionsbeirat:

Stefan Heid
Martin Lohmann
Andreas Pittmann
Herbert B. Schmidt
Manfred Spieker
Horst Schröder

Redaktionsassistentz:

Andrea Wieland und Hildegard Schramm

Druck und Vertrieb:

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

Die Neue Ordnung erscheint alle
2 Monate

Bezug direkt vom Institut
oder durch alle Buchhandlungen
Jahresabonnement: 25,- €

Einzelheft 5,- €
zzgl. Versandkosten

ISSN 09 32 – 76 65

Bankverbindung:

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

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

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

Namentlich gekennzeichnete Artikel
geben nicht unbedingt
die Meinung der Redaktion wieder.

Nachdruck, elektronische oder photome-
chanische Vervielfältigung nur mit
Genehmigung der Redaktion

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

Editorial

Wie teuer ist uns Europa?

Christliche Politiker gehören in Europa zu einer aussterbenden Gattung. Die wenigen bekennenden Christen, die den Beruf des Politikers ergreifen, scheinen im lauten Getümmel der Machtspiele die Berufung zur Heiligkeit zu überhören. Jedenfalls gibt es nur ganz wenige Politiker, die von der Kirche seliggesprochen werden könnten. Dazu gehören vor allem *Robert Schuman* und *Alcide de Gasperi*. Weniger *Konrad Adenauer*, der war nicht nur römisch-, sondern auch rheinisch-katholisch. Diese und andere gläubige Christen haben Europa aus der Taufe gehoben. Seither ist es uns ans Herz gewachsen, es ist uns teuer. Und es kann uns ein zweifelhaftes, teures Vergnügen werden, an das die Gründungsväter gewiß nicht gedacht haben.

Anders als die heute tonangebende Politikergeneration hatten die Väter Europas noch so etwas wie ein christliches Abendland in den Knochen – und kein laizistisches Regime im Sinn. Sie bewahrten ein Erbe, das sich auf die Städte Jerusalem, Athen und Rom symbolisch-legitimatischer stützte. An diese geistigen Ursprungsorte Europas erinnerte Papst *Benedikt XVI.* bei seinem letzten Deutschlandbesuch. Er kann nichts dafür, daß kulturignorante Politiker mit diesen Städtenamen nur Konflikte, Schuldenkrisen und Chaos assoziieren.

Die Gründerväter hingegen verbanden mit Europa normative – naturrechtliche wie religiöse - Vorstellungen von friedlicher Konfliktlösung, Verantwortung und Ordnung. Sie hatten moralische und rechtliche Prinzipien im Blick und nicht bloß materielle Interessen. Sie hatten einen Staatenbund vor Augen, keinen zentralistischen Bundesstaat. Denn durch Geschichtserfahrung klug geworden, plädierten sie für eine subsidiäre, antitotalitäre politische Form. Heute tun unsere Politiker so, als müßten sie mit dem Euro zugleich ganz Europa retten. Dabei haben sie keine Ahnung mehr davon, was es mit dem Subsidiaritätsprinzip auf sich hat. Sie nehmen erhebliche Risiken und Verluste in Kauf, um die Finanzierung überschuldeter, bankrotter Staaten und Banken zu gewährleisten. Aber dieses „bailout“ ist vertraglich ausgeschlossen worden. Denn es widerspricht dem Prinzip der Verantwortung, das Haftung für Schulden impliziert.

Pacta sunt servanda, dieser selbstverständliche, alt-ehrwürdige und also naturrechtliche Grundsatz der Vertragstreue ist inzwischen ausgehebelt worden. Wie auch die allgemeine, wenn auch altmodische Erkenntnis, daß man auf Dauer nicht mehr ausgeben kann, als man einnimmt. Wenn diese simplen Grundsätze nicht mehr beachtet werden, wird der Europäischen Union die Geschäftsgrundlage entzogen. Der Legitimationsverlust trifft nicht nur die ökonomische, sondern vor allem die politische Ordnung Europas. Diese war von Anfang an vom Prinzip der Subsidiarität bestimmt. Leider hat unsere herrschende Politikerkaste auch dieses Prinzip ausgehebelt. Stattdessen wird eine mißverstandene Solidarität hochgehoben, die nicht mehr auf Gegenseitigkeit beruht.

Daran kann Europa zerbrechen. Die europäischen Rechtsbrüche wären vielleicht gerade noch hinzunehmen, um den ganz großen Bruch zu vermeiden. Aber die schleichende Minderung demokratischer Bürgerrechte ist eine verfassungsrechtliche Frage ersten Ranges. Innerhalb der Demokratie bestimmt der Souverän, das Volk, über die Verwendung dessen, was es in den Staatshaushalt einbringt. Nach unserem Grundgesetz ist es das deutsche Volk, das über seine Repräsentanten darüber zu befinden hat. Wer aber heute noch vom „deutschen Volk“ als dem Subjekt seiner Verfassung spricht, gilt schon fast als rechtsradikal.

Allerdings kann der deutsche Volkssouverän auf Teile seiner Souveränität verzichten und sie auf die europäische Ebene übertragen, ohne den Föderalismus zu verraten. Das passiert aber eher schleichend, unter der Hand, ohne die aktive Mitwirkung der Wähler. Dieses Demokratiedefizit produziert immer mehr arrogante Bürokraten, die ein feudales Eigenleben entfalten. Damit evoziert es immer mehr Europaverdrossenheit bei den Bürgern. In dem Maße aber, in dem sich die Repräsentanten von den zu Repräsentierenden entfernen, meldet sich ziviler Widerstand. Hoffentlich nicht im Sinne des Rechtsbruchs von aggressiven „Wutbürgern“, sondern als öffentliche rationale Kritik und politische Opposition.

Ein europäisches Staatsvolk gibt es freilich nicht, noch lange nicht. Das scheitert bereits an den Sprachbarrieren und Mentalitätsunterschieden. Wir müssen Europa wieder neu buchstabieren lernen, und zwar nach dem Alphabet der Subsidiarität. Auf diesem Prinzip beruht die europäische Idee: Eigenverantwortung und „Hilfe zur Selbsthilfe“. Der Kredit europäischer Solidarität wird überzogen, würde man die Subsidiarität nicht beachten. Die Demontage Europas beginnt da, wo man auf Kosten anderer ein bequemes Leben führen will. Wer nicht bereit ist, sich selber durch einen kräftigen Eigenbeitrag zu helfen, hat die Berechtigung verloren, von anderen solidarische Hilfe zu erwarten.

Als Sprengsätze erweisen sich die überzogenen Schulden und die Versuchung, sie europaweit gleichmäßig zu verteilen und durch Inflation zu verringern. All das mindert die Glaub- und Kreditwürdigkeit der europäischen Staatengemeinschaft. Für die fahrlässigen Schulden anderer eintreten zu müssen, unterminiert die Solidaritätsbereitschaft. Die Schuldenlast, die wir auch in Deutschland angehäuft haben, untergräbt die Generationensolidarität und läuft auf Diebstahl an den künftigen Generationen hinaus. Wir leben auf Kosten derer, die nicht gefragt worden sind und die wahrscheinlich gar nicht mehr bei uns geboren werden.

Leider werden schon die alten rechtlichen Verpflichtungen, auf die man sich geeinigt hatte, systematisch unterlaufen. Wie sollte da ein neuer Rechtskodex Geltungskraft erlangen? Wie sollte er überhaupt zustande kommen, wenn die moralischen Autoritäten, nämlich die christlichen Kirchen, weithin abgetaucht sind oder zunehmend verdrängt werden? Nicht einmal ein ethisches Minimum, das im europäischen Pluralismus noch die Einheit garantieren könnte, ist in Sicht. Für ethische wie rechtliche Regeln gilt, daß ihre Einhaltung kontrolliert und sanktioniert werden muß. Dazu fehlt noch der nötige Ernst. Der wird sich wohl erst im äußersten Notfall einstellen. Dann aber kennt Not kein Gebot mehr.

Wolfgang Ockenfels

Abschied vom Naturrecht – oder Wiederkehr?

Katholische Kritik am Naturrecht

Nachdem in der katholischen Theologie und Soziallehre seit dem 19. Jahrhundert das neothomistische Naturrecht als feste Bezugsgröße für ethische Einsichten und Normen etabliert war, ist in den letzten Jahrzehnten eine verwirrende Entwicklung und eine Abkehr von dieser statischen Referenzmarke zu beobachten. Der Nachfolger des bedeutenden Naturrechtslehrers *Johannes Messner*, der Wiener Theologe und Sozialwissenschaftler *Rudolf Weiler*, beklagt das so:

„Es fällt auf, daß deutsche Vertreter der Moralthologie seit den 60er Jahren Messner jedenfalls wohl gekannt haben, aber in Vertretung ihrer neuen Position auf seine wissenschaftlichen Arbeiten über die Entwicklung des Naturrechtsgedanken nicht genügend eingegangen sind. Bestenfalls wird die erste Auflage seines Naturrechts gekannt. Diese Gruppe von Moralthologen distanziert sich von Messner, weil er ein Vertreter der Neoscholastik sei.“¹ Besonders beklagt sich *Weiler* über die Veränderungen in seiner eigenen Fakultät. In einer Schrift zur Geschichte dieser Fakultät heißt es: „Wer heute von Naturrecht spricht, wird innerkirchlich von seinem Gesprächspartner unweigerlich kirchenpolitisch taxiert. Im gesellschaftlichen Diskurs wird er bzw. sie auf Verwunderung und mildes Interesse stoßen.“² Der Grund liege in der positivistischen Skepsis gegenüber allen universalen Ethikmodellen. Auch in einer anderen Veröffentlichung wird der naturrechtliche Rationalismus und die Ausklammerung der Theologie im Naturrecht kritisiert.³

Ob diese Begründungen für die gesamte internationale Ethikphilosophie und -theologie zutrifft, muß besonders mit dem Blick auf die USA bezweifelt werde, sie läßt sich auch nicht in diesem Umfang in Deutschland nachweisen. Die Kritik am Naturrecht findet sich bei zahlreichen Vertretern der katholischen Sozialethik. Der Würzburger Theologe und Volkswirt *Wilhelm Dreier* schrieb: „Von der evangelischen Sozialethik, die den verschiedenen Strömungen der evangelischen Theologie folgte, angeregt, ist die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils bereit und in der Lage, die Sozialethik als sogenannte naturrechtliche Prinzipienlehre durch eine biblisch fundierte, induktiv-erhobene theologische Aussage zu ergänzen bzw. zu ersetzen, die den jeweiligen sozialen Fragen des Menschen und der Menschheit folgt (...)“⁴ *Dreier* will eine induktiv-erhebende, empiriebezogene, im interdisziplinären Dialog aufgebaute Sozialethik, die den sozialen Wandel steuern soll – statt deduktiver Seins- und Sollensaussagen. Der einflußreiche Theologe und „Gesellschaftsethiker“, lange Zeit Leiter des Nell-Breuning-Instituts an St. Georgen in Frankfurt, *Friedhelm Hengsbach SJ*, vollzieht eine kopernikanische Wende von der Naturrechtstradition, wie er sie versteht, zu einer christlichen Gesellschaftsethik neuer Art. „Die katholische Soziallehre

wirkt, wenn die gängige Meinung maßgebend ist, wie eine Sozialmetaphysik. Sie enthält Aussagen über immer und überall vorhandene Wesensmerkmale des Menschen, etwa seine Individual- und Sozialnatur, aus denen die normativen Grundsätze der Personalität, Solidarität und Subsidiarität sowie die natürlichen Ordnungsgefüge der Familie, des Staates und des Privateigentums abgeleitet werden können. Die menschliche Vernunft wird als tauglich eingeschätzt, derartige Baugesetze der Gesellschaft unabhängig vom christlichen Glauben zu erkennen. Sie bedient sich dabei einer naturrechtlich-philosophischen Argumentationsweise.⁵ Diese menschliche Natur sei aber individualistisch, rationalistisch und biologistisch verengt. Das Ganze sei ein abgeschlossenes und verbindliches kirchliches Lehrgebäude, das dem Kirchenvolk zur Anwendung aufgegeben wird. *Hengsbach* zählt verschiedene gesellschaftliche und wissenschaftliche Einflüsse auf, welche die katholische Soziallehre verwandelt habe. Innovative Kräfte, „jenseits katholischer Soziallehre“ haben einen nicht mehr umkehrbaren Aufbruch von naturrechtlichen Lehrgebäuden zu einer induktiven Gesellschaftsethik verursacht. Nicht mehr Normen, sondern Modelle, vor allem aus dem Lebensentwurf Jesu, sind das Profil der neuen christlichen Gesellschaftsethik.⁶

Auch *Herwig Büchele*, Ordensbruder und Kollege von *Hengsbach* in Innsbruck, spricht von einer ideologischen und strukturkonservativen Erstarrung der bisherigen katholischen Soziallehre und nimmt dabei auch die lehramtlichen Dokumente davon nicht aus. „Soziallehre unter den genannten Voraussetzungen droht aus zweifachem Grund zur Ideologie zu erstarren. Zum einen gewinnt ein solches Normensystem im gesellschaftlichen Raum einen autoritären macht- und zwangsbestimmten Gesetzescharakter, der nur allzuoft etablierten Mächten zur Rechtfertigung ihrer Herrschaft dient. Zum anderen ermöglicht dieses System einer ‚toten Einheit‘ nur die Reproduktion des Gewesenen, des Gleichbleibenden, worin kein Platz für Kreativität, Überraschung und Neues ist. Wandlung von Mensch und Gesellschaftsstruktur in ein Neuwerden erhält keine Chance.“⁷ Selbstverständlich kann ein Normensystem zur Rechtfertigung ungerechter Herrschaft dienen, aber dazu bedarf es keineswegs nur eines gedanklichen Systems, auch auf andere Weise läßt sich dies rechtfertigen.

Historisch läßt sich auch das Gegenteil von *Bücheles* Behauptung erweisen. Gerade die im 19. Jahrhundert entwickelte neuscholastische Soziallehre hat sich den neuen sozialen und politischen Problemen gestellt. Der deutsche Sozialkatholizismus auf der Grundlage von naturrechtlichen Begründungen hat sich bis nach dem Zweiten Weltkrieg als innovativ bewiesen. Gegenüber Nationalsozialismus und Kommunismus zeigte er ideologiekritische Potenz. Bei all den zeitgemäßen induktiven Konzepten einer Sozialethik, die aus den biblischen Impulsen und den gesellschaftlichen Problemen gespeist werden, bleibt zu fragen, nach welchen Kriterien ethisch geurteilt werden soll. Biblische Aussagen, situationsbezogen in einem uns fremden Kontext verfaßt, bedürfen sorgfältiger Interpretation nicht zuletzt mit Hilfe der Vernunft. Nach welchen ethischen Maßstäben sollen gesellschaftliche Mißstände, erwünschte und geforderte Innovationen, Interessenkonflikte bewertet werden? Es gibt nur wenige intuitiv und konsensuell unstrittige ethische Überzeugungen, die als absolut geltend erfahren

werden. Die ablehnenden Stimmen zum Naturrecht der katholischen Soziallehre, die beliebig erweitert werden könnten, kranken alle daran, daß ein statischer, starrer, mit der Bezeichnung neuscholastisch versehener Begriff des Naturrechts unterstellt wird, statt hier zunächst eine differenzierte Sicht der unterschiedlichen Begriffe zu geben. In der „Sozialethik“ des Mainzer Sozialethikers *Ludwig Berg* von 1959 hieß es ganz einfach: „Das von Gott in den Dingen Gewollte ist ihr Natur-recht. So liegt in der Relation das Natur-recht des Sozialen. Die katholische Naturrechtslehre will nichts anderes als die Explikation der göttlichen Gerechtigkeit im sozialen Leben der Menschen sein. Deshalb haben die sozialetischen Prinzipien einen naturrechtlichen Charakter, wenn sie bis in Gottes Gerechtigkeit zurückverfolgt werden können.“⁸ Der Autor sieht daher Sozialethik als einen wesentlichen Teil der Theologie an und zeigt, „daß weder das Gefüge des Sozialen noch die Sozialprinzipien an sich verändert werden.“⁹ Diese Theologie läßt das Heil in das Soziale eingehen; dieses zu erweisen, sei die Aufgabe der Sozialethik. Eine solche Auffassung von theologischer Sozialethik wird heute wohl kaum noch vertreten: insofern ist eine Distanzierung davon verständlich, nicht aber von jeder überlieferten Form von Naturrechtsbegründung.

Historische Differenzierungen

Hilfreich sind die Ausführungen des verstorbenen Sozialethikers und Theologen *Franz Furger*. In einem geschichtlichen Rückblick greift er auf Ansätze griechischer Philosophie zurück, darunter der von den Sophisten gemachten Unterscheidung von „*physis*“ (Natur) und „*thesis*“ (Setzung durch Gesetz), die bei *Platon* und *Sokrates* aufgehoben zu sein scheint. Dagegen steht das aristotelische Verständnis, das der Relativierung des Innerweltlichen entspricht, ohne in relativistische Beliebigkeit oder Willkür zu verfallen. Bei ihm gibt es eine übergreifende Vernunfteseinsicht in die Zielsetzung von Gerechtigkeit und Gemeinwohl, ein wichtiger teleologischer Aspekt, auf den wir später zurückkommen werden. „Unter diesen Voraussetzungen erstaunt es wenig, daß die mittelalterlichen Theologen (unter ihnen mit besonders klarer Stringenz Thomas von Aquin) von diesem Ansatz her ihre Synthese christlicher Ethik zu konzipieren begannen. Trotz der genannten späteren Engführungen in ein essentialistisch-rationalistisches Naturrechtsdenken bleibt dieser Denkansatz weiter erwägenswert.“¹⁰ Im essentialistisch-rationalistisch genannten Naturrecht, das in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die katholische Moraltheologie bestimmte, kommt der kritisierte platonische Absolutheitscharakter wieder zum Vorschein, der Konkretisierungen in der irdischen Welt absolut setzte und damit auch Ungerechtigkeiten rechtfertigte.

Der historische Rückgriff könnte eines Besseren lehren. Zum einen ist es nach *Furger* erstaunlich, „daß angesichts der Herausforderung durch die neuentdeckte aristotelische Philosophie mittelalterliche Theologen wie Thomas von Aquin ihre vom christlichen Glauben her motivierte Ethik erneut dem allgemein menschlichen Kriterium der Gerechtigkeit unterstellen und dafür sogar eine im Glauben an die Erschaffung der Welt durch Gott wurzelnde, also schöpfungstheologische Begründung entwickeln. Denn der Mensch ist gerade auch in seinen geistig-

intellektuellen Vollzügen Ebenbild Gottes und vermag dank dieser Fähigkeiten in Welt und Gesellschaft wesentliche Strukturgesetzmäßigkeiten, die sogenannte ‚lex naturalis‘, zu erkennen. Insofern erkennt er zugleich, wenn auch nur abbildhaft und analog, etwas vom vorbildhaften, ewigen Plan (der ‚lex aeterna‘) Gottes für seine Schöpfung. Den irdischen Wirklichkeiten und ihrer menschlichen, gerade auch wissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnis wird damit eine Eigenständigkeit zugemessen, die zwar als solche keinesfalls absolut ist, die aber als von Gott so gewollte doch ihren eigenen Wert in sich trägt.“¹¹ Hier haben wir eine autonome und zugleich in der Begründung theonome Naturrechtslehre. „Der Mensch hat also Einsicht in sittliche Gegebenheiten und deren Anspruch auf Verbindlichkeit. In der systematischen Entfaltung dieses Anspruchs scheuen sich die scholastischen Denker dann auch nicht, die aus der stoischen Ethiktradition stammende dreifache Forderung von Gottesverehrung, Elternehrung und Gerechtigkeit als sittliche Konsequenz aus den konstitutiven Abhängigkeiten des Menschen zu ziehen und diese sittliche Grundforderung als ein unbedingt geltendes, sog. ‚primäres Naturrecht‘ zu bezeichnen. Die nur noch im Allgemeinen gültigen, die tatsächlichen Lebensumstände mitberücksichtigenden konkreteren Normen (ausdrücklich werden dafür die dekalogischen Gebote der sog. Zweiten Tafel genannt) sind diesem als ‚sekundäres Naturrecht‘ nachzuordnen.“¹² Über diese Anwendungen urteilt die praktische Vernunft („recta ratio“). Hier haben wir eine durchaus flexible, dynamische Naturrechtslehre.

Von der Variabilität der menschlichen Natur spricht *Thomas* in II-II, qu 57,2. Der Thomaskenner *Arthur F. Utz* benennt hierzu die „ungeheure Weite und Wandelbarkeit, die *Thomas* den Naturrechtsnormen zuerkennt“¹³. *Utz* macht darauf aufmerksam, daß *Thomas* einen Unterschied macht zwischen abstraktem Naturgesetz und konkretem Naturrecht; Recht ist bei *Thomas* immer konkretinhaltlich und positiv, wie auch in der Rechtswissenschaft bis heute Naturrecht verstanden wird. „*Thomas* sah zudem im Naturrecht auch durchaus etwas Bewegliches, sich mit der historischen Situation Veränderndes, und nicht jenes starre Prinzipienrecht, an das sich die Neothomisten so gerne klammern. Erst wo sich diese allgemeinen und überzeitlichen (über mehrere Epochen hin geltenden) Prinzipien mit einem konkreten, geschichtlichen, dennoch aber objektiven Sachverhalt verbinden, kommt Naturrecht zustande. Und immer spielt bei diesem Prozeß die Natur des Menschen und die Natur der Sache eine wesentliche Rolle, wobei *Thomas* aber auch hier unter ‚Natur‘ nicht nur das unveränderliche Wesen der Menschen und Dinge versteht, sondern gerade auch ihre geschichtlich wandelbare konkrete Befindlichkeit.“¹⁴

Das durch die Vernunft Erschlossene gehört zu den naturgegebenen Sachverhalten und ist Naturrecht, anders als bei den Stoikern die kosmische Natur. Zwar wird den Stoikern immer wieder der Gedanke eines Naturrechts unterschoben, da auch *Cicero* in „*De re publica*“ III,22 die Stoiker mit ihrer Naturlehre zitiert, aber *Cicero* geht ganz im aristotelischen Sinn über die materielle Natur hinaus: „Das wahre Gesetz ist die richtige Vernunft, die im Einklang steht mit der Natur, über das ganze Menschengeschlecht verbreitet, unwandelbar und unvergänglich.“ So heißt es an der angegebenen Stelle. Der Logos, der Geist ist es, der die in der

Natur vorhandenen Zweckursachen im Sinn von *Aristoteles* erkennt und zur Grundlage von Moral und Recht macht.¹⁵ Eine Fortsetzung dieses thomasischen Ansatzes leisteten die spanischen Völkerrechtstheologen des 16. Jahrhunderts, die Salmantizenser *F. de Vitoria*, *D. de Soto*, *M. Cano*, der Jesuit *G. Vasquez* in Alcalá, der den Probabilismus vertrat, u.a. Die ersteren formulierten die grundlegenden Ansprüche der Menschenrechte für die amerikanischen Indios und versuchten diese in die Gesetzgebung umzusetzen. Hier gelang es in Ansätzen, Gleichbleibendes und Konkretes miteinander zu vermitteln. Allerdings verhärteten sich diese Denkansätze in der Folgezeit. Ein weiterer Ansatz, der in der Schule des *F. Suarez* sich ausbildete, folgte dem modernen Ansatz des Rationalismus. *Furger* dazu: „Diesem Verstand mutete man eine direkte Einsicht in die Wesensstrukturen zu, anstatt daß die naturrechtlichen Forderungen aus einer aus konkreter Erfahrung erwachsenen Abwägung von Folgelasten und Voraussetzungen erwachsen. Aller Regel nach wurden damit bestehende und unter den damals gegebenen Umständen die Menschlichkeit auch oft angemessenen sichernde Funktionsanläufe voreilig, d.h. einmal mehr, in sog. naturalistischen Trugschlüssen festgeschrieben. Die rationalistische Naturrechtslehre des 18. Jahrhunderts (*S. Pufendorf*, *C. Wolff*, *H. Grotius* u.a.) ist typisch für dieses Verständnis. (...) Die Weiterentwicklung dieser Sicht in der sog. neuscholastischen Naturrechtslehre im 19. Jahrhundert, die bis in die feinste kasuistische Feststellung hinein Normierungen rechtlich begründete, ist dafür ein eindrücklicher Beleg. (...) Diesbezügliche Kritik ist unerlässlich. Kurzsichtig aber wäre es, deshalb das Anliegen als solches aufzugeben.“¹⁶ Genau dieser Kurzsichtigkeit sind die eingangs erwähnten Kritiker eines undifferenziert gesehenen Naturrechts erlegen.

Eine weitere Differenzierung über die verschiedenen historischen Befunde hinaus ist die Unterscheidung von Naturrecht als Recht und als Moral, wobei es auch eine Schnittmenge zu beachten gibt, was sich in der Wiederentdeckung des Naturrechts nach der Nazizeit und dem Zweiten Weltkrieg im Gegensatz zum bis dahin herrschenden Rechtspositivismus zeigte. Gerade der Begriff der Menschenwürde und der Menschenrechte partizipiert an beiden Sphären. Hier würde eine eingehende Analyse und Weiterführung von *Kants* Gedanken eine größere Nähe zu einem kritischen Naturrechtsdenken führen, als es bisher den Anschein hatte. *Ottfried Höffe* hat im „Staatslexikon“ der Görres-Gesellschaft nach einem ausführlichen historischen Rückblick den Begriff des „kritischen Naturrechts“ eingeführt und erläutert, den wir hier gerne übernehmen und anders verstehen als die gängige Kritik von Theologen.¹⁷ „Ein N.sdenken, das sich nicht auf eine bestimmte Tradition a priori festlegt und das vor allem die vorgebrachten Einwände berücksichtigt, ohne eine sittliche Rechts- und Staatskritik aufzugeben, kann ein ‚kritisches‘ N.sdenken im Unterschied zu einem ‚dogmatischen‘ heißen.“ Er fährt fort: „Ein sachgerechtes N. besteht deshalb nicht aus Normen, sondern aus Prinzipien, und diese haben insgesamt die Bedeutung eines Umriß- oder Grundrißwissens.“¹⁸ Dieses kritische Naturrecht rechtfertigt nach *Höffe* nicht konservative oder revolutionäre Ideologien oder Zustände, schließt auch nicht einfach von Seinsaussagen auf Sollensaussagen, dem naturalistischen Fehl-

schluß. Abgesehen von einigen unwandelbaren Grundprinzipien hängt das angewandte Naturrecht von den Bedingungen und Voraussetzungen empirischer Art so ab, daß diese nackten Befunde noch kein Sollen begründen, sondern erst in der Vermittlung mit der Vernunft Einsicht, die eine Verpflichtung erkennt. Der Moraltheologe *Josef Fuchs* SJ von der Gregoriana in Rom hat sich ausführlich mit dem Einwand des naturalistischen Fehlschlusses befaßt und auf die Bedeutung der „recta ratio“, der Vernunft zur Begründung von moralischer Geltung hingewiesen. „Naturhafte Gegebenheiten sagen das nicht aus, in ihnen läßt es sich nicht lesen; dennoch sind sie relevant für die Findung gültiger sittlicher Aussagen über konkretes innerweltliches Verhalten. Eine konkret zu realisierende Handlung ist immer komplex in dem Sinn, daß sie verschiedene mit Rücksicht auf den Menschen zu beachtende Elemente enthält. Es ist also nicht nur der menschliche Sinngehalt der vielen Elemente zu interpretieren, sondern auch und vor allem der menschliche Sinngehalt der Handlung als ganzer. (...) Es liegt also bei der interpretierenden und wertenden Vernunft, den menschlichen Gesamtsinn und -wert konkreten Handelns und somit die Beurteilung seiner sittlichen Richtigkeit vorzunehmen.“¹⁹ *Fuchs* nennt im Sinn der Tradition dieses richtige Vernunfturteil, das keinem naturalistischen Fehlschluß unterliegt, Naturrecht. Sittliche Urteile bilden fast immer einen Komplex von deskriptiven Aussagen über die Umstände und Bedingungen des einzelnen Falles und von normativen Einsichten in die „Natur“ des Menschen, deren teleologische Zielrichtung von der Vernunft erkannt werden kann. Von *Aristoteles* über *Thomas* bis auf *Johannes Messner* steht diese Zielorientierung der Menschennatur im Fokus.

Johannes Messner: Eine relecture

Es ist schlechthin unverständlich, daß der Wiener *Johannes Messner* von den deutschen Moraltheologen und Sozialethikern bei ihrer Kritik am neuscholastischen Naturrecht nicht als Korrektur an eben diesem Verständnis wahrgenommen wird. Im Eingangskapitel der 7. Auflage rechtfertigt *Messner* seine dynamische, teleologische Sicht des Naturrechts, die er mit dem Begriff der „existentiellen Zwecke“ nennt in Anlehnung an *Thomas'* „inclinationes naturales“. *Johannes Michael Schmarrer*, ein leider frühverstorbenen ausgewiesener Kenner von *Messner*, sieht dessen Ausgangspunkt der Naturrechtsbegründung: „Als eine der ganz großen Überraschungen hebt J. Messner hervor, daß die Art und Weise, nämlich die metaphysische Grundlegung im Bereich der Ethik und Rechtsphilosophie im angelsächsischen Raum nicht üblich ist. Denn das Denken dieser Sprachgruppe und dem Kulturkreis im Allgemeinen geht von der Erfahrung selbst aus, weshalb sich notwendigerweise ergab, daß ein möglichst an der Erfahrung naher Grundlagenbereich zu suchen ist. (...) Wird der metaphysische Begründungszusammenhang aber nun abgelehnt, dann ist die Frage nach dem Menschen, seiner Naturordnung sowie der Ordnung der Gesellschaft neu aufgeworfen. Aus diesem Grund lenkt *Messner* in seiner Argumentation hin auf die Erfahrung selbst (...). Einsichtiger und leichter nachvollziehbar schien es von Beginn an für *Messner*, daß es unbedingt möglich sein müsse, die Natur der menschlichen Person und die Neuordnung des humanen Seins nicht durch Umwege über die Beantwortung

metaphysischer Fragen und Probleme, die das ewige Gesetz und den letzten Zweck berühren, sondern einfacher aus der Natur des Menschen selbst zu begründen. Erst als Quintessenz eines längeren Prozesses des Suchens nach der den Kern treffenden Terminologie kam J. Messner auf die ‚existentiellen Zwecke‘, die sich kohärenterweise von den Trieben, der Triebstruktur und der Triebkonstitution ableiten lassen.⁴²⁰ Messner hat diesen für ihn zunächst ungewohnten Ansatz in seinem erzwungenen Exil in England kennengelernt, das er im Oratorium von Birmingham (wo *J.H. Newman* lebte) verbrachte, wo er auch sein „Naturrecht“ konzipierte. In der 7. Auflage seines Werkes sagt er selbst, nachdem er seine Überraschung bekannt hat, als er dem empirischen Charakter des angelsächsischen Denkens begegnet war: „So war die Frage nach der Natur des Menschen und der Naturordnung der Gesellschaft neu gestellt. Angesichts dieser erfahrungswissenschaftlichen Fragestellungen schien es mir für die Naturrechtslehre geboten, zu versuchen, bei der Ergründung der Natur des Menschen soweit als möglich die Erfahrung selbst sprechen zu lassen. Es mußte daher versucht werden, die menschliche Natur aus ihren Wirkweisen zu begreifen, ähnlich wie wir beim wissenschaftlichen Bemühen um das Verständnis der Natur der Dinge verfahren.“⁴²¹ Messner benutzt mehrere Ausdrücke, um die Zielgerichtetheit (was mehr ist als ein Zweck-Mittelverhältnis) der menschlichen Natur zu beschreiben; auch darin zeigt sich die Flexibilität seines sich weiterentwickelnden Denkens. *Schnarrer* bestimmt sie so: „Die Zielstrebigkeit (...) wird als ein Wirken erfahren, als ein Seiendes, das sich bewußt oder unbewußt zu einem zu Erreichendem und als erstrebenswert Erkanntem hinwendet, wobei das Unbewußte im Streben der Natur geschieht.“⁴²² Es ist aber die Vernunftseinsicht (und der Wille), die aus den Wirkweisen der Natur, ein Ausdruck, den Messner in seiner Spätzeit bevorzugt, erst das sittliche Sollen erschließt und somit den naturalistischen Fehlschluß vermeidet. An anderer Stelle benutzt er den Begriff „Naturgesetz“, um den normativen Aspekt der Wirkweisen zu bezeichnen. Zur Klärung von Mißverständnissen, die bis heute nicht ausgeräumt sind, beschreibt er in drei Stufen dieses Naturgesetz: „1. Das Naturgesetz besteht nicht in einem unveränderlich für alle Zeiten gleichen Moralkodex, vielmehr in den das vollmenschliche Sein bedingenden und den Menschen verpflichtenden Grundwerten oder Grundprinzipien, die nur in ihrem allgemeinen Gehalt unveränderlich und nur insoweit absolute Geltung besitzen, als sie dem unveränderlichen und selbst einen absoluten Wert darstellenden Grundwesen der Personalnatur des Menschen entsprechen. (...) 2. Zum Wesen des Naturgesetzes gehört es, daß seine konkrete Geltungsweise durch die konkrete Situation, daher auch geschichtlich bedingt ist. Daraus folgt einmal, daß seine konkreten Forderungen sich ändern können, außerdem, daß das Naturgesetz in Anbetracht der konkreten Situation zuallererst durch die Gewissensverantwortung des Menschen im einzelmenschlichen und gesellschaftlichen Leben Geltung erlangt. 3. Weil demnach für das richtige Gewissensurteil Prinzipien-(Wert)einsicht und Sacheinsicht in gleicher Weise erforderlich sind, verpflichtet das Naturgesetz den Menschen zum beständigen Bemühen um die hinreichende Einsicht nach beiden Richtungen, dies besonders in verwickelten gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnissen, in denen er bei seinen Entscheidungen seiner Gewissensverantwortung zu entsprechen hat.“⁴²³

Messner spricht von einem weiten Bereich von Veränderlichkeit, von weitgehenden Wandlungen und von einer ausgedehnten Variablen der menschlichen Natur, vor allem wegen der Entwicklung in der Geschichte. Die Erfahrung begründet zwar nicht die Geltung der sittlichen Prinzipien, ist aber die Voraussetzung für ihre Erkenntnis; denn „alle Vernunft Einsicht ist erfahrungsbedingt“.²⁴ Der Ansatzpunkt der Menschennatur liegt für *Messner* in den „existentiellen Zwecken“, die zur Konstitution und Konstanz des Menschseins gehören, empirisch greifbar sind, Veränderungen und Entwicklungen ebenso beinhalten wie die Invarianz. Letztere wird nach *Messner* intuitionistisch und zugleich teleologisch als evidenten sittliches Apriori eingesehen.

Messner zählt als existentielle Zwecke auf: die Selbsterhaltung mit der körperlichen Unversehrtheit und der gesellschaftlichen Anerkennung; die physische und geistige Selbstvervollkommnung; wirtschaftliche Wohlfahrt; die Ausweitung von Wissen und Erfahrung; die Aufnahmefähigkeit für das Schöne; Fortpflanzung und Kindererziehung; die Anerkennung der Mitmenschen; Friede, Ordnung und gesellschaftlicher Nutzen; die endgültige Erfüllung in der Erkenntnis Gottes und der Vereinigung mit ihm. Bemerkenswert ist, daß hier die sexuelle und seelische Partnerbeziehung nur im Zusammenhang mit der Zeugung, aber nicht als eigener Zweck erscheint! Aber ebenso bemerkenswert ist, daß für *Messner* der Grundtrieb, der sich in den existentiellen Zwecken äußert, der Glückstrieb ist, und zwar in seiner Verflechtung von physischen, seelischen und geistigen Antrieben, die von der Vernunft zur Einheit gebracht werden wollen. Noch einmal wird die „Umstandsbedingtheit“ der Naturrechtsethik betont: „Tatsächlich hat der Mensch die wesenhafte Naturordnung im einzelmenschlichen und gesellschaftlichen Leben nicht nur als abstraktes Vernunftwesen, sondern immer auch als konkretes Geschichtswesen zu verwirklichen, d.h. in der Bedingtheit seiner Existenz durch die geschichtlichen Verhältnisse, die Umstände, die Situation.“²⁵ *Messner* spricht daher von einem „individuellen Wesen der Sittlichkeit“. Er distanziert sich damit ausdrücklich von vielen Neothomisten.²⁶

Messners Naturrecht ist bei aller Betonung des Individuums, der Situation und des Gewissens aber zugleich eine Ethik des Gemeinwohls, und hier geht die Ethik in die Sphäre des Rechts über. Leider wird die Unterscheidung von Recht und Moral einerseits und der Zusammenhang andererseits im Einzelnen nicht haarscharf definiert. Sehr allgemein heißt es: „Da es in den existentiellen Zwecken begründet ist, ist das Recht sittlicher Natur.“²⁷ In diesem Zusammenhang wird als oberstes Rechtsprinzip die „Ordnung der gesellschaftlichen Beziehungen im Einklang mit der Ordnung der existentiellen Zwecke“ genannt. Der Bezug zum Gemeinwohl ist dieser: „Die Rechtsordnung ist im Grunde Gemeinwohlordnung: Ordnung der Gesellschaft, gefordert durch die von allen ihren Gliedern benötigte und durch ihre gesellschaftliche Verbundenheit zu ermöglichende Hilfe bei der ihnen, durch ihre existentiellen Zwecke gestellten, daher in Eigenverantwortung zu erfüllenden Lebensaufgaben. Eine solche Hilfe zu sein, ist das Grundwesen des Gemeinwohls.“²⁸ *Messner* spricht von einem rechtlichen Apriori als Teil des Naturgesetzes, das unmittelbar mit der Vernunft einsichtig ist und einen doppelten Aspekt hat: die Rechte anderer nicht zu verletzen und

einen eigenen Rechtsanspruch an andere zu besitzen. Ausdrücklich erwähnt er, daß diese Einsichten keine Offenbarungswahrheiten des christlichen Glaubens sind, sondern auch in der Geschichte von anderen Kulturen gewonnen wurden und in der pluralistischen und internationalen Gesellschaft von heute aus sich heraus gelten.²⁹ Aber die Konkretisierungen, die über die in diesen beiden Prinzipien enthaltenen existentiellen Zwecke hinausgehen, sind unter sich verändernden Bedingungen festzulegen. Auf vielen Hunderten von Seiten entfaltet *Messner* in den Bereichen Gesellschaft, Staat und Wirtschaft sittliche und rechtliche Normen. Hierbei wird aber nicht immer deutlich, wo die Grenze von sittlich relevanten und sittlich neutralen Rechtsnormen zu ziehen ist. Nicht nur im Sprachgebrauch, sondern auch in der ethischen Bewertung wird man heute manches anders sehen und formulieren als damals. Es ist hier nicht der Ort, um die vielen Einzelheiten zu diskutieren, die entweder monographische oder umfassende Arbeiten verlangen. Es wäre lohnend, Zeitbedingtes und Aktuelles bzw. Bleibendes herauszuarbeiten. So das Verhältnis von Gesellschaft und Staat, über die Aufgaben des Wohlfahrtsstaates, die Beziehung von Nation und Staat sowie die Trennungslinien von Staat zu Nation und Gesellschaft, die Gleichberechtigung der Frau und die Kleinfamilie, die Lohngerechtigkeit, die ausführliche Auseinandersetzung mit Keynes, die zur Zeit wieder auflebt, und anderes mehr. Ebenso wäre es nützlich, bei der verwirrenden Vielfalt heutiger Rechtsphilosophie sich mit den grundlegenden und ausführlichen Überlegungen *Messners* zur Rechtsphilosophie zu befassen. Eine kritische Würdigung dieser Einzelteile würde das Mehrfache der 1372 Seiten des „Naturrecht“ erfordern! Wenn man heute in diesen Einzelfragen zu anderen Antworten käme, würde das durchaus den Auffassungen *Messners* von der geschichtlichen Veränderbarkeit des sekundären Naturrechts entsprechen.

Neuere kirchliche Aussagen

Am meisten fand Beachtung die Äußerung Kardinal *Ratzingers* im Gespräch mit *Jürgen Habermas* in München am 19. Januar 2004. Er sagte damals über die in der katholischen Kirche gängige Argumentationsfigur des Naturrechts: „Aber diese Instrument ist leider stumpf geworden, und ich möchte mich daher in diesem Gespräch nicht darauf stützen. Die Idee des Naturrechts setzte einen Begriff von Natur voraus, in dem Natur und Vernunft ineinander greifen, die Natur selbst vernünftig ist. Diese Sicht von Natur ist mit dem Sieg der Evolutionstheorie zu Bruche gegangen. Die Natur als solche sei nicht vernünftig, auch wenn es in ihr vernünftiges Verhalten gibt: Das ist die Diagnose, die uns von dort gestellt wird und die heute weithin unwidersprechlich scheint.“³⁰ Er meinte im folgenden, daß von dem „ehemaligen Naturrecht“ nur die Formel von *Ulpian* übrig ist, daß „*ius naturae*“ alles ist, was allen Lebewesen gemeinsam ist; dabei geht es aber beim Naturrecht um die Vernunft des Menschen. Es scheint also, daß *Ratzinger* hier nur eine verengte, eine biologistische Form des Naturrechts, die auch in der katholischen Tradition zu finden ist, für „stumpf“ hält. Demgegenüber stellt er nämlich fest, daß als letztes Element eines Vernunftrechts übriggeblieben ist der Begriff der Menschenrechte. Von diesen sagt er in demselben Zu-

sammenhang: „Sie sind nicht verständlich ohne die Voraussetzung, daß der Mensch als Mensch, einfach durch seine Zugehörigkeit zur Spezies Mensch, Träger von Rechten ist, daß sein Sein selbst Werte und Normen in sich trägt, die zu finden, aber nicht zu erfinden sind.“³¹ Ergänzt werden sollten die Menschenrechte durch Menschenpflichten und durch Grenzen des Menschseins. Das könnte die Frage erneuern, ob es nicht doch ein Vernunftrecht für den Menschen und eine Vernunft der Natur geben könne. Damit ist *Ratzinger* doch wieder bei einem Begriff von Naturrecht gelandet, wie er oben im Anschluß an Messner dargestellt wurde. Konsequenterweise führte *Benedikt XVI* am 12. Februar 2007 bei einem Kongreß über das natürliche Sittengesetz in Rom aus, nachdem er, ähnlich wie in München 2004, Bezug genommen hatte auf die heutige Unverständlichkeit des Begriffs „natürliches Sittengesetz“ (*lex naturalis*): „Der Grund dafür liegt in einem Naturbegriff, der nicht mehr metaphysisch, sondern rein empirisch ist. Die Tatsache, daß die Natur, das Sein selbst nicht mehr transparent für eine moralische Botschaft ist, erzeugt ein Gefühl von Orientierungslosigkeit, das die Entscheidungen des täglichen Lebens prekär und unsicher macht.“³²

In vielen Veröffentlichungen *Ratzingers* kehrt immer wieder das Doppel Glaube und Vernunft wieder, besonders in Bezug auf die Moral; auch wenn der Name Naturrecht nicht vorkommt, so ist die Sache immer mit gemeint. In der Enzyklika „*Deus Caritas est*“ erscheint sogar in diesem Doppel der Begriff „Naturrecht“ (Nr. 28). In einem Artikel für die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ vom 8. Januar 2000 stellt *Ratzinger* den Glauben in die Nähe zur philosophischen Aufklärung und nicht in die Nähe mythischer Religionen. In seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag kommt *Benedikt XVI.* ausführlich auf das Naturrecht zu sprechen, worauf noch näher einzugehen ist. Es fiel schon auf, daß im „Kompendium der Soziallehre der Kirche“ von 2004 der Begriff des Naturrechts nur wenige Male vorkommt, ohne daß er ausgeführt würde, umso mehr aber die Begriffe Menschenwürde und -rechte, was im einzelnen ausgebreitet wird und sich inhaltlich mit dem Naturrecht deckt. *Messner* selbst hat die Menschenrechte als Ausdruck des primären Naturrechts bezeichnet, das sowohl sittliche als auch Rechtsprinzipien beinhaltet. Er zählt fünfzehn solcher grundlegenden Prinzipien auf.³³ Es wäre lohnend, die heutige Auffassung von der Würde und den Rechten des Menschen im Details mit *Messners* Ausführungen zu vergleichen, Übereinstimmungen und Differenzen zu benennen. Das Naturrecht in diesem Sinn ist der gängigen heutigen Kritik enthoben und aktuell geblieben.

Anmerkungen

1) Rudolf Weiler/Herbert Schambeck: Naturrecht in Anwendung. Johannes-Messner-Vorlesungen 1996-2001, Wien 2001, S. 15f. Weiler zählt aber auch Theologen auf, die das Naturrecht verteidigen: Rudolf Weiler (Hg.): Die Wiederkehr des Naturrechts und die Neuevangelisierung Europas, Wien 2005, S. 71-77.

2) Ingeborg Gabriel, Paradigmenwechsel in der Sozialethik, in: Johann Reikersdorfer/Martin Jäggle (Hg.): Vorwärtserinnerungen. 625 Jahre Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien, Göttingen 2009, S. 149.

- 3) Ingeborg Gabriel/Alexandros K. Papaderos/Ulrich H.-J. Körtner: Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, 2. Aufl., Ostfildern 2006.
- 4) Wilhelm Dreier: Sozialethik, Düsseldorf 1983, S. 8.
- 5) Friedhelm Hengsbach: Die ändern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung, Darmstadt 2001, S. 10.
- 6) a.a.O., S. 16f.
- 7) Herwig Büchele: Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre, Wien-Zürich u. Düsseldorf 1987, S. 48.
- 8) Ludwig Berg: Sozialethik, München 1959, S. 184f.
- 9) a.a.O. S.169.
- 10) Franz Furger: Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzung, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, S. 122.
- 11) a.a.O. S. 105.
- 12) a.a.O. S. 106.
- 13) Thomas von Aquin: Recht und Gerechtigkeit, Theol. Summe II-II, Fragen 57-79, Anm. u. Kommentar von Arthur F. Utz, Bonn 1987, S. 285.
- 14) Arthur Kaufmann: Die Naturrechtsdiskussion in der Rechts- und Staatsphilosophie der Nachkriegszeit, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (Beilage zu Das Parlament), B 33/91, S. 6f.
- 15) Karl Büchner (Hg.): Das neue Cicerobild, Darmstadt 1971, bes. S. 259-286.
- 16) Furger, Sozialethik, S. 107. Ähnlich zitiert der Jurist Theo Mayer-Maly in einem Beitrag „Gemeinwohl und Naturrecht bei Cicero“ den Einwand „Naturrecht sei noch nie anderes gewesen als verlogene oder wenigstens blind irrende Übersteigerung aktueller politischer Postulate zu einer zeitlosen Geltung, die allem Recht um seines Wesens willen verschlossen sei.“ in: Büchner, Cicerobild, S. 372.
- 17) Staatslexikon, hg. v.d. Görres-Gesellschaft, 3. Bd., 7. Aufl., Freiburg-Basel. Wien 1987 u. 1995 Sp. 1299-1308.
- 18) a.a.O., Sp. 1307.
- 19) Josef Fuchs: Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß, in: Stimmen der Zeit, 113. Jg. (1988), H. 6, S. 416f.
- 20) Johannes Michael Schnarrer: Die „existentiellen Zwecke“ als Schlüsselbegriff naturrechtlicher Aussagen bei Johannes Messner, in: Zeitschrift für Ganzheitsforschung, Neue Folge, 45. Jg. Wien 2001, S. 127f.
- 21) Johannes Messner: Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, 7. Aufl., Berlin 1984, S. 44.
- 22) Schnarrer, Die existentiellen Zwecke, S. 132.
- 23) Messner, Naturrecht, S. 58. Ausführlich über Veränderliches im Naturrecht auch S. 118ff.
- 24) a.a.O., S. 59; dazu auch S. 93 präzise formuliert.
- 25) a.a.O., S. 46.
- 26) a.a.O., S. 80; s. auch S. 342f.
- 27) a.a.O., S. 232.
- 28) a.a.O., S. 290.
- 29) a.a.O., S. 140ff.
- 30) Joseph Ratzinger/Benedikt XVI: Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten, hg. v. Florian Schuller, Regensburg 2005, S. 164f. Ähnlich in: ders.: Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg-Basel-Wien 2005, S. 25.
- 31) a.a.O., S. 168.
- 32) Veröffentlicht von der Libreria Editrice Vaticana 2007.
- 33) Messner, Naturrecht, S. 436-442.

Naturrecht, Geschichte und Vernunft (II)

Naturrecht und Pluralismus bei Arthur F. Utz OP

I. Das Gemeinwohl als Grundnorm

Arthur F. Utz gehört zu den nicht allzu zahlreich vertretenen Philosophen unserer Zeit, die unter Rückgriff auf die konkreten Ordnungssysteme der Wirtschaft, des Sozialen und der Politik eine Ganzheitssicht der Rechts- und Sozialphilosophie entworfen und auf dieser konkreten Basis den *Systemgedanken* des klassischen, metaphysisch-ontologisch begründeten *Naturrechts* unter den Systembedingungen des *modernen Pluralismus* weiterentwickelt haben.¹

1. Vorgegebene Werte und gesellschaftliche Freiheit – ein Widerspruch?

Vorgegebene Werte *und* gesellschaftliche Freiheit, metaphysisch begründete Normativität *und* prozedurale Ethik im Sinne der modernen Demokratie gelten in der zeitgenössischen Ethik-Debatte, soweit sie vom Grundsatz der „Autonomie“ der Vernunft ausgeht, weithin als unvereinbare Ziele. Für den *individualistischen* Ansatz der Ethik² nicht anders als für die *vertragstheoretischen* Ansätze wie auch für den *diskursethischen* Systemansatz – um nur diese exemplarisch zu nennen – gilt der Rekurs auf *Metaphysik* und *vorgegebene Werte* als für heutiges Bewußtsein *nicht plausibel* und somit die Zuordnung metaphysisch begründeter Wertprinzipien zu Freiheit und prozeduraler Ethik als ideologisch bedingter Widerspruch, mithin als unlogisches oder schlicht undurchführbares Telos (wobei bzgl. *Habermas* allerdings zu fragen wäre, ob bzw. inwieweit dessen nicht zuletzt in seinem Dialog mit *Kardinal Joseph Ratzinger*³ gegenüber seinem früheren religionsdistanzierten Denken offenbarte neuere Religionsoffenheit⁴ mit einer Infragestellung seines ursprünglichen diskursethischen Systemansatzes gleichzusetzen sei⁵). Eine grundsätzlich andere Sicht vermitteln die auf einem *naturrechtlichen* Fundament aufbauenden Ansätze der Ethik. Zur Grundlegung einer wirklichkeitsorientierten Sozialethik gehören aus naturrechtlicher Sicht in der Tat beide Elemente, Gemeinwohl- *und* Freiheitsorientierung – ein Sachverhalt, der für die christliche, in einem *metaphysischen Realismus* begründete *Sozialethik* wesentlich ist, sei diese nun in einem „*traditionellen*“ oder einem „*modernen*“ Kontext gesehen.⁶

2. Beispiele aus Politik und Wirtschaftsordnung

Bei aller Berechtigung des *funktionalen* Aspekts der Ordnungen, wie er in den modernen Sozialwissenschaften in den Vordergrund tritt, darf die *Wertfrage* nicht aus-

geklammert werden. Wie *Utz* in seiner Sozialethik der Ordnungen herausgearbeitet hat, unterstehen diese der Grundnorm des *Gemeinwohls*. Dieses bildet den Nukleus einer jeden *Sozialethik*.⁷

So muß etwa im Falle des *Mehrheitsprinzips* als politischer Ordnungsregel gefragt werden, ob bzw. inwieweit damit das Gemeinwohl des Staates gewahrt bleibt. Denn als solches ist das Mehrheitsprinzip nur eine – gewiß wichtige – formale Regel der Durchsetzung politischer Dezsision. Es ist aber kein Verfahren, um die allgemeinen, dem Naturrecht so wesentlichen Prinzipien zu bestimmen. Um diesen Geltung zu verschaffen, hilft nur die gründliche *Wertschulung* der Gesellschaft. Wo diese vernachlässigt wird, ist Demokratie in Gefahr, in das Umfeld krisenhafter Entwicklungen zu geraten.⁸ Die Geschichte der an „struktureller Instabilität“ gescheiterten deutschen Demokratie („*Weimarer Republik*“) nach dem Ersten Weltkrieg liefert genügend Anschauungsunterricht für diesen Sachverhalt.⁹ Die Demokratie, dem formalen Spiel der Mächte überlassen, wird gemäß ihrem eigenen Gesetz zur Diktatur.

Man kann mit einem *formalen Regelprinzip* eine Gesellschaft, die *keine gemeinsame Moral* hat, nur über einen gewissen Zeitraum zusammenhalten, wenn es dabei allen gut geht. Und es geht allen nur gut, wenn jeder seine Einkommensquelle hat. In der Entwicklungshilfe kennen wir diesen Sachverhalt. Man kann daher nicht wahllos den *Entwicklungsländern* unsere Form der Demokratie angedeihen lassen, wie es geschehen ist. Die Folgen sind verheerend, wie man weiß. Demokratie als freiheitliche Ordnung setzt zu ihrer Realisierung die Berücksichtigung der *kulturellen Voraussetzungen gesellschaftlichen Konsenses* voraus.¹⁰

Es ist nach *Utz* ein Grundirrtum, zu meinen, man könne die politische Ordnung als eine in sich geschlossene Gesellschaft oder als Kollektiv betrachten. Dasselbe gilt für die übrigen Ordnungen.¹¹ Erst zusammen bilden diese das, was den Begriff *Staat*¹² verdient, der im übrigen von seinem Aufbau und seiner Tätigkeit her *subsidiär* strukturiert sein muß.¹³

Ein anschauliches Beispiel für diesen Sachzusammenhang liefert die *Entwicklung der Wirtschaftsordnung*. *Utz* hat sich hiermit eingehend in vielen seiner Beiträge zur Wirtschaftsethik, nicht zuletzt auch im vierten Band seiner Sozialethik¹⁴ befaßt. Wie katastrophal es war, die Wirtschaft einzig nach dem *Wettbewerbsprinzip* zu ordnen und zu bestimmen, zeigt sich für *Utz* in der Entstehungsgeschichte der mit der kapitalistischen Klassengesellschaft verbundenen *Marktwirtschaft*.¹⁵ Um diesen Irrtum zu vermeiden, d.h. um des Humanum in der Wirtschaft willen, baute man das marktwirtschaftliche System aus im Sinne der „*Sozialen Marktwirtschaft*“.¹⁶ Es sei allerdings, so *Utz*, zu fragen, ob bzw. inwieweit sich die Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft eindeutig von jenem Wirtschaftskonzept¹⁷ getrennt hätten, für das die Wirtschaft als solche ein gesellschaftliches Gebilde sei, das sich ausschließlich am Wettbewerb orientiere.¹⁸ Die Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft, so *Utz*, unterstellen in ihrem Wirtschaftskonzept eine Gesellschaft, deren Handlungsordnung zunächst der *Wettbewerb* ist, der aber ergänzt werden muß durch die *sozialen* Anliegen. Es liege daher in der Logik dieses Konzepts, daß es die Forderung der Vollbeschäftigung (Recht aller auf Arbeit) immer nur auf dem Wege größerer *wirtschaftlicher Effizienz* zu erfüllen suche. Es entsteht somit ein *Konflikt* zwischen *sozialen* Überlegungen und *wirtschaftlichen Effizienzkriterien*.¹⁹ Demgegenüber interpretiert

Utz, daß die sozialen Erfordernisse (wie das *Recht aller auf Arbeit*) über dem Prinzip der Wirtschaftlichkeit und des wirtschaftlichen Fortschritts rangiere.²⁰ Andernfalls müsse man sich über bedenkliche Entwicklungen unserer Gesellschaft nicht wundern: so sei man zu einer *hochmodernen Konsumgesellschaft*²¹ gelangt, die das prioritäre Problem der *Arbeitslosigkeit*²² verdrängt habe.

Es geht Utz um eine Erweiterung der *ökonomischen Vernunft* im Sinne eines *gesellschafts- und menschenbildbezogenen Ordnungsdenkens*. Der Wettbewerb sei zwar wichtig, um den *Leistungswillen* anzuspornen. Er ist darüber hinaus ein freiheitliches Ordnungsprinzip. Er müsse also in der wirtschaftlichen Handlungsordnung berücksichtigt werden.²³ Wenn wir, wie Utz betont, eine *freiheitliche und verantwortliche Gesellschaft* wollen, dann muß dem auch die Ordnung der Wirtschaft entsprechen. Im Hinblick auf das Menschenbild lehnt Utz, anders als eine Vielzahl von marktorientierten Wirtschaftstheorien die Bezugnahme auf ein den wirtschaftlichen Fortschritt angeblich maßgeblich antreibendes „egoistisches“ Menschenbild ab. Er selber spricht stattdessen von *berechtigtem (weil in das Gemeinwohl integriertem) Eigeninteresse*. Grundlegende Institution einer freiheitlichen und verantwortlichen Wirtschaftsgesellschaft ist das *Privateigentum*, wie Utz in vielen Beiträgen herausgearbeitet hat (unter Rekurs auf die *aristotelische* und *thomasische Naturrechtslehre*, welche letztere die Rechtfertigung des Privateigentums u.a. aus der allgemeinen empirischen Erfahrung bezieht, daß nur hierdurch der vergleichsweise beste Umgang des einzelnen mit den für alle Menschen bestimmten Gütern zu erreichen sei²⁴). *Eigentum* als Institution ist Grund des *Wettbewerbs*²⁵ und stellt ein wichtiges *Pluralismus*-Element der Gesellschaft dar. Bei aller Wichtigkeit der Wettbewerbsordnung sei aber, so Utz, Wert darauf zu legen, diese ihrerseits *in das Gesellschaftskonzept zu integrieren*. Dies vorausgesetzt, findet die *Soziale Marktwirtschaft* auch bei Utz eine trotz allen *begründungsphilosophischen* Vorbehalten gegenüber einseitig zweckrational orientierten Wirtschaftstheorien grundsätzliche Zustimmung.²⁶

Utz versäumt es nicht, auf heutzutage möglicherweise eher unpopuläre Konsequenzen einer von ihm für grundlegend erachteten *gesellschaftsintegrierten Wirtschaftsordnung* hinzuweisen, wenn er u. a. auch auf solche Prinzipien verweist, die die Qualität des technischen und materiellen *Fortschritts* von der *Menschenwürde* her bestimmen²⁷, selbst auf Kosten eines niedrigeren Lebensstandards. Es genüge, an die heutige Debatte über die *Bioethik*, über die *ethischen Grenzen* von *Gentechnik* und von *wirtschaftlichem Wettbewerb* zu erinnern. Es sei eine Tatsache, daß das gesellschaftliche Leben heute beherrscht sei durch das wirtschaftliche Prinzip der *Steigerung der Produktivität durch Wettbewerb*, dem auf der anderen Seite ein tendenziell *schränkenloser Konsum von Gütern* entspreche, die nur von denen bezahlt werden könnten, die in der Gesamtheit der Erwerbstätigen einen Platz gefunden hätten. *Die anderen*, denen dieses Glück nicht beschieden sei, befänden sich nicht nur außerhalb der Wirtschaftsgesellschaft, sie seien auch allgemein an den *Rand der Gesellschaft* gedrängt.²⁸

II. Naturrecht und pluralistisches Ordnungsdenken

Es geht in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft um den Aufbau und die Verwirklichung *freiheitlicher, subsidiär* strukturierter Ordnungen. Es gilt, das Individuum und die Gesellschaft vor jeder Art von *überbordernder Staatsmacht* zu bewahren. Dies ist nicht zuletzt für den Metaphysiker ein wichtiges Anliegen. Mit der Dimension der Freiheit erhalten die ihnen gerecht werdenden *prozeduralen* Fragen der gesellschaftlichen Willensbildung eine die Normativität und insbesondere Integrationsleistung einer Gesellschaftsordnung mitbestimmende Bedeutung.²⁹

1. Gründe für die rechtliche Institutionalisierung des Pluralismus

Der Ethiker muß seine abstrakten Prinzipien in einen Vergleich zu den Erfahrungstatsachen setzen. Der die *Erfahrung* berücksichtigende *Ethiker* wird im Hinblick auf das gesellschaftliche *Konsensproblem* insbesondere folgende *Tatsachen* zu beachten haben: *Erstens* die Tatsache des Wertpluralismus, der sich ergibt, sobald sich das konkrete Werturteil des einzelnen frei äußern kann, *zweitens* die Tatsache der Überforderung der Inhaber der staatlichen Autorität im Hinblick auf das Problem der Gemeinwohldefinition und *drittens* die Tatsache ihrer Überforderung hinsichtlich der Durchsetzung einer bestimmten Gemeinwohlkonzeption in einer freien Gesellschaft. Die Tatsache des Wertpluralismus als solche genügt freilich noch nicht, um diesen begründeterweise als Rechtssystem zu institutionalisieren. Grundlegend dafür sind vielmehr erst die beiden anderen genannten Tatsachensachverhalte.

2. Unterschiedliche Konsensfrage in Kirche und säkularer Gesellschaft

Ein Hinweis zur Verdeutlichung mag genügen: Auch in der *Kirche* gibt es einen Pluralismus der tatsächlichen Meinungen, ohne daß deshalb der Wertpluralismus als Rechtssystem institutionalisiert würde. In der Kirche gibt es eine Autorität, die das kirchliche Gemeinwohl auszulegen berufen ist, eine Autorität, die zugleich die kirchliche Einheit zu wahren in der Lage ist, so daß für die *Kirche* die beiden anderen, *für die rechtliche Institutionalisierung des Pluralismus wesentlichen Bedingungen fehlen*. Demgegenüber ist die *säkulare Gesellschaft* aufgrund der genannten Tatsachen gezwungen, um der Freiheit aller willen als humanen Ausgangspunkt eine durch Verfassung und demokratische Verfahren geordnete *pluralistische* Gemeinwohldefinition und Gemeinwohlrealisierung zu suchen³⁰. Ist der Staat in dieser Sicht auch letztzuständig, so ist er doch nicht allzuständig. Der *Staat* der wertpluralistischen Gesellschaft ist vor allem *ordnender Rahmen* für den im gesellschaftlichen Dialog und Interessenausgleich zu findenden Konsens, besitzt also wesentlich *subsidiäre* Kompetenz im Hinblick auf die Förderung freien gesellschaftlichen Wertschaffens.

Sicherlich ist es für die Verwirklichung einer personalistischen Sozialethik nicht a priori notwendig, die Gesellschaft im Sinne des Pluralismus zu ordnen. Andererseits aber wird es in der *modernen weltanschaulich zerklüfteten Gesellschaft* kaum möglich sein, dem freiheitlichen Anliegen der Sozialethik anders als durch die Institutionalisierung einer *pluralistischen* Gesellschaftsordnung gerecht zu werden.³¹ Es gibt vom personalen, im Gemeinwohl integrierten Freiheitsprinzip her normenlogisch einen Weg vom *metaphysisch-ontologischen* Naturrecht zum *pluralistischen Ordnungsdenken*, d.h. zur interessen- und wertpluralistischen Gemeinwohlrealisierung.³² Dies hat nicht zuletzt auch für die Wirtschaftsordnung seine Bedeutung.³³

3. Unterscheidung von Wert- und Handlungsordnung: Vorrang des Individuums

Der Begriff des Gemeinwohls besagt in keiner Weise, daß das Kollektiv in der Handlungsordnung immer den Vortritt hätte. Das Gemeinwohl ist, wie *Utz* betont, ein *Wertbegriff*, der entsprechend den konkreten Umständen vernünftig, d.h. klug, in eine *Handlungsordnung* umgesetzt werden muß.³⁴ Die definitionsgemäße Bindung von subjektiven Rechten an das Gemeinwohl kann in der Praxis auch bedeuten, daß dem *Individuum* das Vorrecht zuerkannt werde.³⁵ Es geht grundsätzlich um eine der *Verantwortung* gemäße *Freiheitsordnung*. Um die Gefahr des Totalitarismus abzuwehren, ist, wie *Utz*³⁶ ausführt, von einer naturrechtlich orientierten Sozialethik her in der Handlungsordnung zugunsten des *Vorrechts des Individuums* auszugehen, allerdings, so betont *Utz* ausdrücklich, „im Rahmen des Gemeinwohls“. „Es wäre aber mißverständlich und sogar falsch, wenn wir dieses Recht des Vortritts schlichtweg als Naturrecht bezeichnen würden“³⁷. *Utz* anerkennt die Tatsache, daß wir in manchen Fällen experimentieren müssen. „Unter diesem Gesichtspunkt ist das von *K. R. Popper* immer wieder angerufenen Prinzip von ‚trial and error‘ zu berücksichtigen, ohne damit seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt zu teilen“³⁸ und das Wertprinzip, das Gemeinwohl, aus dem Auge zu verlieren. Man könnte die *Utzsche* Auffassung daher mit gewissem Recht als sozusagen *naturrechtlich begründete Version einer (eben am Gemeinwohl orientierten), „offenen Gesellschaft“* bezeichnen.³⁹

4. Weder politisch-theologischer noch individualistischer Dezisionismus

Diese naturrechtliche Konzeption einer gemeinwohlorientierten „offenen Gesellschaft“ liefert einen wenigstens zweifachen Aufweis: *erstens* eine Widerlegung des *Dezisionismus* des den Glauben instrumentalisierenden und diesen direkt mit der Politik verbindenden Ansatzes des Naturrechtskritikers *Carl Schmitt*⁴⁰, der meint, mit seiner Politischen Theologie das sachlogische, vermeintlich aus der Theologie entwickelte Argument⁴¹ gegen die demokratische Aufteilung der Staatsgewalt gefunden zu haben.⁴² Im Gegensatz zu *C. Schmitt* ist das Naturrechtsdenken zu verstehen als Aufweis einer von der Metaphysik her ausgehenden rationalen Begründungsmöglichkeit des Pluralismus und einer gleichzeitig den Wertkonsens der Gesellschaft fördernden und auf dieser Grundlage die staatliche Ordnungsaufgabe unterstützenden Normenlehre. *Zweitens* ist diese Naturrechtsargumentation in der Lage, entgegen der vom ebenfalls dezisionistischen, jedoch – im Gegensatz zu *C. Schmitt* – individualistischen *Kritischen Rationalismus* (*K. R. Popper, H. Albert*) grundsätzlich angezweifelte „Demokratietauglichkeit“ naturrechtlich begründeter Sozialethik die Möglichkeit eines pluralistischen Weges aufzuzeigen.

III. Werte und Pluralismus

Das naturrechtlich orientierte Pluralismuskonzept sucht die Gemeinwohlverwirklichung über die freie Entfaltung der Einzelinteressen zu erreichen. Hierzu seien im folgenden vier abschließende Bemerkungen gemacht.

Erstens: In der pluralistischen Gesellschaft kommt es darauf an, den *gesellschaftlichen Bereich für die Mobilisierung der individuellen Interessen offenzulassen*, um von dort her dem politisch zu bestimmenden Gemeinwohl die gesellschaftlichen Werte zukommen zu lassen. Diese gesellschaftliche *Wertbildung* ist natürlich nur möglich unter der Voraussetzung, daß die *Individualinteressen nicht einfach Auße-*

runge *individueller Willkür* sind. Es wäre aus naturrechtlicher Sicht falsch, die Pluralismusformel zu identifizieren mit einer Weltanschauung des *Wertneutralismus*, die den Ansatzpunkt an der soziaethischen Bindung des Individuums offensichtlich als unrealistisch versteht und darin den Grund sieht, gesellschaftspolitisch nur von autonomen Individualinteressen ausgehen zu müssen. Dies würde den Eindruck hervorrufen, die pluralistische Gesellschaft stehe im Dienste der Willkür individueller Interessen, nicht aber im Dienste des *am Gesamtinteresse orientierten Gewissens des einzelnen*. Nur unter Einbeziehung des Gewissens wird es möglich sein, den gesellschaftlichen Interessenwettbewerb und Meinungsbildungsprozeß grundsätzlich auf einen Konsens hin zu orientieren. Wesentliche Voraussetzung für die *Ordnung des Pluralismus* ist jedenfalls die Bemühung um einen ausgesprochen *ethisch motivierten, an Grundwerten orientierten Konsens*.

Für eine naturrechtlich begründete Sozialethik grundlegend ist es, bei aller Betonung der pluralistischen Freiheitsrechte des Menschen diese dennoch auch in einem pluralistisch-demokratischen System wenigstens in einem *Kernbereich* an den *Wesensnormen der menschlichen Natur* zu orientieren. R. Spaemann spricht in diesem Zusammenhang von den im Absoluten der Ethik gründenden, unbedingt zu beachtenden *Grenzen* als der *ethischen* Dimension des Handelns.⁴³ Denn das Sein der menschlichen Natur⁴⁴ selber (als Grundlage des Naturgesetzes – Papst Benedikt XVI. spricht von dem *allen Menschen Wesensgemäßen als Grundlage des moralischen Naturgesetzes*⁴⁵) ist Grund der Gültigkeit einer *freiheitlichen Rechtsordnung*. Von diesem naturhaften Sein her bestimmt sich erst die für das moderne Gesellschaftsdenken zentrale Freiheitsidee bzw. die Kritik an der Freiheit entgegengesetzten Gesellschaftsordnungen.⁴⁶ *Pluralismus ist nicht mit Relativismus zu verwechseln*.⁴⁷ Dies ist eine der Kernaussagen naturrechtlich begründeter Pluralismusordnung. Verfassungsrechtlich wäre der Relativismus eine Absage an die Begründung der staatlichen Verfassungsordnung in der *Menschenwürde* – eine Begründung, die illusorisch würde.

Es ist, wie Eberhard Schockenhoff in seinen Schriften wiederholt betont, daran zu erinnern, daß der politische und kulturelle Pluralismus, der den inneren Reichtum demokratischer Gesellschaften ausmacht, nicht mit einem Pluralismus der moralischen Prinzipien und Grundrechte zu verwechseln ist, der deren Anerkennung als gleichermaßen mögliche Optionen betrachtet und sie dadurch der Gleichgültigkeit preisgibt. Der weltanschaulich neutrale – nicht „wertneutrale“! – demokratische Rechtsstaat lebt von Voraussetzungen, die er selber nicht geschaffen hat und nicht schaffen kann. Dieser nicht zuletzt durch den Verfassungsrechtler E.-W. Böckenförde zu großer Bekanntheit gelangte Fundamentalsatz einer wertbezogenen Staatslehre wehrt einem heute wieder an Einfluß gewinnenden wertrelativistischen Konzept der Staatslehre.⁴⁸

Drittens: Es gilt einem *Mißverständnis* im Hinblick auf die Naturrechtslehre entgegenzutreten. Zum Naturrecht gehören Freiheit und Bindung des in die Gesellschaft integrierten einzelnen. *Trotz dieser Freiheitsorientierung* gibt es gleichwohl immer wieder eine klischeehaft auftauchende, unkritisch-pauschale *Naturrechtskritik*. Worin mag der Grund hierfür liegen? Es wäre auch für Naturrechtler des Nachdenkens wert zu überlegen, ob nicht einer der nicht zu unterschätzenden Gründe möglicherweise in

dem von Naturrechtlern bisweilen erweckten Eindruck liegt, mit dem Naturrecht ein Rezept für alle Fragen und Probleme der Welt in Händen zu haben. Nichts wäre jedoch, wie *Utz* in seinen Schriften und wie er auch in seinen Vorlesungen als Universitätslehrer immer wieder betont ideologiekritisch ausführte, absurder als eine solche Vorstellung. Es geht um den *Kern der menschlichen Würde*, um auf *Wesensfragen* eingegrenzte Fragestellungen. *E. Schockenhoff* spricht daher mit Recht unter Verweis auf die Enzyklika „*Veritatis splendor*“ (Nr. 51) von Papst *Johannes Paul II.* davon, daß die einzigartige Stärke des Naturrechts in seiner Beschränkung auf wenige elementare Grundforderungen liege, die sich auf das Menschsein jedes Menschen beziehen.⁴⁹

Viertens: Ist im Hinblick auf die naturrechtliche Ganzheits- und Wesensorientierung die Zuordnung von Naturrecht und Pluralismus nicht so apriorisch⁵⁰, wie von manchen Naturrechtlern angenommen wird, so gilt andererseits, daß der Metaphysiker – entgegen der Meinung des „Kritischen Rationalismus“ – nicht gezwungen ist, a priori auf ein mit dem Pluralismus grundsätzlich nicht vereinbares essentialistisches Denken zu rekurrieren.⁵¹ *Wesentlich* ist ihm allerdings die Aufgabe der *Wertvermittlung*, über den Aufbau einer freien Gesellschaft die kulturellen und strukturellen Gegebenheiten der pluralistischen Gesellschaft – man denke an das *Bildungs- und Erziehungssystem*, an die Bedeutung und Unterstützung der *Familie*, im Hinblick auf deren *Erziehungsauftrag*⁵² auch an die Bedeutung der *religiösen Erziehung*⁵³, an die Vielzahl *freier Verbände*, Organisationen und sozial und gesellschaftlich engagierter Institutionen, an die Tätigkeit der *Kirchen* im Hinblick auf den Wertbildungsprozeß der Gesellschaft⁵⁴ – so zu beeinflussen und zu ordnen, daß die metaphysische Weltanschauung die Chance einer reellen Verankerung in der Gesellschaft besitzt.⁵⁵ In diesem Kontext hinzuweisen wäre auch auf die im staatlichen Recht verankerte europäische – leider in gewisser Auflösung befindliche – Tradition des *arbeitsfreien Sonntags*, der jeder Arbeitswoche von neuem Sinn und Ziel verleiht, der der Hinordnung auf Gott, der Besinnung, dem Gespräch, dem familiären Leben, der geistigen und physischen Erholung dient und so einen weiten Raum der persönlichen Entfaltung zu geben vermag.⁵⁶ Jenseits aller „hypothetischen Kultur“ bedarf die pluralistische Gesellschaft um der *Würde des Menschen* willen einer in ihren *religiösen* und *kulturellen* Wurzeln tradierten *metaphysischen* Orientierung und Verankerung im *Unbedingten*.

Anmerkungen

1) Hier ist insbesondere auf die fünf Bände seines jeweils mit einer systematischen internationalen Bibliographie abschließenden Standardwerks zur Sozialethik hinzuweisen. In den beiden ersten Bänden seiner „Sozialethik“ geht es um die vorgeordneten sozial- und rechtsphilosophischen Prinzipienfragen: A. F. Utz: Sozialethik. I: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. Heidelberg – Löwen 1958; Sozialethik. II: Rechtsphilosophie. Heidelberg 1963. – Die folgenden Bände handeln von den drei Handlungsordnungen: A. F. Utz: Sozialethik. III: Die soziale Ordnung. Bonn 1986; IV: Wirtschaftsethik. Unter Mitarbeit von Brigitta Gräfin von Galen. Bonn 1994; Sozialethik. V: Politische Ethik. Unter Mitarbeit von Brigitta Gräfin von Galen. Bonn 2000. Erwähnt sei in diesem Kontext die von Utz herausgegebene elfbändige Bibliographie der Sozialethik (1960-1980) mit einem

Überblick (und ausgewählten Rezensionen) der internationalen Literatur auf den Gebieten Recht, Gesellschaft, Wirtschaft, Staat.

2) H. Albert behauptet im Sinne der individualistischen Ethik des „Kritischen Rationalismus“ in seiner Kritik der Begründungsphilosophie von einer hier angeblich gegebenen grundsätzlichen logischen Problematik. – Zur Auseinandersetzung vgl. P. P. Paul Müller-Schmid: Zur sozialetischen Relevanz naturrechtlicher Begründung der Menschenrechte, a.a.O., 184-187.

3) J. Habermas – J. Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort hrsg. von F. Schuller. Freiburg i.Br. 2005.

4) Vgl. hierzu B. Irlenborn: Christlicher Glaube und öffentliche Vernunft bei Jürgen Habermas. Zur Bedeutung religiöser Überzeugungen in einer pluralistischen Gesellschaft. In: In: H-G. Nissing (Hrsg.): Vernunft und Glaube, a.a.O., 185-195.

5) Die religionsoffener Haltung, wie sie von Habermas seit neuem vertreten wird, ist beachtlich. Ob dies bereits im Sinne einer postsäkular zu deutenden Situation interpretiert werden kann, ist umstritten. Jedenfalls erkennt Habermas hiermit –das säkulare nicht mit dem laizistischen Denken gleichsetzend – den religiösen Einstellungen eine gesellschaftliche Rolle und Zukunftsaufgabe im Kontext säkularer und pluralistischer Gesellschaften zu. Ihre rationalistische Verankerung in Habermas' Systemdenken ist freilich nicht zu verkennen (vgl. Walter Kardinal Kasper: Die Gottesfrage als Zukunftsfrage. In: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2008, 33-44, hier 36). Sein der Tradition der Kritischen Theorie entstammender Systemansatz wird hiermit nicht hinfällig, wenngleich wesentlich erweitert. Auch die neuere Sicht ordnet sich ein in die Rubrik einer einzig in der autonomen Vernunft begründeten diskursethischen Universalethik, wie sie von Habermas im Sinne eines geschichtsphilosophisch-emanzipatorischen Ansatzes gegenüber dem metaphysisch-ontologisch orientierten Naturrecht vertreten wird. Zum ursprünglichen Ansatz von J. Habermas vgl. P. P. Müller-Schmid: Zur sozialetischen Relevanz naturrechtlicher Begründung der Menschenrechte, a.a.O., 187-192.

6) Vgl. hierzu A. F. Utz: Ethik des Gemeinwohls. Ges. Aufsätze 1983-1997. Im Auftrag der Internationalen Stiftung HUMANUM herausgegeben von W. Ockenfels. Paderborn 1998, Kapitel III (S.134 ff.); P. P. Müller-Schmid: Die Menschenrechtsphilosophie als Paradigmawechsel vom Orddenken zur Subjektivitätsphilosophie der Moderne. In: ders. (Hrsg.): Begründung der Menschenrechte. Stuttgart 1986, 19-27.

7) Das „Gemeinwohl“ ist Thema vieler Beiträge von Utz. Vgl. insbesondere den erwähnten Band: A. F. Utz: Ethik des Gemeinwohls, Paderborn 1998; zum Begriff des Gemeinwohls vgl. auch A. F. Utz: Sozialetik. I: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, a.a.O., 127-185 (im Hinblick auf die Definition des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin vgl. die sehr nützliche Zusammenstellung der verschiedenen Thomastexte von A. P. Verpaalen, 351-397). – Eine ausgezeichnete detaillierte Einführung in die Systematik und die Grundlagen der Utz'schen Sozialetik bietet die Arbeit von B. Ketter: Sozialetik und Gemeinwohl. Die Begründung einer realistischen Sozialetik bei Arthur F. Utz, a.a.O. (zur Utz'schen Gemeinwohlkonzeption vgl. das Dritte Kapitel der Arbeit von Ketter).

8) A. F. Utz: Sozialetik. V: Politische Ethik, a.a.O., 179-186.

9) Vgl. R. Morsey: Woran scheiterte die Weimarer Republik? Köln 1998, 8 ff.

10) Vgl. R. B. Goudjo: La liberté en démocratie. L'éthique sociale et la réalité politique en Afrique. Frankfurt 1997.

11) Vgl. A. F. Utz: Sozialetik. III: Die soziale Ordnung. Bonn 1986, 21 ff.

- 12) Zur metaphysisch-ontologisch begründeten Realdefinition des Staats vgl. A. F. Utz: Sozialethik. III: Die soziale Ordnung, a.a.O., 180 ff.; zum Gemeinwohl des Staats vgl. ders.: A.a.O., 186 ff.
- 13) Vgl. A. F. Utz: Sozialethik. III: Die soziale Ordnung, a.a.O., 204 ff.
- 14) A. F. Utz: Sozialethik. IV: Wirtschaftsethik, a.a.O., vgl. vor allem das siebte Kapitel über die Wirtschaftssysteme.
- 15) Vgl. auch A. Utz: Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus. Die Philosophie des Dritten Weges. Köln 1975, 41 ff.
- 16) Vgl. hierzu H. P. Becker: Die soziale Frage im Neoliberalismus. Analyse und Kritik. Heidelberg – Löwen 1965, 47 ff., 230, 285.
- 17) Zu den erkenntnistheoretisch-normativen Begründungsfragen vgl. E. Nawroth: Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus. Heidelberg 1961.
- 18) Vgl. A. F. Utz.: Die Philosophie des Dritten Weges. In: ders.: Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., 409-428, hier 417 ff.
- 19) Zur Frage von Ethik und Effizienz vgl. A. F. Utz: Nationalökonomien vor dem Forum der Ethik. In: Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., 357-370, hier 357-359.
- 20) Zur rechts- und sozialphilosophischen Frage nach dem Recht auf Arbeit vgl. A. F. Utz: Das Recht auf Arbeit. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 38 (1949/50), 350-363; ders.: Die Würde der Arbeit als Norm der Wirtschaftsordnung. In: Wirtschaftspolitische Blätter, Heft 2 (1982) 14-18; ders.: Arbeitslosigkeit – ökonomisch und ethisch gesehen. In: Die Neue Ordnung 50 (1996) 100-108.
- 21) Zum Problem der Konsumethik vgl. auch S. Wirz: Vom Mangel zum Überfluß. Münster 1993; K.-G. Michel: Konsumethik in der Wohlstandsgesellschaft. Paderborn 1997.
- 22) Die massive Arbeitslosigkeit und die Wirtschaftsordnung. Hrsg. von A. F. Utz im Auftrag der Internationalen Stiftung Humanum, Berlin 1998.
- 23) Vgl. A. F. Utz: Die Philosophie des Dritten Weges. In: ders.: Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., 409-428, hier 425 ff. (Wettbewerb als soziale Institution).
- 24) Die Rechtfertigung des Privateigentums hat, wie Thomas von Aquin erklärt, als „*invento humana*“ eine Naturrechtsbewandtnis besonderer Art – nicht des primären, sondern des sekundären Naturrechts. Zur ethischen Rechtfertigung des Privateigentums vgl. bereits die in der Naturrechtsdiskussion oft zitierte frühe Schrift von A. F. Utz: Freiheit und Bindung des Eigentums. Heidelberg 1949; vgl. auch A. F. Utz: Die ethische Rechtfertigung des Privateigentums. In: ders.: Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., 125-131; vgl. auch den Art.: Eigentum, in: Lexikon des Mittelalters. Hrsg. von R.-H. Bautier u.a., München 1986, 1723 f.
- 25) Vgl. A. F. Utz: Die Philosophie des Dritten Weges. In: ders.: Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., 409-428, hier 424 f. (Eigentum als Grund des Wettbewerbs).
- 26) Vgl. W. Ockenfels: Zur Wirtschaftsethik von Arthur F. Utz. In: L. Bossle – W. Kell – Hrsg.: Die Erneuerung der sozialen Marktwirtschaft. Festschrift für H. Kürpick, Paderborn 1995, 99-115.
- 27) Zum Problem der Wohlfahrtsbestimmung in der Marktwirtschaft vgl. A. F. Utz: Marktwirtschaft und qualitative Wohlfahrt. In: Die Neue Ordnung 50(1996) 192-201.
- 28) Daß dies die Kriminalität fördert, darf bei dieser Sachlage, worauf Utz mahndend verweist, nicht verwundern. Vgl. A. F. Utz: Sozialethik. IV: Wirtschaftsethik, a.a.O., 158.

- 29) Zum prozeduralen Aspekt einer freiheitlichen Ordnungsethik Vgl. A. F. Utz: Ethik und Politik. Aktuelle Grundfragen der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsphilosophie. Ges. Aufsätze. Hrsg. von H. B. Streithofen. Stuttgart 1970, 127 ff.
- 30) Vgl. aus der Sicht des Staatsrechts E.-W. Böckenförde: Demokratie als Verfassungsprinzip. In: J. Isensee – P. Kirchhof – Hrsg.: Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd. I: Grundlagen von Staat und Verfassung. Heidelberg 1987, 887-952; J. Isensee: Gemeinwohl und Staatsaufgaben im Verfassungsstaat. In: J. Isensee – P. Kirchhof – Hrsg.: Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd. III: Das Handeln des Staates. Heidelberg 1988, 3-82.
- 31) Zum sozialetischen Pluralismusproblem vgl. E. Nawroth: Der Pluralismus der Industriegesellschaft als Ordnungsaufgabe. In: Die Neue Ordnung 21 (1967) 254-264; A. F. Utz: Ethische und soziale Existenz. Ges. Aufsätze aus Ethik und Sozialphilosophie 1970-1983, a.a.O., 80 ff., 105 ff., 161 ff., 171 ff., 389 ff., 398 ff.; P.P. Müller-Schmid: Der rationale Weg zur politischen Ethik, 110 ff.; ders.: Die sozialetische Rechtfertigung der pluralistischen Demokratie. In: A. Utz – H. B. Streithofen – Hrsg.: Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie. Stuttgart 1977, 36-49; J. Detjen: Neopluralismus und Naturrecht. Zur politischen Philosophie der Pluralismustheorie. Paderborn 1988, 506 ff.; A. Ollero: Interpretación del derecho y positivismo legalista, Madrid 1982, 219 ff.; Valores en una sociedad plural. Coordinator: A. Ollero. Madrid, Papeles de la Fundación N° 51, 1999.
- 32) Zur Frage der Rationalität und der Normativität der Naturrechtsphilosophie als Begründungs- und Ordnungsphilosophie im Kontext des Pluralismusproblems vgl. A. F. Utz: Ethische und soziale Existenz, Ges. Aufsätze aus Ethik und Sozialphilosophie 1970-1983, a.a.O., 398 ff.; vgl. hierzu auch die Arbeit von J. Detjen, der auch ausführlich auf die Naturrechtslehre von Utz zu sprechen kommt: J. Detjen: Neopluralismus und Naturrecht, a.a.O., 465 ff.; zur Utzschen Sicht vgl. auch: P. P. Müller-Schmid: Kritischer Rationalismus und metaphysische Naturrechtsphilosophie vor dem Problem des Pluralismus. In: Die Neue Ordnung 47,2 (1993) 116-123.
- 33) Vgl. A. Rauscher (Hrsg.): Selbstinteresse und Gemeinwohl. Beiträge zur Ordnung der Wirtschaftsgesellschaft. Berlin 1985; A. F. Utz / H. B. Streithofen / W. Ockenfels (Hrsg.): Die Sozialpartner in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat. Stuttgart 1979. Rudolf Weiler: Herausforderung Naturrecht. Beiträge zur Erneuerung und Anwendung des Naturrechts in der Ethik. Graz 1996, 582 ff.
- 34) Vgl. dazu B. Kettern: Sozialethik und Gemeinwohl, a.a.O., 144 f.
- 35) Vgl. P. P. Müller-Schmid : Der rationale Weg zur politischen Ethik, a.a.O., 105 ff.
- 36) A. F. Utz: Sozialethik. V: Politische Ethik, a.a.O., 82.
- 37) A.a.O.
- 38) A.a.O.
- 39) Zum Problem der „offenen Gesellschaft“ vgl. A. F. Utz (Hrsg.): Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien. Bonn 1986.
- 40) Zur Auseinandersetzung mit C. Schmitts „Politische Theologie“ vgl. A. F. Utz: Sozialethik. Bd. V, 31 ff.; ders.: Die politische Theologie von Carl Schmitt, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 85 (1999) 398-415. – Es gibt ein erstaunliches internationales Interesse von Autoren verschiedenster ideologischer Couleur an dem nicht nur in der Krisenzeit der Weimarer Republik, sondern in Anpassung an die neuen Verhältnisse auch in der Anfangsphase des „Dritten Reiches“ als Propagandist eines antipluralistischen totalen Staates aufgetretenen, umstrittenen Rechtsphilosophen, Naturrechtskritiker und politischen Denker C. Schmitt. Vgl. den klarsichtig argumentierenden Überblick zur

neueren deutschsprachigen Literatur von W. Spindler: In Schmitts Welt. Carl Schmitt in der deutschsprachigen Literatur, in: Die Neue Ordnung, 59,6 (2005) 462-480.

41) C. Schmitts Analogie von kirchlicher und politischer Deziisionsgewalt, die er im Sinne seines Deziisionismus formulierte, beruht nicht zuletzt auf einer Verkenning der unterschiedlichen Sachverhalte. Die Deziisionsgewalt der Kirche ist nicht zu verwechseln mit einer in der politischen Wissenschaft oft angeführten, aus echten oder vermeintlichen Systemgründen der Politik letztlich von der Wahrheitsfrage absehenden Verfahrensregel staatlicher Autorität. Vgl. dazu A. F. Utz: Sozialethik, Bd. V, a.a.O., 51 ff.

42) Zur Auseinandersetzung um den Politikbezugs des Glaubens vgl. W. Ockenfels: Politisierter Glaube? Bonn 1987, 176 ff.

43) R. Spaemann: Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns. Stuttgart 2001. – Beachtung der im Absoluten gründenden, dem Relativismus, der Willkür entgegengesetzten Grenzen als der ethischen Dimension des Handelns wird zu einem immer wichtigeren Grundprinzip unserer hochentwickelten technisch-wissenschaftlichen Zivilisation. Es geht um die Achtung der Menschenwürde. Vgl. E. Schockenhoff: Die Achtung der Menschenwürde in der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation. In: Handbuch der Katholischen Soziallehre, a.a.O., 61-76.; vgl. auch R. Graf: Klonen: Prüfstein für die ethischen Prinzipien zum Schutz der Menschenwürde. St. Ottilien 2003 (vgl. insbesondere 237 ff. zum christlichen Begriff der Menschenwürde sowie 256 ff. zur Frage des aus der philosophisch-metaphysischen Begründung der Menschenwürde erkennbaren Naturgesetzes). – Im Hinblick auf die ethischen Grundfragen zur Biomedizin und zur Gentechnologie vgl. Cl. Breuer: Ist das Recht auf Leben unantastbar? Gefährdungen durch Biomedizin und Gentechnologie. In: Die Universalität der Menschenrechte, hrsg. von R. C. Meier-Walser und A. Rauscher, a.a.O., 89-102. - Zu den ethischen Grundfragen des Lebensschutzes vgl. M. Spieker: Sozialethische Fragen des Lebensschutzes. In: Handbuch der Katholischen Soziallehre, a.a.O., 361-380; vgl. auch Vgl. Daniel Rhonheimer: Das Recht des hilflosen Lebens. Zum Zusammenhang von Menschenrechten, Existenzrecht, Rechtsfähigkeit und Rechtsstaat. In: P. P. Müller-Schmid – Hrsg.: Begründung der Menschenrechte. Stuttgart 1986, 45-127; Martin Rhonheimer: Abtreibung und Lebensschutz. Tötungsverbot und Recht auf Leben in der politischen und medizinischen Ethik. Paderborn 2004. - Vgl. insbesondere im Kontext der deutschen Debatte die sehr verdienstvolle Zeitschrift für Lebensrecht (ZfL) der für den Schutz des menschlichen Lebens in all seinen Phasen eintretenden „Juristenvereinigung Lebensrecht e.V. (Köln)“

44) Zur Bedeutung der Wesensnatur vgl. A. F. Utz: Sozialethik I, a.a.O., 64 ff.; J. Messner: Moderne Soziologie und scholastisches Naturrecht. Wien 1961, 20.

45) Lothar Roos: „Was allen Menschen wesensgemäß ist“. Das moralische Naturgesetz bei Papst Benedikt XVI. Köln 2006.

46) Vgl. A. F. Utz: Sozialethik. II: Rechtsphilosophie, a.a.O., 163 f.; ders.: Ethik und Politik, a.a.O. 127 ff.

47) Pluralismus mit Relativismus zu verwechseln wäre ein grundsätzlicher Widerspruch zum universellen Charakter der der menschlichen Verwirklichung entsprechenden Normen, auf die nicht zuletzt Benedikt XVI. in zahlreichen seiner Schriften und Verlautbarungen verweist. Vgl. Janne Haaland Matlary: Veruntreute Menschenrechte. Droht eine Diktatur des Relativismus? Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein. Mit einem Vorwort von Otto von Habsburg. Augsburg 2006; Geneviève Médevielle: La loi naturelle selon Benoît XVI. In: Études 410,3 (2009) 353-364.

48) Im Hinblick auf die Grundlagen einer wertbezogenen Staatslehre vgl. S. Mückl: Der Staat beruht auf Werten. Köln 2005; E. Nass: Der säkulare Staat und die Wahrheit der Menschenwürde. In: Die Neue Ordnung 62,2 (2008) 115-120.

49) E. Schockenhoff: Die ethischen Grundlagen des Rechts. Köln 2008, 8.

50) Man denke etwa an grundsätzlich als wertneutral, jedenfalls ohne Rückbindung an vorgegebene Werte, ausschließlich pragmatistisch interpretierte Ordnungskonzepte des Pluralismus, die der Metaphysiker ablehnen muß.

51) Im Naturrecht vor allem der thomasischen Tradition ist zu unterscheiden zwischen einer ausschließlich in Frage kommenden univoken und einer die geschichtlich-soziologische Seite implizierenden Analogie der Prinzipienbestimmung. Erstere bezieht sich auf (eher wenige) in keiner Weise geschichtlich-soziologisch geprägte, letztere auf nur unter Einbeziehung der geschichtlichen Situation zur Geltung zu bringende Wesensprinzipien. Dies wird im Vorwurf des Essentialismus meist übersehen. Damit soll nicht verkannt werden, daß in der Geschichte des Naturrechtsdenkens, anders als bei Thomas von Aquin, der der geschichtlich-soziologischen Seite des Naturrechts viel Beachtung widmete, nicht selten ein in dem genannten Sinne prononciert essentialistisches Denken vertreten wurde. Der Naturrechtler als Metaphysiker muß sich jedoch gerade um des Anliegens der personalen Freiheit und des gesellschaftlichen Friedens willen Rechenschaft geben über die Schwierigkeit einer Wesensbestimmung der Freiheit und im Sinne seines auf der abstraktiven Realerkenntnis gründenden erfahrungsbezogenen Realismus nach den geschichtlich-konkreten Bedingungen der Gesellschaft fragen, wie sie etwa die Rechtssoziologie aufzeigt. – Die geschichtlich-soziologische Seite der naturrechtlichen Normenbildung findet in der Thomas von Aquin folgenden Tradition nicht zuletzt Berücksichtigung aufgrund der Auffassung des realistischen Naturrechts, daß die Prinzipienbestimmung – von gewichtigen, aber eher wenigen Fällen abgesehen – meistens nur in analoger Weise möglich ist. Es war insbesondere Utz, der in seinen Schriften immer wieder auf dieses wichtige Element der Gemeinwohllehre des klassischen Naturrechts hinwies (vgl. hierzu B. Kettern: Sozialethik und Gemeinwohl, a.a.O., 132 f.) – Zur Rechtssoziologie vgl. Paul Trappe: Kritischer Realismus in der Rechtssoziologie. Wiesbaden 1983.

52) Vgl. J. Liminski: Erziehung: Kernkompetenz der Familie. Köln 2006.

53) Man denke etwa an das politische Ringen um Religion als schulisches Wahlpflichtfach.

54) Dieser an der personalen Würde des Menschen orientierte Wertbildungsprozeß der Gesellschaft ist das zentrale Anliegen der katholischen Soziallehre. Vgl. dazu die Einführung von Arthur F. Utz in das vierbändige, von A. F. Utz und Brigitta Gräfin von Galen herausgegebene Dokumentenwerk „Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung“ (Aachen 1976), XIII-XXXII. Vgl. die auf diesem zentralen Wertgedanken aufbauenden Beiträge in dem bereits genannten, von A. Rauscher herausgegebenen „Handbuch der Katholischen Soziallehre“, Berlin 2008. – Vgl. auch A.F. Utz – J. F. Groner – Hrsg.: Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. 3 Bände. Freiburg/Schweiz 1954-1961; A. Rauscher: Papst Pius XII. und die Soziallehre der Kirche. Köln 2008.

55) Vgl. J. Messner: Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik. Innsbruck 1954; W. Freistetter – R. Weiler – Hrsg.: Die Einheit der Kulturethik in vielen Ethosformen. Berlin 1993.

56) Vgl. H. Pribyl: Freizeit und Sonntagsruhe. Zur ethischen Relevanz der Freizeit unter besonderer Berücksichtigung der Sonntagsruhe. Würzburg 2005; P. P. Müller-Schmid: Arbeit und Muße. Auf der Suche nach einem neuen Gleichgewicht. Köln 2007.

Dr. habil. Peter Paul Müller-Schmid ist Sozialphilosoph und war viele Jahre Assistent von Arthur F. Utz und Mitarbeiter an der „Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach“.

Astrid Meyer-Schubert

Europa und das Christentum

Zur Aktualität des Novalis

„Europäisch ist: ... das Streben des Geistes ... Tödlich für Europa ist immer nur Eins erschienen: Erdrückende mechanische Macht.“¹

Welches Europa meinen wir? Wenn wir von Europa sprechen, haben wir ein Jahrtausende altes religiöses, soziales und politisches Gebilde vor Augen, welches zur Zeit einer solchen Veränderung unterzogen wird, daß wir es vielleicht eines Tages nicht wieder erkennen werden. Ein sich an die Tradition anlehndes Europa besteht aus einer kulturellen Vielfalt, also kulturell gewachsenen Nationen, die ihre Identität immer mit Bezug auf das Christentums gedacht und gefühlt haben. Heute aber stehen wir vor diesem Kontinent, dem der religiöse Bezug trotz seines demokratisch-institutionellen Rahmens fehlt.

Nie zuvor waren die Europäer so nah an einer Verwirklichung des alten Traumes einer Vereinigung ihrer Länder wie heute - und doch niemals so weit von ihm entfernt. Die europäische Union gibt sich das Bild eines starken Zusammenschlusses, in dem nicht mehr Kriege, sondern kultivierte Dialoge die politische Wirklichkeit gestalten sollen. Doch bisher bestimmen vor allem lobbyierte wirtschaftliche Interessen die große Integration, die Gefahr läuft zu einer zentralisierten Macht zu werden und sich in Richtung eines Totalitarismus zu entwickeln, entweder zu jener mechanischen Macht, von der *Burckhardt* oben spricht, oder zu einer monolithischen Meinungsdiktatur, wo Abweichungen vom Hauptstrom bestimmter politischer Kräfte einschließlich der Medien nicht mehr geduldet werden.

Welche Interessen kommen derzeit in der EU-Politik zum Zuge? Konservatismus, Liberalismus und sozialistische Ideen, die drei großen Ideologien des 19. Jahrhunderts, kämpfen gegeneinander, überlagert werden aber diese Gegensätze durch eine sozialromantische Sichtweise. Diese gibt vor, daß Europa ein multi-kultureller Kontinent werden müsse, der sich, seiner eigenen Werte nicht mehr sicher, in erster Linie fremden Kulturen und Religionen gegenüber zu öffnen habe, während die europäisch gewachsenen nationalen Kulturen, nämlich die

originären Paradigmen des Handelns und die Religion des Christentums sukzessive in den Hintergrund gedrängt werden.

Es stellt sich ferner die Frage nach dem Sinn dieses Europas im Zeitalter des Internets und der Globalisierung. Brauchen wir überhaupt ein spirituelles, durch einen geistigen Zusammenhalt gefestigtes Europa, denn was, außer der Geldmacht wäre von vergleichbarem dogmatischen Gewicht auf diesem Kontinent, gehe es doch um viel globalere Fragen, in denen das Wohl der gesamten Menschheit auf dem Spiel stehe. Überdies ist festzuhalten, daß der Wertezerfall in dieser europäischen Union ein Experimentierfeld produziert, auf dem eine nie dagewesene, zumeist chaotische Lebenswelt geschaffen wird, wo die Geschlechter sich mischen, Minderheiten die Normen des Zusammenlebens bestimmen, und ein konfuser Urteilspluralismus gebieterisch um sich greift. Denn Kritiker, welche sich auf dieses europäische Laboratorium der Werte nicht einlassen wollen, werden mit ihrer Ansicht eher auf dem Altar der Öffentlichkeit geopfert denn als meinungsbildend verehrt. Dieses Europa soll durch seine vermeintliche Progressivität eine Vorreiterrolle in der Welt übernehmen, Toleranz gegenüber dem Anderen vorleben und eine Welt vorbereiten, in dem eines Tages der Begriff des Fremden sich erübrigt haben wird.

Die dringende sich hier stellende Frage aber ist, ob wir in diesem Experimentierstadium resistent genug sind, den globalen Herausforderungen wie Wirtschaftskrisen, Migrationsströmen und Terrordrohungen zu begegnen. Ist die Realitätsfremdheit des ‚Gutmenschen‘, nämlich desjenigen Menschen, der von sich meint, im Besitz der besten aller politischen Ansichten zu sein, seine Selbstüberschätzung also, nicht der sicherste Weg in den europäischen Untergang?

Wenn also von Europa die Rede ist, dann nur als von einem in Auflösung begriffenen, das der Welt als Vorbild dafür dient, wie alles sich mit allem mischt. Die durch Natur gesetzten Grenzen sollen aufgehoben, experimentelle Ideale Neues entstehen lassen. Multikulturelle- und Genderpolitik der EU nähern sich einer Banalromantik, die letztendlich Europa als eigenständigen Kulturraum verschwinden lassen wird. Banal ist diese Romantik deshalb, weil in ihr genau jene Geistigkeit fehlt, welche in der Zeit der romantischen Bewegung des 18./19. Jahrhunderts noch eine allseits befruchtende Ausstrahlung hatte. Der sozialromantische ‚Gutmensch‘ europäischer Mainstreampolitik erliegt dem Irrtum, erneuernd in die Welt eingreifen zu können, indem er den romantischen Geist durch eine Politik ersetzt, welche in phantastischen Gesetzgebungen Freiheiten schafft, die den Menschen konträr zu seiner Natur stellen. Phantasie an die Macht, der Mensch soll neu geschaffen werden.

In der Figur des *Novalis* wird gezeigt, was Romantik in ihrem Kern bedeutet, wo sie zu begrüßen und wo sie auf Distanz gehalten werden sollte. Doch vorher wird noch die Identität des historischen Europas einer kurzen Betrachtung unterzogen, um die hier aufs Spiel gesetzte Substanz freizulegen, d.h. den Kontrast gegen das herrschende politische Handeln sichtbar werden zu lassen.

I. Europa – Entstehung und Entwicklung

Geographisch gesehen eher eine Halbinsel als ein Kontinent, wird Europa in Kultur, Geschichte und Politik als einheitlicher, selbständiger Kontinent gehandelt, dessen bis heute erhaltene Eigenständigkeit sich auch durch Verteidigung nach außen formierte. Was seine Entstehung angeht, so schließt der Terminus ‚Europa‘ in Spätantike und Frühmittelalter einerseits das geographische Schema der Erde (Afrika, Asien und Europa), andererseits die mythologische und die theologisch/religiöse Tradition ein. Die phönizische Königstochter wird nach dem griechischen Mythos von Zeus auf einen Kontinent entführt, der ihren Namen ‚Europa‘ bekommt. Die griechischen Worte ‚eurys und ops‘ = ‚weite Sicht‘, sagen von dieser Bedeutung her aus, daß es um eine weltumspannende und gestaltende Kraft geht. Und der Apostel *Paulus* hat auf seiner zweiten Missionsreise eine Vision, in der ein Mazedonier ihn zu sich ruft und um Hilfe bittet. Damit beginnt die Evangelisierung Europas.

Laut Genesis 9 teilte *Noah* die Erde unter seinen Söhnen entsprechend auf, wobei er *Japhet* den europäischen Anteil zuwies. „Japhets Ausbreitung war Ausweitung der ecclesia. Im 7. Jahrhundert erfordert und fordert die Exegese endgültig auf Grund der Verheißung für die Kirche statt des zweigeteilten Orbis Romanus die dreigeteilte Erde. Mit Isidor ... ist ... die namentliche Kongruenz von Japhet und Europa festgeschrieben – eine Symbiose, die für das ganze Mittelalter verbindlich blieb ... Der anonyme Fortsetzer der Chronik Isidors (= Mozarabische Chronik von 754) beschreibt die große Araberschlacht Karl Martells bei Poitiers (732) und bezeichnet in ihrem Kontext erstmals die Europäer, vielmehr das zusammengesetzte Heer, als kontinentale Gemeinschaft der Völker nördlich von Pyrenäen und Alpen. Diese originäre Bezeichnung als ‚Europeenses‘ ist weitaus substantieller als pure geographische Terminologie: Sie ist Metapher für eine religiös-politische Gemeinschaft. ... ‚Europeenses‘ meint, zum ersten und bis zum späten Mittelalter hinein zum letzten Mal gebildet, eine zeitweilige Schicksals- und Kampfgemeinschaft gegen die Araber.“²

Mit dem Reich *Karls des Großen* trat die christliche Europavorstellung als einigende politische Kraft hervor, blieb dann latent vorhanden, auch wenn im 13./14. Jahrhundert Begriffe wie ‚ecclesia‘, ‚christianitas‘ und ‚occidens‘ vorrangig waren. In der Neuzeit traten neben der Idee der Universalstaatlichkeit (Einheit der Völkergemeinschaft) auch europäische Integrationsideen wie Friedenssicherung, Supranationalität, Handelsinteressen und Machterhaltungsstreben in den Vordergrund. Nach dem ersten Weltkrieg schließlich gab es eine Neuorientierung in der Europabewegung. Mit der Paneuropa-Bewegung sollten die ‚Vereinigten Staaten von Europa‘ dessen sichere Zukunft garantieren und der Briand-Plan bereitete die Europaidee in heutiger Gestalt vor. *Briands* vorrangiges Ziel war eine wirtschaftliche und politische Zusammenarbeit Europas, in der die nationale Souveränität jedes Volkes gewährleistet sein sollte. Erst der zweite Weltkrieg leistete der Idee eines übernationalen Zusammenschlusses Vorschub. Dieser wurde durch die Gründung der Europäischen Union verstärkt. Demokratiepolitische Interessen unterstützen die Entwicklung zur Supranationalität, aber auch macht- und sicherheitspolitische Ausrichtungen stehen im Hinblick auf die Herausforderungen der Globalisierung im Vordergrund.³

Beruhet nun die europäische Identität auf drei historischen Säulen, nämlich Athen (Demokratie), Rom (Recht) und Jerusalem (jüdisch-christlich), so soll im Folgenden das christliche Erbe Europas beleuchtet und die Frage in den Raum gestellt werden, warum es für uns heute so in Vergessenheit geraten ist. War es das neuzeitliche und aufklärerische Denken, das die christliche Religion in den Hintergrund drängte, so suchte die Romantik das religiöse Gefühl zwar wieder aufleben zu lassen, aber ihre frühe Vision lag eher im Bestreben der Bildung einer neuen Religion als in der Bewahrung des christlichen Denkens und Fühlens. Die treibende Kraft, die der Frühromantik zur Entstehung verhalf, ging von jungen Leuten aus. Durch ein Gefühl geistiger Heimatlosigkeit und gesellschaftlicher Ausgrenztheit wurden sie motiviert. Es waren die Söhne und Töchter aus Adel und gebildetem protestantischen Bürgertum, die sich in der gegebenen Welt nicht wiederfinden konnten. Wie dies zu verstehen ist, können wir in einer kurzen Darstellung der Person des *Novalis* erfahren, in welcher der frühromantische Charakter näher beleuchtet wird. Allerdings war es gerade *Novalis*, der von einer tiefen Sehnsucht nach dem christlichen Europa erfüllt war und daher als Zeuge in der für uns heute so wichtigen Frage betrachtet werden kann.

II. Novalis und die Romantik

Der Romantik, einer literarischen und politischen Bewegung des 18/19 Jh., ging es um die Überwindung der durch die Aufklärung hervorgebrachten Spaltung der Welt und des Menschen in Sinnlichkeit und Vernunft. Sie sah ihre Aufgabe in der Linderung einer durch diese Zerrissenheit entstandenen Qual der Seele, die unter der Entbehrung der Liebe litt und in der Befriedigung ihrer Sehnsucht nach einer höheren Vereinigung von Natur und Geist ein Heilmittel zu finden meinte. Klassische Grenzen sollten gesprengt, dem Rationalismus mit dem Mysterium, Geheimnisvollen, Numinosen begegnet werden. Nicht mehr in der Antike suchte man nun Vorbilder, so wie es die Klassik tat, sondern im historischen Mittelalter und in eigener (nationaler bzw. europäischer) Kultur. Die Einheit von Vernunft und Sinnlichkeit, Individuum und Gemeinschaft, Geist und Natur galt als Gegenkraft zu Zweckrationalität, kalter Berechnen- und Planbarkeit einer Welt, die den Menschen nicht in seiner Ganzheit faßte. Kreativität, Phantasie und Genialität sollte die Welt neu gestalten, eine ‚progressive Universalpoesie‘ die Gesellschaft poetischer machen und zur ‚Erhebung des Menschen über sich selbst‘ führen. ‚Symphilosophie‘ und ‚Sympoesie‘ waren die romantischen Begriffe einer gegenseitigen Durchdringung von Ideal und Wirklichkeit, wobei Selbsterkenntnis mit Hilfe der unterbewußten Schichten der Persönlichkeit zur Basis universeller Veränderungen angestrebt wurde. Jedes individuelle Leben sollte sich in geistiger Erhöhung wiederfinden und es von dort aus erneut durchdringen. ‚Einem gelang es – er hob den Schleier der Göttin zu Sais – Aber was sah er? Er sah – Wunder des Wunders – Sich Selbst‘ so formuliert es *Novalis* in den ‚Lehrlingen zu Sais‘.⁴

Wer aber war dieser *Novalis*, der den Spätromantikern wie *Adam Müller* und *Friedrich Schlegel* den Anstoß für ihre spätere christlich-organologische Staatsauffassung gab? Er gilt als Frühromantiker, und der Kreis, in dem er verkehrte,

dachte weder christlich-religiös noch ausdrücklich politisch. In seinen Politischen Aphorismen von 1798 wendet er sich augenscheinlich gegen die naturrechtliche Vertragsvorstellung im Sinne *Kants* und auch *Rousseaus*, die den Willen des Regierenden aus dem Allgemeinwillen deduzieren. Stattdessen solle die Familie nicht nur die Keimzelle des Staates, sondern dieser sollte eine einzige Familie sein. Staat und Naturzustand sind ein- und dasselbe, so wird es *Adam Müller* später differenziert ausarbeiten, und der Staat ist nicht, wie es die Aufklärung sieht, ein abstraktes Verwaltungsgebilde. Im organischen Staatsmodell hängt alles mit allem zusammen, sind die Interessensgruppen aufeinander abgestimmt, wie die einzelnen Glieder des menschlichen Körpers. Ob *Novalis'* Vorstellung von Monarchie in dem Fragment Glauben und Liebe oder Der König und die Königin (1798) als Einfluß auf die Spätromantik gesehen werden kann, ist in der Forschung umstritten.⁵

Novalis Vorfahren, die *Hardenbergs*, ein altes niedersächsisches pietistisches Adelsgeschlecht, nannten sich in der ‚Güntherschen Linie‘ de novali = von Rode, abgeleitet von dem Gut ‚Rode‘.⁶ *Novalis* wird aber auch als der ‚Neuland Bestellende‘ übersetzt, als Pseudonym gebraucht erstmals 1798 bei der Veröffentlichung seiner Schrift ‚Blütenstaub‘. Nicht umsonst bezeichnet er seine Fragmente als literarische Sämereien. Das Pseudonym verdeckt nicht nur seine bürgerliche Existenz, sondern bezieht sich auf das gesamte Schaffen des Dichters, in welchem er der Literatur Neuland bestellte. Auf diese Weise kann er beides ungestört ausüben: sein Amt als Salinenbeamter und die Schriftstellerei.

Der Beginn seines Studiums der Philosophie, Mathematik und Jurisprudenz fällt in das Jahr 1791 in Leipzig, wo *Friedrich Schlegel*, der eigentliche Begründer der Romantik, mit ihm Bekanntschaft macht. 1794 beschließt er sein juristisches Examen in Wittenberg. Die Bestreitung seines Unterhalts gelingt ihm die nächsten Jahre mit dem Beruf des Aktuariums beim Kreisamt in Tennstedt und als Akzessist bei der Salinendirektion in Weißenfels. Erst nach dem Tod seiner geliebten *Sophie von Kühn* reift der Entschluß für das Studium an der Bergakademie Freiberg. Jetzt intensiviert er seinen Kontakt zum frühromantischen Kreis in Jena, welcher versucht, damaliger Jugend, die in *Goethes* Werther den Ausdruck ihrer Leiden fand und sich in der Welt fremd, verlassen und verloren fühlte, eine geistige Heimat zu geben. In seinem Gedicht Der Fremdling von 1798 schreibt er: „O! du suchest umsonst – untergegangen ist/Jenes himmlische Land – keiner der Sterblichen/Weiß den Pfad, den auf immer/Unzugängliches Meer verhüllt ... Seht – der Fremdling ist hier – der aus demselben Land/Sich verbannt fühlt, wie Ihr; traurige Stunden sind/Ihm geworden – es neigte/ Früh der fröhliche Tag sich ihm.“⁷

Novalis, alias *Friedrich von Hardenberg*, wurde 1772 in Oberwiederstedt geboren und starb 1801 in Weißenfels. Sein Vater galt als herrisch und übersteigert religiös, seine Mutter, eine verarmte Adelige, wird als gedemütigte, verschüchterte und unterwürfige Person beschrieben, welche elf Kinder gebar, von denen nur eines sie überlebte. *Novalis*, selber ein kränkliches und spät entwickeltes Kind und nicht zuletzt deshalb der Aufmerksamkeit der Mutter sicher, begegnet ihr als ältester Sohn mit einer innigen Zuneigung und lernt Liebe, die er später

auf seine beiden Verlobten *Sophie von Kühn* und *Julie von Charpentier*⁸ überträgt, mit Mitleiden zu verbinden. Die empfindsame Frau (von ihm überhöht und als Subjekt negiert) wird Angelpunkt seiner literarischen Schriften. *Sophie*, einem 12jährigen Mädchen, dem er 1794 das erste Mal begegnet und in das er sich nach fünfzehn Minuten verliebt, stirbt 1797. Seine Liebe zu ihr wird ihm zur Religion, sie ist und bleibt ihm Mittelpunkt und verleiht seinem Leben Festigkeit. Sie verkörpert für ihn eine Verbindung zwischen jungfräulicher Reinheit und mütterlichem Verstehen („gemeine Gunstbezeugungen“ von Frauen mag er nicht). Allein ihr physisches und geistiges Vorhandensein verhilft ihm zur Verwirklichung seiner Träume und stärkt ihn in seiner Existenz als Dichter. „Liebe und liebende Vereinigung waren, wie Novalis selbst erfahren hatte, eigentlich nur noch eine höhere, ja die höchste Stufe der Selbsterkenntnis und Selbsterfüllung.“⁹ Jetzt erst kann er die Welt verstehen – im Verstehen seiner selbst, zu welchem ihm das Verhältnis zu diesem Mädchen verhilft. Sein unbeständiges Wesen findet in dem Bild, das er sich von *Sophie* macht, die Kraft zur Selbstbeherrschung. In der Verlorenheit seiner einsamen und unverstandenen Existenz, die er nach *Sophies* Tod wieder verstärkt spürt, übernehmen Sehnsucht und Streben nach Unendlichkeit die Führung in einem literarischen Schaffen, das ihm in seiner Funktion als Dichterpriester eine apostolische Würde verleiht.

„... später trug er, als eine der letzten Aufzeichnungen, in sein Tagebuch den Satz Christus und Sophie ein. Das war ... die Erkenntnis von der Rolle, die die Braut für ihn als Mittlerin zwischen dieser und jener Welt angenommen hatte, vergleichbar der Mittlerrolle, die Christus nach kirchlicher Lehre für die Menschheit übertragen war. Aus der verblaßten irdischen war in geradezu blasphemischer Freizügigkeit eine mythische Gestalt geworden.“¹⁰

Im ‚Nachsterben der Sophie‘ sieht er nach ihrem Tod seine zukünftige Aufgabe. Hier sucht er die Verbindung zwischen irdischer und jenseitiger (unsichtbarer) Welt, zu der er sich berufen fühlt, nämlich aufzugehen in Jenseitigkeit, der Wiedervereinigung mit *Sophie*. Seine Tagebuchaufzeichnungen legen Zeugnis ab vom schweren Weg der Selbsterziehung zum Beweis seiner Treue.

Damit wird ihm nicht nur *Sophie*, sondern auch die Romantik zur Religion. Die ‚Welt romantisieren‘ heißt, ihren inneren Sinn finden. Ist Romantisieren eine ‚qualitative Potenzierung‘, so kann sich nur in diesem Akt ‚das niedere Selbst ... mit einem bessern Selbst ... identifizieren‘: „Indem ich dem Gemeinen einen höheren Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es – Umgekehrt ist die Operation für das Höhere, Unbekannte, Mystische, Unendliche – dies wird durch die Verknüpfung logarithmisiert – Es bekommt einen geläufigen Ausdruck.“¹¹ Hier sollen ihm Geistes- und Naturwissenschaften helfen; mit synthetischen Wortbildungen sucht er Analogien herzustellen. ‚Geistige Physik‘, ‚chemische Musik‘ und ‚poetische Physiologie‘ übernehmen Hilfestellungen bei der Entdeckung einer Einheit in der Vielfalt, der ‚Weltseele‘ – wie zu jener Zeit auch der frühromantische Philosoph *J.W.G. Schelling* seine philosophische Abhandlung nannte, die alles Irdische, über die Sinne Wahrnehmbare, durchdringt und vergeistigt. Wie sehr sich romantische Phanta-

sie allerdings auch versteigen kann, wird auch bei *Friedrich Schlegel* in einem Brief an *Friedrich Schleiermacher* deutlich:

„Hardenberg ist einige Tage bei uns gewesen ... Er hat sich merklich geändert, sein Gesicht selbst ist länger geworden und windet sich gleichsam von dem Lager des Irdischen empor wie die Braut zu Korinth. Dabei hat er ganz die Augen eines Geistersehers, die farblos geradeaus leuchten. Er sucht auch auf dem chemischen Wege ein Medikament gegen die Körperlichkeit (mittelst der Ekstase), die er denn doch für eine Sommersprosse in dem schönen Geheimnis der geistigen Berührung hält.“¹²

Und *Schelling* stellt bei *Novalis* eine ‚Frivolität gegen die Gegenstände‘ fest, die allerdings, wie an dieser Stelle ausdrücklich betont werden muß, sich nicht nur durch die gesamte Frühromantik zieht, sondern überhaupt ein Problem der Menschheit ist, wenn sie sich dem Verhältnis von Idealität und Realität stellt. Wird Idealität, die auf keiner realen Basis beruht, der Lebenswirklichkeit gegenüber zu Übergewichtig, so läuft sie Gefahr, zu einem absurden Gespinnst zu werden. Die fast zwei Jahrtausende erprobte Religion des Christentums sollte daher für *Novalis* weiterhin die Leitkultur bestimmen und innere Festigkeit vermitteln. In einer vorsichtigen Abgrenzung gegen die sich pantheistisch verstehende Realität der Frühromantik eröffnete er mit seinem Fragment *Die Christenheit oder Europa* eine wichtige spirituelle Perspektive. Dieses Fragment ist deshalb von Interesse, da es, ganz gegen den damaligen romantischen Impetus und entgegen seinen anderen Schriften, den christlichen Glauben belebt und forciert.

Dieser Stimme gegenüber bleibt man allerdings taub, wenn man, wie viele heutige Europäer, die Meinung vertritt, daß der christliche Glaube auf diesem Kontinent seine verbindliche Kraft verloren hätte, als ob über die christliche Offenbarung das letzte Wort schon gesprochen wäre. Es sollte nicht vergessen werden, daß für viele Menschen Wertindifferenz, Sinnlosigkeitsgefühle, nihilistischer Skeptizismus, multikultureller Relativismus und Visionslosigkeit auch unerträglich werden können. Daher ist der aufklärerische Grundsatz, Religion immer mehr zur Privatsache degenerieren zu lassen, nicht für alle Ewigkeit gültig. Eine annehmbare religiös bestimmte Idealität könnte dem abstrakten Vertragsmechanismus der Europäischen Union durchaus eine spirituelle Stütze in seiner inhaltlichen Orientierung sein.

III. ‚Die Christenheit oder Europa‘. Ein Fragment.

In romantischer Manier des Dreischritts wird die Erfüllung der Sehnsucht nach Geborgenheit und Heimat (goldenes Zeitalter als Mittelalter) als in der Vergangenheit gegeben und in der Zukunft als ein auf höherer Ebene zu Erreichendes beschrieben, während die Gegenwart als Spaltung und Entfremdung begriffen wird. Entsprechend aufgebaut, eben im Sinne dieses romantischen Dreischritts, muß man auch das Fragment *Die Christenheit oder Europa* lesen, das jetzt, im Anschluß an den Gedanken, Romantik selbst als eine Religion zu verstehen, näher betrachtet werden soll. Gilt die Frühromantik als eine pantheistische Religion, die Natur und Geist zur Identität verbindet, die Welt in Mikro- und Makro-

kosmos einteilt und ihr damit eine ganzheitliche Gestalt gibt, so ist diese Schrift des *Novalis* der Frühromantik insoweit voraus, als sie den christlichen Gedanken selbst in Vergangenheit und Zukunft sieht und ganz Europa den Namen der Christenheit verleiht. Das Wörtchen ‚Oder‘ ist auch für uns heute wieder von Bedeutung, geht es doch um die religiöse Stärkung dieses Kontinents, der ohne diese Religion sein Fundament verlöre. Europa ist die Christenheit, das eine gibt es nicht ohne das andere.

Mit den vielzitierten Sätzen: „Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo Eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte; Ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs. – Ohne große weltliche Besitztümer lenkte und vereinigte Ein Oberhaupt die großen politischen Kräfte“¹³ beginnt dieses Fragment und endet u.a. mit den Worten: „Die anderen Weltteile warten auf Europas Versöhnung und Auferstehung ... Die Christenheit muß wieder lebendig und wirksam werden, und sich wieder eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgrenzen bilden, die alle nach dem Überirdischen durstige Seelen in ihren Schoß aufnimmt und gern Vermittlerin, der alten und neuen Welt wird.“¹⁴

Auch hier wird Europa als Vorbild für die Welt dargestellt, mit anderem Inhalt aber als ihn der heutige europäische ‚Gutmensch‘ vertritt. Die christlich geprägte Leitkultur wird in den Raum der Überlegungen gestellt; sie soll den Europäern und der Welt Frieden bringen. Über ihre Grenzen hinaus werden die Nationen kommunizieren und mittelst des religiös-christlichen Gedankens zur inneren Einigung finden. Doch bevor dieser Kontinent in den Hafen des Friedens einlaufen wird, muß er noch den weltlichen, durch Aufklärung und Protestantismus verursachten Zerreißungsprozeß überstehen. Das ‚eingeschränkte Wissen‘ steht plötzlich dem ‚unendlichen Glauben‘ gegenüber. Das vergangene katholische Reich war identisch mit dem ‚echt christlichen‘. Aber es zerfiel, weil die Menschen (auch die Geistlichkeit) noch nicht reif dafür waren. ‚Mit Recht nannten sich die Insurgenten Protestanten‘ aber da sich auch die Weltlichkeit in die religiösen Streitereien einmischte, „verlor die Religion ihren großen friedensstiftenden Einfluß, ihre eigentümliche Rolle des vereinigenden, individualisierenden Prinzips der Christenheit.“¹⁵ Aus einer inneren Notwendigkeit heraus müßten sich, so *Novalis*, Gelehrtheit und Geistigkeit bekämpfen, ja sogar ‚Vertilgungskriege‘ führen. ‚Wissen‘ und ‚Glaube‘ stünden sich opponent gegenüber. Ein ‚Religions-Haß‘ sei aufgekommen, der übertragen wurde auf alle ‚Gegenstände des Enthusiasmus, Phantasie und Gefühl, Sittlichkeit und Kunstliebe‘. Der Mensch sei an die erste Stelle aller Naturwesen gesetzt worden und die ‚schöpferische Musik des Weltalls (wurde) zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle, die vom Strom des Zufalls getrieben‘ wurde.

„Frankreich war so glücklich der Schoß und der Sitz dieses neuen Glaubens zu werden, der aus lauter Wissen zusammen geklebt war. So verschrien die Poesie in dieser neuen Kirche war, so gab es doch einige Poeten darunter, die des Effekts wegen, noch des alten Schmucks und der alten Lichter sich bedienten, aber dabei in Gefahr kamen, das neue Weltsystem mit altem Feuer zu entzünden ...

Die Mitglieder waren rastlos beschäftigt, die Natur, den Erdboden, die menschlichen Seelen und die Wissenschaften von der Poesie zu säubern, – jede Spur des Heiligen zu vertilgen, das Andenken an alle erhebenden Vorfälle und Menschen durch Sarkasmen zu verleiden, und die Welt alles bunten Schmucks zu entkleiden. Das Licht war wegen seines mathematischen Gehorsams und seiner Frechheit ihr Liebling geworden. Sie freuten sich, daß es sich eher zerbrechen ließ, als daß es mit Farben gespielt hätte, und so benannten sie nach ihm ihr großes Geschäft, Aufklärung.“¹⁶

Aber auch die Welt der Politik sei farblos und könne sich allein nicht über die ständigen Streitigkeiten erheben, ohne daß ein ‚drittes Element‘ dazukäme, eines, das Irdisches mit Überirdischem verbände. Erst wenn das ‚göttliche Mitleid‘ seine Stimme erhebe, könnten die zerstrittenen weltlichen Kräfte sich vereinen, kann Europa aus seinem Religionsschlaf erwachen. Die Christenheit wird auferstehen, erstarkt durch die letzten Jahrhunderte weltlicher Kämpfe, inspiriert von den Gedanken weltlicher Philosophen und protestantischer Theologen, so der Ausblick des *Novalis*. Hören wir ihn zum Schluß noch einmal selber sprechen:

„Keiner wird dann mehr protestieren gegen christlichen und weltlichen Zwang, denn das Wesen der Kirche wird echte Freiheit sein, und alle nötigen Reformen werden unter der Leitung derselben, als friedliche und förmliche Staatsprozesse betrieben werden. Wann und wann eher? darnach ist nicht zu fragen. Nur Geduld, sie wird, sie muß kommen die heilige Zeit des ewigen Friedens, wo das neue Jerusalem die Hauptstadt der Welt sein wird; und bis dahin seid heiter und mutig in den Gefahren der Zeit, Genossen meines Glaubens, verkündigt mit Wort und Tat das göttliche Evangelium, und bleibt dem wahrhaften, unendlichen Glauben treu bis in den Tod.“¹⁷

IV. Das Christentum als die ‚Seele Europas‘

Jacques Delors und *Romano Prodi* haben beide darauf hingewiesen, daß Europa eine Seele brauche, sonst wäre die ‚Partie Europa‘ verloren. Die Weisheit des Christentums enthalte den ‚Ruf zu einer Erneuerung‘, die sich auf die Werte besinne, von welchen das Evangelium kündigt. Und *Prodi* leugnete 1999 die Möglichkeit eines europäischen Entwurfes, der die Erinnerung an das Christentum verweigert. In diesem Sinne spricht auch *Marcello Pera* in seinem Buch *Warum wir uns Christen nennen müssen*¹⁸ über die europäische Identität, deren Liberalismus auf christlichen Werten beruhe. Die Väter dieses Liberalismus seien Christen gewesen und hätten in ihren theoretischen Ausarbeitungen immer auf der Basis einer christlichen Moral gedacht. Bezüglich der Europäischen Gemeinschaft der Nachkriegszeit nennt *Pera Schuman, De Gaspari* und *Adenauer*, welche bei der Gestaltung Europas immer dessen abendländische und christliche Kultur im Sinn hatten. Davon seien keine Spuren geblieben, weder im Vertrag von Maastricht (1992, Grundlagen für ökonomische Vereinigung), noch bei der Beschließung einer Einführung des Euro (1998, monetäre Vereinigung), noch durch die Grundrechtecharta der EU (Nizza 2000, rechtliche Vereinigung). Nach *Pera* sei die durch die europäische Charta gegebene Seele nicht spezifisch euro-

päisch, da sie auf Prinzipien und Werten fußt (Menschenwürde, Demokratie, Freiheit, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit etc.), die zwar universal sind, aber eines europäischen Spezifikums entbehren. So könne man nicht von einem Europäismus, sondern nur von einem Kosmopolitismus sprechen. Aus diesem Grund würde einem ‚Bürger Europas‘ die Möglichkeit genommen, sich mit innerer Notwendigkeit als Europäer zu bezeichnen. Es handle sich dann um ein ‚unbestimmtes Reich von Prinzipien, Werten und Rechten‘. Der Begriff des europäischen Bürgerrechts sei inhaltslos.

„Warum die Prinzipien und Werte nicht, nachdem sie einmal identifiziert sind, in einem Taufbecken verankern, das spezifisch für die europäische Geschichte ist? Mit einem Wort, warum nicht sagen: Diese Prinzipien sind den Europäern eigentümlich, weil sie sich aus einer Tradition ableiten, die Europa eigentümlich ist? ... Der heutige Liberalismus ... meint, daß man bei der Begründung eines liberalen (und demokratischen) Staates von jeglicher Lehre vom Guten absehen könne. Außerdem ist dieser Liberalismus ... säkular, das heißt er meint, daß der liberale ... Staat es nicht nötig habe, sich auf irgendeine religiöse Tradition zu berufen. Ausgestattet mit dieser Kultur, befanden sich die Väter (der Charta) in einem Labor mit einer Aufgabe à la Rawls und à la Habermas: Die europäische Charta zu schreiben unter einem ‚Schleier des Nichtwissens‘ (Rawls), der undurchdringlich wäre für jegliche ethische und besonders religiöse Lehre, und den entstehenden europäischen Staat oder Über-Staat ‚auf selbstgenügsame Weise‘ zu legitimieren, das heißt dafür eine ‚nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung‘ (Habermas) zu geben.“¹⁹

‚Europa und das Christentum gehören zusammen‘, schreibt *Horst Bürkle* in seinem Aufsatz „Das Christentum und die Integration Europas“.²⁰ Frage man nach der Einheit Europas, so gleichzeitig nach ihrer ‚gegenwärtigen Gestalt‘ und nach ihrer zukünftigen Ermöglichung. Hier sei das Christentum gefragt als ‚ethisch-moralisches‘ Ordnungsprinzip und sinngebende Orientierung im individuellen wie gesellschaftlichen Leben.

„Integration fremdreligiöser Minderheiten in Europa setzt darum auch ein Christentum voraus, das die Kräfte zur Gestaltung seiner abendländischen Grundordnungen und der in ihnen geltenden Werte aus einer neuen und bewußten Erschließung ihrer christlichen religiösen Grundlagen schöpft... Die freiheitlichen Staaten, deren sich Europa erfreut, verstehen sich nicht von selber. Sie setzen Bürger voraus, die sich nicht nur der geschichtlichen Herkunft dieser Freiheit bewußt sind. ... Die Berufung zu der Freiheit, zu der Jesus Christus den Menschen befreit hat (Gal. 5,13), ist in der Bindung an und in der Gemeinschaft mit ihm zu erhalten und je neu zu erfahren.“²¹

Leider setzen sich neben dem religiösen Pluralismus mehr und mehr alle Spielarten eines nihilistischen Skeptizismus durch. Denn es ist letztlich immer die Religion, die geistige Inhalte verleiht. Die Errungenschaften individueller Freiheit sind u.a. auf christlich geprägtem europäischem Boden gewachsen, die mit der Toleranz anderer Religionen notwendig aufgegeben werden müssen. Wenn *Wolfgang Huber* als evangelischer Theologe und späterer Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland in seinem 2001 geschriebenen Artikel

„Europa als Wertegemeinschaft“²² vorstellt, so ist gleichzeitig zu fragen, ob in diesem Sinn auch die religiöse Pluralität als wertstiftend angesehen werden kann. *Huber* beruft sich auf christliche, humanistische und aufgeklärte Bestimmungen wie Verantwortlichkeit, Freiheit, Demokratie, Achtung der Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit u.a.m. Daher ist seiner unkritischen Haltung gegenüber der Vergabe von Bürgerrechten unabhängig von der Religionszugehörigkeit und der Aussage, daß eine Leugnung dieses Grundsatzes gegen den europäischen Wertekanon verstoße, mit Distanz zu begegnen. Er spricht damit zwar eine verfassungsgerechte Wahrheit aus, über die allerdings aufgrund eines Zuwachses von Fremdreigionen kritisch reflektiert werden sollte. Wie kann beispielsweise verhindert werden, daß angesichts der quantitativen Zunahme von Muslimen und Musliminnen innerhalb Europas eine islamische Partei versuchen könnte, sukzessive islamische Werte in die Grundlagen der europäischen Verfassung zu integrieren? Oder daß islamische Inhalte und Perspektiven in Wissenschaften und Rechtsprechungen Einzug halten, so wie es der Philosoph *Tariq Ramadan*²³ vorschlägt, und das Denken und die Vorstellungswelt von Europäern und Europäerinnen latent beeinflusst?

Denn der Islam ist immer eine politische Religion mit totalitärer Glaubensgrundlage gewesen und kann angesichts seines nur transzendenten Gottes das europäische Demokratieverständnis nicht teilen. Dieses konnte sich ja gerade deshalb auf dem europäischen Kontinent etablieren, weil, über das griechische Verständnis hinausgehend, Gott Mensch und damit das Wort Fleisch geworden ist. Diese Verleiblichung des Wortes gibt menschlichem Handeln die Möglichkeit, gleichzeitig eigenverantwortlich und im Angesicht des Mitmenschen tätig zu sein. Die Worte Jesu: „So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist“²⁴ und: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“²⁵ bezeugen ferner, daß eine kirchliche und eine säkulare Welt nebeneinander existieren, sich gegenseitig schützen und beeinflussen können. Gott verkündet die Wahrheit, von welcher die Werte des säkularen Denkens und Handelns abgeleitet werden können.

Wenn also die Europäische Union sich auf ihre christlichen Wurzeln bezieht, so ist erkennbar, daß die Anerkennung von Bürgerrechten unabhängig von der jeweiligen Religion dennoch unter dem Einfluß des Neuen Testaments steht. Damit das institutionelle Staatsgebilde der EU, dem eine Trennung von Kirche und Staat zugrunde liegt, zu Inhalten kommt, die über einen leeren Bürokratismus hinausführen, hat es für die Aufarbeitung seiner kulturellen und christlich-religiösen Herkunft zu sorgen.

Angesichts der Islamisierungstendenz Europas sollte der EU-Gesetzgebung unter besonderer Berücksichtigung des Problems der Fremdreigionen neu begegnet werden. Denn welchen Nutzen hat die ständige Betonung christlicher Grundsätze im europäischen Habitus, wenn einerseits den Fremdreigionen der gleiche Status eingeräumt wird wie dem Christentum, während andererseits die islamische Symbolik mit mehr Achtung behandelt wird als diejenige des Christentums?

Profiliert und eindeutig dieser Frage gegenüber verhält sich Papst *Benedikt XVI.*, welcher schon als Kardinal *Ratzinger* einen ‚Trend, der hinter das europäische Element in der Geschichte zurück möchte‘ betont. Hierfür macht er u.a. die

Krise (Nationalsozialismus) verantwortlich, „in die das europäische Vernunftrecht geraten ist, nachdem es sich selber seiner religiösen Grundlagen gänzlich begeben hat und faktisch in eine Herrschaft der Anarchie umzuschlagen droht“ und zum anderen den Islam, der „schon in seiner Entstehung in gewisser Hinsicht ein Zurückgehen zu einem Monotheismus, der die christliche Wende zum menschgewordenen Gott nicht aufnimmt und sich ebenso der griechischen Rationalität verschließt, welche über den Gedanken der Menschwerdung Gottes zum Bestandteil des christlichen Monotheismus geworden war.“²⁶ *Benedikt* stellt in seinen Reden und Schriften ganz klar heraus, daß weltweit der Eindruck bestehe, Europa sei hinsichtlich seiner geschichtlichen Identität am Ende, von innen entleert und auf Transplantate angewiesen.

„Aus all dem geht klar hervor, daß man nicht meinen darf, ein echtes ‚gemeinsames Haus‘ bauen zu können, wenn die den Völkern dieses unseres Kontinents eigene Identität vernachlässigt wird. Es handelt sich in der Tat zunächst um eine geschichtliche, kulturelle und moralische Identität und erst an zweiter Stelle um eine geographische, wirtschaftliche oder politische; um eine Identität, die aus einem Gesamt von universalen Werten besteht, zu deren Formung das Christentum beigetragen hat; somit hat es nicht nur eine historische, sondern eine gründende Rolle gegenüber Europa übernommen.“²⁷

Wollen wir Europäer und Europäerinnen unsere hart erkämpfte Freiheit bewahren, so müssen wir uns auf unsere christlichen Wurzeln besinnen, statt Zuflucht in anderen Religionen zu suchen, welche in einer falsch verstandenen Toleranz Einfluß auf unsere Gesetzgebung ausüben könnten. Wenn die Symbole des Christentums verneint und in Kunst und Politik herabgewürdigt werden dürfen, islamischen Inhalten aber mit Ehrfurcht und unkritischem Verhalten zu begegnen ist, wird unsere Werte- und Meinungsfreiheit schon längst fremd gesteuert und auf den Kopf gestellt. Dazu paßt die durch den europäischen Mainstream dominierte banalromantische Politik, welche mit Hilfe phantastischer Regelungen geschöpfliche Grenzen²⁸ ignoriert und die Abschaffung desjenigen Menschenverstandes fördert, der noch Raum für eine Besinnung auf die erste, d.h. nicht verfügbare Natur läßt. Der Symbolismus des Euro ist den oben beschriebenen Risiken nicht gewachsen. Damit bedarf es der Wiederbelebung jener Geistigkeit, die diesen Kontinent überhaupt erst ermöglicht hat.

Anmerkungen

- 1) Jacob Burckhardt, *Historische Fragmente*. Stuttgart Berlin 1942. S. 142/3.
- 2) Rainer A. Müller, *Die Christenheit oder Europa – Zum Europa-Begriff im Mittelalter*. In: *Der europäische Gedanke*. Hrsg.: Meier-Walser, Rill, Hanns Seidel Stiftung. München, S. 11/12.
- 3) Vgl. Herbert Pribyl, *Interessenverfolgung und Interessenausgleich am Beispiel des europäischen Integrationsprozesses*. Wien 1995.
- 4) Novalis, *Entwürfe zu ‚Lehrlinge zu Sais‘*, Mai 1798. In: *Gedichte. Die Lehrlinge zu Sais*. Hrsg. J. Mahr. Stuttgart 1984. S. 99.
- 5) Vgl.: Helmut Schanze: *Romantik-Handbuch*, Tübingen 2003, S. 490/525.

- 6) Gerhard Schulz, Novalis. Rowohlt Monographien. 14. Auflage. Reinbek bei Hamburg 1998, S. 10.
- 7) Novalis, Der Fremdling. In: ebda. S. 54/55.
- 8) Mit Julie verlobt er sich Ende 1798. Auffällig ist, daß er ihr und Sophie erst im Zustand starken physischen Leidens intensive Zuneigung zuteil werden lassen kann. Bei Sophie, als er von ihrer lebensgefährlichen Erkrankung erfährt, bei Julie, als sie plötzlich von heftigen Gesichtsschmerzen gepeinigt wird.
- 9) Gerhard Schulz, ebda. S. 98.
- 10) Ebda., S. 69.
- 11) Ebda., S. 96.
- 12) Ebda., S. 103.
- 13) Novalis, Die Christenheit und Europa, Hrsg. Carl Paschek. Stuttgart 1984, S. 67.
- 14) Ebda., S. 88.
- 15) Ebda., S. 73.
- 16) Ebda., S. 78.
- 17) Ebda., S. 88/9.
- 18) Marcello Pera, Warum wir uns Christen nennen müssen. Mit einem Vorwort von Papst Benedikt XVI. Augsburg 2009.
- 19) Ebda., S. 94.
- 20) Horst Bürkle, Das Christentum und die Integration Europas. In: Der europäische Gedanke. Ebda.
- 21) Ebda., S. 119.
- 22) Wolfgang Huber, Europa als Wertegemeinschaft – Seine christlichen Grundlagen Gestern, Heute, Morgen. In: http://www.ekd.de/international/vortraege_predigten/ 1662.html, abgerufen am: 15.2.2011.
- 23) Tariq Ramadan, Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft. Vgl. auch: Astrid Meyer-Schubert, Der europäische Islam. Die ‚Radikale Reform‘ des Tariq Ramadan. In: DIE NEUE ORDNUNG. Hrsg. Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg. 64. Jahrgang, Heft 4, August 2010.
- 24) Markus 12,17.
- 25) Johannes 18,36.
- 26) Helmut Moll, Die christliche Identität nach Joseph Ratzinger bzw. Papst Benedikt XVI. In: http://www.ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/theol_communio.html. S. 2. Abgerufen am 9.2.2011.
- 27) Ebda., S. 8.
- 28) Vgl. die Gender-und Queerpolitik, in der die Grenzen der Geschlechter aufgehoben werden sollen und eine neue Körperlichkeit propagiert wird. Dies wird durch ein Denken ermöglicht, das die Natur der technischen Machbarkeit unterwirft.

Dr. phil. Astrid Meyer-Schubert war Lehrbeauftragte in Berlin und Bukarest und wirkt als freie Publizistin in Wien.

Bericht und Gespräch

Matthias Gaudron

Ein klarer Traditionsbruch: Die Religionsfreiheit des II. Vatikanums

Eine Antwort auf Prof. Martin Rhonheimer¹

Die Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* stellt bekanntlich einen der Streitpunkte zwischen dem Vatikan und der Priesterbruderschaft St. Pius X. dar. Legen wir darum zunächst kurz die wesentlichen Punkte des Problems dar:

Nach der traditionellen Lehre der Kirche darf niemand zur Annahme des Glaubens gezwungen werden. Dieser muß und kann nur durch eine freie Zustimmung des Willens zu den von Gott geoffenbarten Wahrheiten zustande kommen. Darum muß man Ungläubigen und den Anhänger anderer Religionen in einer christlichen Gesellschaft Toleranz gewähren. Diese Toleranz bedeutet jedoch nicht, daß man sie ohne jede Einschränkung öffentlich wirken und für ihren Irrtum werben lassen muß. Ein christlicher Staat kann der öffentlichen Wirksamkeit einer falschen Religion also gewisse Einschränkungen auferlegen, indem er z. B. den Bau großartiger Tempel oder Moscheen verbietet, öffentliche Werbung für die falschen Religionen oder auch die Verbreitung von dem katholischen Glauben feindlichen Schriften untersagt. Er *kann* das tun, *muß* es aber nicht in jedem Fall. Um der Vermeidung eines größeren Übels willen kann auch der katholische Staat den Irrgläubigen eine mehr oder weniger große Freiheit der öffentlichen Religionsausübung gewähren, wenn es sonst z. B. zu Unruhen oder Bürgerkriegen käme oder wenn man die Irrgläubigen durch zu strenge Gesetze allzu sehr verbittern und ihre Bekehrung dadurch unmöglich machen würde.

Diese Freiheit muß dann selbstverständlich auch in einem staatlichen Recht ihren Ausdruck finden. In einem religiös und konfessionell gemischten Staat wie der Bundesrepublik Deutschland kann im übrigen auch nach der traditionellen Lehre grundsätzlich Religionsfreiheit herrschen. Schließlich leisteten die Bischöfe schon vor dem Konzil den Eid auf die Verfassung. Die vorkonziliare Lehre vom

katholischen Staat hat einen Staat im Auge, dessen Bürger fast alle katholisch sind.

In einem christlichen Staat ist die Grundlage der Gewährung von öffentlicher Religionsausübung aber nun nicht ein irgendwie geartetes Naturrecht der Irrgläubigen, sondern die christliche Klugheit und Nächstenliebe. Die christlichen Staatsmänner müssen immer die Frage vor Augen haben, wie sie ihre christlichen Untertanen am besten vor Irrtümern schützen und wie sie dazu beitragen können, daß die Irrenden zur Wahrheit finden. Das sind die Grundsätze, wie sie von der Kirche bis ins 20. Jahrhundert dargelegt wurden – zuletzt noch im vorbereiteten Konzilsschema von *Kardinal Ottaviani* „Über die religiöse Toleranz“.

Demgegenüber behauptet die Erklärung der Religionsfreiheit des II. Vatikanums ein Recht aller Menschen auf Nichtbehinderung bei der privaten und öffentlichen Ausübung der Religion. Dieses Recht auf freie öffentliche Religionsausübung wird im „Katechismus der katholischen Kirche“ Nr. 2106 sogar als Naturrecht bezeichnet. Während nach der traditionellen Lehre der Kirche der katholische Staat also das Recht hatte, die öffentliche Werbekampagne einer Sekte oder falschen Religion zu verbieten, hat er dieses Recht nach dem II. Vatikanum nicht, sondern würde dabei gegen ein menschliches Grundrecht verstoßen. Hierin genau liegt der Widerspruch.

Es ist nun meiner Meinung nach bezeichnend, wie uneins die Befürworter der Religionsfreiheit in der Frage sind, ob die neue Lehre des Konzils einen Bruch mit der Vergangenheit der Kirche darstellt oder nicht, und wenn nicht, wie der scheinbare Widerspruch zu lösen ist. Während die einen diesen Bruch offen zugeben, wie z. B. *Yves Congar*, *Courtney Murray* oder *Hans Küng*,² behaupten andere entweder bruchlose Kontinuität, wie z. B. *H. Klüeting*, der die Religionsfreiheit auf die von niemandem bestrittene Freiheit von Zwangsbekehrungen reduziert und damit zeigt, daß er das Problem nicht verstanden hat, oder versuchen, die Lehre des II. Vatikanums mit der Lehre der früheren Päpste zu harmonisieren, wie *Basil Valuet* oder *Bertrand de Margerie*. Offenbar liegt hier doch ein Problem vor, denn sonst würden die Verteidiger der Religionsfreiheit nicht so unterschiedliche Wege gehen. Darum konnte auch *Brunero Gherardini* das entsprechende Kapitel seines Buches „Das Zweite Vatikanische Konzil – ein ausstehender Diskurs“ mit den Worten „Das große Problem der Religionsfreiheit“ übertiteln.

Kontinuität unter der Diskontinuität – ein Lösungsversuch

Prof. *Martin Rhonheimer* wendet nun viel Geistesschärfe auf, um dieses Problem zu lösen. Er lehnt die oben genannten Harmonisierungsversuche als am Wesen des Problems vorbeigehend ab und gibt einen gewissen Widerspruch zu: „Wie man es auch wendet und dreht, man kommt nicht darum herum: Präzis diese Lehre des Zweiten Vatikanums ist es, die von *Pius IX.* in der Enzyklika *Quanta cura* verurteilt worden ist.“

Im Anschluß an die Weihnachtsansprache *Benedikts XVI.* an die römische Kurie vom 22. Dezember 2005 versucht er dann zu zeigen, daß die Lehre des II.

Vatikanums weder einen Bruch mit der Vergangenheit darstelle noch eine einfache Fortführung der traditionellen Lehre sei. Ihr Charakteristikum sei vielmehr „Reform“, d. h. ein Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf verschiedenen Ebenen.

Die Diskontinuität liege auf der Ebene der Lehre vom Staat. Die Kirche habe ihre Lehre vom Staat, der für das Heil der Seelen mitverantwortlich ist und darum die wahre Religion fördern und schützen soll, aufgegeben und dafür die moderne Auffassung des säkularen Staats übernommen, der sich den Religionen gegenüber unparteiisch verhält und nur über das geordnete und tolerante Zusammenleben der Bürger wacht.

Auf der Ebene des Dogmas herrsche dagegen Kontinuität, und hier habe die Kirche sogar „ein tief verankertes Erbe der Kirche wieder aufgegriffen“, behauptet *Rhonheimer* zusammen mit Papst *Benedikt*. Die Märtyrer der frühen Kirche seien „für die Gewissensfreiheit und für die Freiheit, den eigenen Glauben zu bekennen, gestorben“ (S. 246), für die Ablehnung einer Staatsreligion.

Es ist einigermaßen kurios, wie hier versucht wird, die ersten Christen zu Verfechtern der modernen Religionsfreiheit zu machen. Es zeigt die Schwäche der Position von Papst *Benedikt* und *Rhonheimer*, daß sie solche an den Haaren herbeigezogenen Argumente gebrauchen müssen, um ihre These zu untermauern. Die ersten Christen sind für das Bekenntnis ihres Glaubens an Christus gestorben. Da der römische Staat sie zu Akten zwingen wollte, die mit diesem Glauben nicht vereinbar waren, wählten sie lieber den Tod, anstatt ihrem Glauben untreu zu werden. Aber nichts spricht dafür, daß sie grundsätzlich für eine religiöse Neutralität des Staates eintraten. Eine solche Idee kommt erst in der Neuzeit auf und es ist einfach eine verfehltete Geschichtsbetrachtung, Menschen früherer Zeiten Ideen zu unterstellen, die erst viel später auftraten.

Prof. *Rhonheimer* behauptet zwar, die Heilige Schrift und die apostolische Tradition verwiesen in Richtung einer Trennung von religiöser und staatlich-politischer Sphäre (vgl. S. 247), bleibt den Beweis dafür aber schuldig. Dem Alten Testament ist die Lehre der Religionsfreiheit jedenfalls völlig fremd. Zwar waren Königtum und Priestertum in Israel geschieden, aber sie arbeiteten zusammen. Die Könige, die die heidnischen Kultstätten abschafften, werden in der Heiligen Schrift ausdrücklich gelobt, diejenigen, die sie zuließen, getadelt. Wenn man sich nicht auf den markionitischen Standpunkt stellen will, nach dem das Alte Testament von einem bösen Gott inspiriert war, wird man also zugeben müssen, daß Gott im Alten Testament die Zusammenarbeit von Religion und Staat ausdrücklich wünschte. Die ersten Christen lebten aus dem Glauben des Alten Testaments und sahen in Christus die Erfüllung aller Verheißungen dieses Testaments. Wie hätten sie auf die Idee kommen können, daß diese Zusammenarbeit von Religion und Staat im Neuen Testament verwerflich sei? Das neutestamentliche Gleichnis vom Unkraut, das man bis zur Ernte wachsen lassen soll (Mt 13), welches das Konzil anführt (DH 11), entspricht der traditionellen Lehre von der Toleranz und wird schon von den Kirchenvätern so interpretiert, ist aber keineswegs ein Argument für die Religionsfreiheit des II. Vatikanums. Das hat auch *Yves Congar* offen zugegeben: „Auf Bitten des Papstes hin habe ich bei den

letzten Abschnitten der Erklärung über die Religionsfreiheit mitgearbeitet; es handelte sich darum zu zeigen, daß das Thema der Religionsfreiheit schon in der Heiligen Schrift enthalten ist; *aber es findet sich dort nicht.*³

Die Kontinuität zwischen vor- und nachkonziliarer Lehre besteht nach *Martin Rhonheimer* des weiteren darin, daß es den vorkonziliaren Päpsten vor allem um die Ablehnung des religiösen Indifferentismus ging, nach dem es keine wahre Religion gibt und alle Religionen darum gleich viel wert oder unwert sind (vgl. S. 245). Die Ablehnung des religiösen Relativismus sei der eigentliche Kern der Verurteilungen der Religionsfreiheit. Da das II. Vatikanum aber keine Gleichwertigkeit aller Religionen lehre, gebe es auch auf dieser Ebene Kontinuität (vgl. S. 251 f).

Nun ist aber die Behauptung, es wäre den vorkonziliaren Päpsten nur um die Verurteilung des religiösen Indifferentismus gegangen, schlichtweg falsch. Die Enzyklika „*Mirari vos*“ *Gregors XVI.* beispielsweise wandte sich gegen *Lamennais*, einen katholischen Priester und damals noch glühenden Verteidiger des Papsttums. Prof. *Rhonheimer* schreibt selbst, daß „*Quanta cura*“ sich nicht gegen liberale Gottesleugner richtete, sondern gegen eine liberale Gruppe von rechtgläubigen Katholiken um *Charles de Montalembert*, scheint aber gar nicht zu sehen, daß dies ein Widerspruch zu seiner eigenen These ist. *Pius IX.* nannte die liberalen Katholiken „mit Sicherheit gefährlicher und unheilvoller als die erklärten Feinde“,⁴ Menschen also, die keineswegs religiös indifferent waren.

Hat die Kirche über 1000 Jahre lang ein Grundrecht verletzt?

Der bekannte Kirchenrechtler Prof. *Georg May* schrieb 1993 in einer Rezension: „Mit der Erklärung ‚*Dignitatis humanæ*‘ desavouiert die Kirche [...] ihre ganze Geschichte.“⁵ In der Tat folgt aus der Erklärung der Religionsfreiheit und der Lehre des „Katechismus der katholischen Kirche“, daß die Kirche vom 4. Jahrhundert an das Menschenrecht auf Religionsfreiheit verletzt hat. Nachdem die Kirche unter Kaiser *Konstantin* die Freiheit erlangt hatte, wäre sie sofort der Versuchung zur Macht verfallen, indem sie nun versuchte, das Heidentum und Andersdenkende in ihren eigenen Reihen (sog. „Häretiker“) zurückzudrängen. Die Kirchenväter, wie z. B. *Hieronymus*, *Augustinus* oder *Johannes Chrysostomus* waren nämlich alle der Meinung, daß die Staatsmänner die Kirche schützen und verteidigen sollten. Der Apostel Deutschland, der hl. *Bonifatius*, hätte ohne die Hilfe der weltlichen Gewalt sein Missionswerk nicht in der Weise vollbringen können, wie er es faktisch getan hat. Es war erst recht die allgemeine Lehre im Mittelalter, daß der christliche Fürst die Kirche schützen und fördern soll.

Papst *Benedikt* geht im ersten Teil seines Jesusbuchs (das er freilich nur als Privatgelehrter und nicht als Papst schrieb) sogar so weit, das christliche Kaisertum des Mittelalters als einen Fall in die dritte Versuchung Jesu zu bezeichnen. Das ganze Mittelalter und einen Teil der Neuzeit hindurch wäre die Kirche also vom Teufel verführt gewesen. Auch die Lehrschreiben der Päpste, die sich im 18., 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit diesem Thema befaßten, müßten

folglich allesamt eher vom Teufel statt vom Heiligen Geist inspiriert gewesen sein. Die christlichen Fürsten, die die katholische Religion förderten und die Irrtümer unterdrückten, glaubten vielleicht etwas Gutes zu tun, hätten in Wirklichkeit aber schwer gegen die Gerechtigkeit gesündigt.

Prof. *Rhonheimer* scheint dieser Konsequenz aus dem Weg gehen zu wollen, wenn er meint, sowohl den vorkonziliaren Päpsten als auch dem II. Vatikanum sei es vor allem um das bürgerliche Recht auf Religionsfreiheit gegangen, das Naturrecht werde von der „Diskontinuität gar nicht tangiert“ (S. 254), aber das hilft nichts. Mindestens faktisch hätte die Kirche vom 4. Jh. bis Mitte des 20. Jh.s ein menschliches Grundrecht bekämpft. Es stimmt auch einfach nicht, wenn *Rhonheimer* schreibt, das Naturrecht auf Religionsfreiheit sei immer bekannt gewesen und das II. Vatikanum habe nur eine neue Folgerung für die positive staatliche Rechtsordnung gezogen (ebd.). Wenn die Kirche früher von einem Recht auf Religionsfreiheit sprach, dann meinte sie damit einzig und allein das Recht, den wahren Gott zu verehren und die wahre Religion auszuüben.

Hier wird nun freilich die Unfehlbarkeit der Kirche berührt. Ist es wirklich möglich, daß die Kirche in einer so wichtigen Frage des Naturrechts fast ihre ganze Geschichte lang irrte und die christlichen Fürsten zu Unrechtstaten aufrief? *Rhonheimer* gibt zwar zu, daß die Kirche die Aufgabe hat, das Naturgesetz verbindlich zu interpretieren, beschränkt dies aber ganz willkürlich auf moralische Fragen wie Abtreibung, Empfängnisverhütung, Euthanasie usw. (vgl. S. 255). Er muß dies tun, denn sonst liegt die Folgerung nahe, die Kirche könne auch ihre Lehre zur Empfängnisverhütung ändern, wie sie ihre Lehre zur Religionsfreiheit geändert hat. Zu Unrecht versucht er, die ganze Lehre der Kirche zum Verhältnis von Kirche und Staat auf zeitbedingte Vorstellungen zu reduzieren. Zeitbedingt waren die verschiedenen Formen, in denen sich die Zusammenarbeit von Kirche und Staat verwirklichte. Aber die Päpste wie *Leo XIII.* in „Immortale Die“, *Pius XI.* in „Quas primas“ oder *Pius XII.* in der Ansprache „Ecco che gia un anno“ haben gerade die nicht zeitbedingten Prinzipien des Verhältnisses von Kirche und Staat herausgearbeitet.

Es ist überhaupt erstaunlich, wie sich *Rhonheimer* über das traditionelle Lehramt stellt und die Päpste vom Ende des 18. bis Mitte des 20. Jahrhunderts fast wie dumme Schulbuben behandelt, die religiöse Indifferenz und Religionsfreiheit nicht unterscheiden konnten. Prof. *Rhonheimer* erklärt, was die Päpste gemeint haben konnten, und das alles, um eine bloße Erklärung des Konzils zu retten, die lehramtlich überhaupt keinen hohen Stellenwert beanspruchen kann. Eine „Erklärung“ hat den niedrigsten Grad von Verbindlichkeit, wird aber von den Verteidigern der Religionsfreiheit zu einer Art neuem Dogma hochgespielt, dessen Ablehnung eine Mitgliedschaft in der Kirche ausschließt.

Mit dieser Art von „Hermeneutik der Reform“, wie Prof. *Rhonheimer* sie betreibt, könnte man im übrigen alles begründen, beispielsweise auch – wie schon angedeutet – eine Änderung der Lehre über die Empfängnisverhütung. Das bleibende Prinzip wäre dann der grundsätzliche Schutz und die Förderung des Lebens, die Reform ließe sich mit geänderten gesellschaftlichen Bedingungen und dem medizinischen Fortschritt begründen.

Eine verzerrte Darstellung der Haltung der Priesterbruderschaft

Prof. *Rhonheimer* zitiert mich mit der Aussage „es muß ... gestattet sein, auch innerkirchlich eine Lehre zu kritisieren, die im Widerspruch zu den gesamten vorherigen Lehraussagen der Kirche steht“, wirft mir aber Unehrllichkeit vor. Das Problem sei nicht, daß die Piusbruderschaft eine Lehre des Konzils kritisiert, sondern daß sie behaupte, durch die Erklärung der Religionsfreiheit seien die Vertreter der Kirche vom Glauben abgefallen, sei die Kirche des Zweiten Vatikanums nicht mehr die wahre katholische Kirche und seien deswegen die Bischofsweihen von 1988 gerechtfertigt. Immerhin gibt er wenigstens in einer Anmerkung zu, daß ich mich gegen diese Unterstellung bereits verwahrt habe. Es ist die Meinung eines Teils der sog. Sedisvakantisten, daß die Konzilerklärung „*Dignitatis humanae*“ häretisch sei und *Paul VI.* und sämtliche Bischöfe sich mit der Zustimmung zu dieser Erklärung selbst abgesetzt hätten. Das ist jedoch nicht die Haltung der Priesterbruderschaft St. Pius X.

Erzbischof *Lefebvre* hat sich klar gegen den Sedisvakantismus ausgesprochen und seine Priester verpflichtet, den Papst anzuerkennen, ihn in der hl. Messe zu nennen und für ihn zu beten. Welchen Sinn hätten im übrigen die Gespräche mit dem Vatikan, wenn die Priesterbruderschaft dessen Vertreter nicht mehr für Repräsentanten der wahren Kirche halten würde? Prof. *Rhonheimer* übersieht zudem, daß die Religionsfreiheit nur eines der Probleme zwischen der Priesterbruderschaft und dem Vatikan ist, und die Notwendigkeit der Bischofsweihen nicht bloß mit der Erklärung zur Religionsfreiheit begründet wurde (die z. B. in der Predigt vom 30. Juni 1988 gar nicht erwähnt wird). Anlaß für die Bischofsweihen waren die weite Verbreitung von Häresien im Inneren der Kirche, der Ökumenismus, der allerdings die große Masse der Gläubigen zum religiösen Indifferentismus geführt hat, und schließlich die Unmöglichkeit, vom Vatikan eine Anerkennung zu erhalten, die es der Bruderschaft ermöglicht hätte, ihr Leben und die Verteidigung der Tradition fortzusetzen. Einer der letzten Anstöße für Mgr. *Lefebvre*, die Bischofsweihen vorzunehmen, war das Religionstreffen von Assisi, bei dem Papst *Johannes Paul II.* die Vertreter der verschiedenen Religionen nicht zur Bekehrung, sondern zur Treue gegenüber ihren Traditionen aufrief und katholische Kirchen für heidnische Zeremonien zur Verfügung stellte.

Ich halte die Erklärung über die Religionsfreiheit nicht für häretisch, jedenfalls nicht in dem engen Sinn, den das Wort „Häresie“ in der Neuzeit erhalten hat, nämlich als hartnäckige Leugnung einer Glaubenswahrheit, also einer geoffenbarten und von der Kirche vorgelegten Wahrheit. Bei den Fragen um die Religionsfreiheit geht es eher um theologische Schlußfolgerungen, bei denen auch natürliche Wahrheiten herangezogen werden. Von Gott geoffenbart ist zweifellos die Lehre, daß Christus der König über alle Geschöpfe ist („Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden“, Mt 28,19), der „König der Könige“ (1 Tim 6,15; Apk 17,14). In die Behandlung der Frage, was das für das konkrete Verhältnis von Kirche und Staat zu bedeuten hat, fließen aber auch natürliche Wahr-

heiten ein. Die Lehre, daß die wahre Religion im christlichen Staat offizielle Anerkennung finden muß, die anderen Religionen dagegen höchstens Toleranz erfahren dürfen, ist also zwar eine sichere Lehre (*sententia certa*), aber keine Glaubenswahrheit. Deshalb würde ich die Lehre von „*Dignitatis humanae*“ zwar als Irrtum, als Verstoß gegen eine sichere Lehre der Kirche bezeichnen, aber nicht als Häresie.

Erzbischof *Lefebvre* war allerdings der Meinung, daß die Religionsfreiheit mindestens faktisch die Völker in die Apostasie führt. Er hatte hier beispielsweise die Vorgänge in Kolumbien vor Augen, wo auf Drängen des Nuntius die katholische Staatsreligion aufgegeben wurde, obwohl der Staatspräsident sich dagegen wehrte. Daraufhin kamen die amerikanischen, mit vielen Dollars ausgestatteten Sekten, um die Katholiken zum Abfall vom Glauben zu führen.⁶ Aber selbstverständlich war die Religionsfreiheit auch hier nur ein Faktor, mindestens genauso verderblich wirkten sich die katastrophale Verkündigung nach dem Konzil und der Ökumenismus aus. Das alles führte die Gläubigen wirklich zum religiösen Indifferentismus. Prof. *Rhonheimer* wird doch hoffentlich so viel Kontakt zur Wirklichkeit haben, um zu wissen, daß die Mehrzahl der heutigen Katholiken die katholische Religion keineswegs für die einzig wahre hält.

Daß aber die Entkoppelung von Religionsfreiheit und religiösem Indifferentismus die eigentliche Leistung des Konzils gewesen sei und die vorkonziliaren Päpste sich eine nicht-indifferente Religionsfreiheit nicht vorstellen konnten, wie er behauptet, ist einfach nicht wahr, wie ich oben schon gezeigt habe. Auch das Zitat von *Pius VII.* (Apostolischer Brief „*Post tam diurnitas*“), das *Martin Rhonheimer* zum Beleg anführt, man stelle mit der Religionsfreiheit „die heilige und unbefleckte Braut Christi, die Kirche, außerhalb derer es kein Heil geben kann, auf eine Stufe mit den häretischen Sekten“ bedeutet zunächst nur, daß es eine objektive Ungerechtigkeit ist, im öffentlichen Leben die falschen Religionen gleichberechtigt neben die wahre Religion zu stellen. Ausdrücklich betont *Pius VII.*, daß man damit nicht nur die Personen fördere und schütze, sondern auch die Irrtümer. Die vom II. Vatikanum gewollte Trennung von „Rechte der Person“ und „Rechte der Wahrheit“ ist eben in der Praxis nicht möglich, ganz abgesehen davon, daß es kein Recht der Person auf die Verbreitung von Irrtümern gibt.

Wenn Prof. *Rhonheimer* meint, ich müsse die Religionsfreiheit mindestens für eine implizite Häresie halten, so ist dies allerdings genau die Meinung von *Pius VII.*: „Das ist implizit die unheilvolle und auf immer beklagenswerte Häresie, die der hl. Augustinus mit folgenden Worten erwähnt: ‚Sie behauptet, daß alle Häretiker auf dem guten Wege sind und die Wahrheit sagen, eine so monströse Absurdität, daß ich nicht glauben kann, daß eine Sekte sie wirklich bekennt.‘“ Ich würde mich dem in Bezug auf das II. Vatikanum in dem Sinn anschließen, daß wenigstens viele der Befürworter der Religionsfreiheit wirklich von einer häretischen Geisteshaltung beseelt waren, wie ihr späteres Verhalten deutlich zeigte. Man denke hier z. B. an *Yves Congar*, *Karl Rahner* oder *Hans Küng*.

Erstaunlicherweise erklärt Prof. *Rhonheimer*, er würde meine Aussage, „*Dignitatis humanae*“ sei kein Verstoß gegen eine Glaubenslehre, sondern gegen

eine theologische *sententia certa*, gerne gelten lassen, äußert aber wieder Zweifel an meiner Ehrlichkeit. Immerhin bleibt nach Abzug aller Verdächtigung nur noch der Vorwurf bestehen, meine Position (und damit diejenige der Piusbruderschaft) sei „anachronistisch und bedauernswert“. Das aber ist ein merkwürdiges Argument aus der Feder eines katholischen Professors. Schließlich betrachtet die Mehrheit der heute lebenden Intellektuellen die katholische Lehre beispielsweise von der Jungfrauengeburt, der Unauflöslichkeit der Ehe und dem Verbot der Empfängnisverhütung (wie auch *Rhonheimer* sie vertritt) als anachronistisch und bedauernswert. Nichtsdestotrotz sind diese Lehren wahr.

Anmerkungen

- 1) Martin Rhonheimer: Religionsfreiheit – Bruch mit der Tradition?, in: Die neue Ordnung, 65. Jahrgang, Heft 4, Aug. 2011.
- 2) Hierzu ausführlich: Heinz-Lothar Barth, Religionsfreiheit oder Toleranz? Gedanken zum Verhältnis von Staat und Kirche, in: Civitas. Zeitschrift für das christliche Gemeinwesen, Heft 3, Aug. 2008, S. 13 ff.
- 3) Eric Vatr ; A la droite du p re, S. 118. Hervorhebung von mir.
- 4) Breve an den katholischen Zirkel in Mailand, 1873.
- 5) Münchner Theologische Zeitschrift 44/1993, S. 270. Zitiert nach: Heinz-Lothar Barth: Keine Einheit ohne Wahrheit, Teil I, 2. Aufl., Stuttgart 1999, S. 133.
- 6) Vgl. beispielsweise den Vortrag in Sierre am 27. November 1988, in: Erzbischof Marcel Lefebvre, Missionar und Zeuge in der nachkonziliaren Christenheit, Stuttgart 1994, S. 476

P. Matthias Gaudron, Priester und Mitglied der Priesterbruderschaft St. Pius X., ist Dozent für Dogmatik und Exegese im Priesterseminar Herz Jesu zu Zaitzkofen.

Martin Rhonheimer

Replik auf P. Matthias Gaudron

P. Gaudron gelingt es, den Standpunkt der Priesterbruderschaft St. Pius X. noch einmal kurz und prägnant zu rekapitulieren. Eine weniger glückliche Hand, so scheint mir, hatte er jedoch in der Darstellung meiner eigenen Position und mit seinen Antworten darauf. Eine kurze Replik erscheint deshalb angebracht.

P. Gaudron schreibt, ich versuche „die ersten Christen zu Verfechtern der modernen Religionsfreiheit zu machen“; doch spreche nichts dafür, „daß sie grundsätzlich für eine religiöse Neutralität des Staates eintraten“, dies sei vielmehr eine neuzeitliche Idee. Doch *P. Gaudron* gibt meine Position hier nicht richtig wieder, gewissermaßen stellt er die Dinge sogar auf den Kopf. Die Frage ist ja nicht, ob die ersten Christen für oder gegen die *religiöse Neutralität des Staates* bzw. für oder gegen die *moderne Religionsfreiheit* eintraten (was ich auch nie behauptet habe), sondern ob in der apostolischen Tradition *die Idee des „christlichen“ bzw. „katholischen Staates“, der im Dienst der wahren Religion steht*, wie ihn die Piusbruderschaft als unverzichtbaren Bestandteil der katholischen Lehre verteidigt, enthalten ist. Diese allein zentrale Frage wurde in meinem Artikel verneint.

Richtig ist natürlich, daß die ersten Christen keine Religionsfreiheit im modernen Sinne als bürgerliches Recht forderten und das Neue Testament, abgesehen von dem Satz „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser, und Gott was Gott gehört“, ebenfalls keinen Anhaltspunkt für eine solche Forderung gibt. Umgekehrt gilt aber ebenso: Es findet sich in der Heiligen Schrift des Neuen Testaments und in Leben und Lehrtradition der ersten Christen zur Zeit der Verfolgungen auch nichts, was der modernen Idee der religiösen Neutralität des Staates *widersprechen* würde, im Gegenteil: Vieles scheint eher damit, als mit der Idee des „christlichen Staates“, der den Wahrheitsanspruch der Kirche auch politisch-rechtlich durchsetzt, vereinbar zu sein, vor allem wenn man an die frühchristliche Ablehnung der Idee einer römischen Staatsreligion und das oben erwähnte Wort aus dem Evangelium denkt.

P. Gaudron beruft sich jedoch – eigentlich überraschend – auf das Alte Testament, dem, wie er bemerkt, die Lehre von der Religionsfreiheit fremd gewesen sei. Das Alte Testament habe vielmehr eine enge Zusammenarbeit von „Königtum und Priestertum“ verfochten, eine „Trennung von religiöser und staatlich-politischer Sphäre“ sei ihm unbekannt gewesen. *P. Gaudron* argumentiert nun: „Die ersten Christen lebten aus dem Glauben des Alten Testamentes und sahen

in Christus die Erfüllung aller Verheißungen dieses Testaments.“ Daraus schließt er, daß sie deshalb gar nicht auf die Idee kommen konnten, „daß diese Zusammenarbeit von Religion und Staat“ vom Neuen Testament verworfen worden sei.

Aus biblisch-theologischer Sicht wäre hier natürlich manches zu sagen, vor allem, daß das alttestamentliche Königtum ja gar nicht dem Willen Gottes, sondern einem Wunsch des Volkes Israel entsprach, das so sein wollte „wie es bei allen Völkern der Fall ist“; Gott antwortete *Samuel* auf diesen Wunsch des Volkes: „Nicht dich haben sie verworfen, sondern mich haben sie verworfen: Ich soll nicht mehr ihr König sein“ (vgl. Sam 8 1-9). Das eigentliche Herrschaftsmodell des Alten Bundes war eine unmittelbare Theokratie, vermittelt allein durch Propheten, Priester, und Richter ... aber ohne Könige und ohne „Staat“ und in diesem Sinne eben ohne „weltliche Gewalt“. Es ist also theologisch mehr als problematisch, sich für das Verständnis der Beziehung zwischen Staat und Kirche ausgerechnet auf das Alte Testament zu berufen. Das entspräche auch gar nicht der katholischen Tradition, sondern wäre eher protestantisch, genauer: calvinistisch und vor allem zwinglianisch. Dazu kommt: Israel war in seiner religiös-politischen Einheit durch das mosaische Gesetz geformt, das – so bezeugt es ja gerade das Neue Testament – in seinen konkreten rechtlichen und kultischen Bestimmungen im Neuen Bund nun gerade keine Gültigkeit mehr besitzt; auch das Priestertum des Alten Bundes ist, wie der Hebräerbrief bezeugt, durch das Priestertum Christi aufgehoben.

Weiterhin schreibt *P. Gaudron*, meiner Ansicht nach sei es „den vorkonziliaren Päpsten nur um die Verurteilung des religiösen Indifferentismus gegangen“ und diese Behauptung sei „schlichtweg falsch“. Daß eine solche Behauptung falsch wäre, dem stimme ich zu, der Vorwurf trifft mich jedoch nicht, denn ich vertrete die Meinung, die Zurückweisung des Indifferentismus sei der „das katholische Dogma betreffende Kern“ der Verurteilung der Religionsfreiheit gewesen, der auch heute noch gültig sei (vgl. S. 251 f.). Wie ich jedoch weiter ausführte – und das erst ist der zentrale Punkt der Argumentation –, war die damalige Bekämpfung des Indifferentismus mit der Ansicht der Päpste gekoppelt, die Kirche habe das Recht, von der staatlichen Gewalt zu verlangen, dem Anspruch der christlichen Wahrheit und der diese repräsentierenden katholischen Kirche auch politisch und rechtlich in der Gesellschaft Geltung zu verschaffen. Für die Päpste des 18., des 19. und auch noch des frühen 20. Jahrhunderts folgte also aus der Glaubenswahrheit, daß es nur eine wahre Religion und Kirche, nämlich die katholische gibt, unmittelbar, der Staat habe die Aufgabe, diese religiöse Wahrheit zu schützen und zu fördern, er müsse also im Idealfall ein katholischer Staat sein. Damit wurde in den Augen der damaligen Päpste die Idee des religiös neutralen Staates, der nicht nur Toleranz nach freiem Ermessen, sondern ein verfassungsmäßiges Recht auf Religionsfreiheit gewährt, unmittelbar zu einer Attacke auf das Dogma der alleinigen Wahrheit der katholischen Religion und die genuinen Rechte der Kirche.

Wie sofort ersichtlich ist, hängt diese Position ganz einfach von der stillschweigend vorausgesetzten Prämisse ab, *es sei Aufgabe des Staates, der wahren Religion und damit der katholischen Kirche zu dienen, bzw. die Kirche habe das vom*

Staat anzuerkennende Recht, von der weltlichen Gewalt zu verlangen, das Recht der Kirche bezüglich der Getauften auch in der bürgerlichen Gesellschaft durchzusetzen. Die Auseinandersetzung geht nun eben allein darum, ob dies wirklich Bestandteil der katholischen Lehre ist. Daß nicht alle Religionen gleichwertig sind und aus der Sicht des katholischen Gläubigen die Verbreitung des religiösen Irrtums ein Übel ist, steht nicht zur Diskussion. Ebenso kann eingeräumt werden, daß die Kirche und der Glaube in einem staatlich religionsneutralen Umfeld, etwa gegenüber der Verbreitung von Sekten, einen schwereren Stand hat, als wenn mit staatlichen Zwangsmitteln alles dem katholischen Glauben Widersprechende unterdrückt wird. Doch um solche Fragen geht es hier nicht. Vielmehr geht es um die *prinzipielle* Frage, welches die Rolle des Staates bzw. der weltlichen Gewalt und ihr Verhältnis zu Religion und Kirche ist; und wie sich die Kirche zur Anwendung staatlichen Zwangs zur Durchsetzung ihres Wahrheitsanspruchs stellt.

Genau auf dieser Ebene vollzog das Zweite Vatikanum einen epochalen Schritt: Es entkoppelte den Anspruch der Kirche, die wahre Religion zu sein, von der als überholt erkannten Auffassung, der Staat habe die Aufgabe, weltlicher Arm dieser Kirche zu sein, alle weltlichen Gewalten seien also letztlich dem Recht der Kirche untergeordnet (eine Auffassung, die aus dem Hochmittelalter stammt und in diesem Kontext eine bestimmte Funktion hatte, nämlich im damaligen politisch-sozialen Umfeld die *libertas ecclesiae*, die Freiheit der Kirche zu sichern). Diese Entkoppelung betrifft nicht das Dogma oder die Lehre über die Kirche, sondern die Lehre über den Staat und über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat bzw. Kirche und Gesellschaft.

Erneut zeigt sich: Es geht nicht um die Frage, ob *die moderne Idee der Religionsfreiheit* im Neuen Testament oder in der apostolischen Tradition enthalten ist oder ob schon von den ersten Christen Religionsfreiheit im modernen Sinne gefordert wurde, sondern allein darum, ob in der Heiligen Schrift und apostolischen Tradition die Auffassung, *der Staat habe die Aufgabe, „weltlicher Arm“ der geistlichen Gewalt der Kirche zu sein*, enthalten und dies damit als Teil der katholischen Glaubenslehre zu betrachten ist. Diese Frage ist meiner Ansicht nach zu verneinen, während *P. Gaudron* und seine Mitbrüder von der Piusbruderschaft es versäumen, sie überhaupt zu stellen; sie gehen einfach davon aus, daß das traditionelle, aber ebenfalls neuzeitliche Modell des konfessionellen Staates wesentlicher Bestandteil der Tradition und der katholischen Lehre ist, so daß, wie Erzbischof *Lefebvre* sich ausdrückte, durch das Aufgeben dieser Auffassung Christus „enthront“ worden sei.

Aus der Lehre des Konzils über die Religionsfreiheit folgt aber keineswegs, „daß die Kirche vom 4. Jahrhundert an das Menschenrecht auf Religionsfreiheit verletzt hat“, wie *P. Gaudron* schreibt. So etwas zu folgern, wäre unhistorisches Denken. Was *P. Gaudron* über *Hieronymus*, *Augustinus* und *Johannes Chrysostomus* schreibt, wäre zu differenzieren; *Augustinus* war sicher kein Anwalt eines „katholischen Staates“. Die Kirchenväter haben in dieser Hinsicht divergierende Ansichten, die auch je nach Zeit und Umständen variieren. Daß die großen Missionswerke, etwa dasjenige des Heiligen *Bonifatius*, nicht ohne weltliche Unter-

stützung möglich gewesen wären, ist eine historische Tatsache. Doch lassen sich daraus kaum theologische Schlüsse ziehen.

Um ihre Freiheit zu verteidigen, hat die Kirche im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Positionen vertreten (man denke etwa an die hochmittelalterliche Zweischwerterlehre, auf die ja auch *P. Gaudron* sich nicht mehr berufen will). Darauf kann hier jedoch nicht im Detail eingegangen werden, ich verweise auf mein demnächst erscheinendes Buch „Christentum und säkularer Staat“, in dem diese Fragen auch aus historischer Perspektive eingehende Behandlung erfahren.¹ Jedenfalls: Geschichte ist ein Lernprozeß, und wie die menschliche Gesellschaft so mußte auch die Kirche – die Menschen, welche die sichtbare Kirche ausmachen – im Laufe der Geschichte immer wieder neu lernen, das Wesentliche vom bloß Zeitbedingten zu unterscheiden.

Weiterhin muß ich mich gegen den Vorwurf verwahren, daß ich, wie *P. Gaudron* schreibt, die Aufgabe der Kirche, das Naturgesetz verbindlich zu interpretieren, „willkürlich auf moralische Fragen wie Abtreibung, Empfängnisverhütung, Euthanasie usw. beschränke.“ Von Willkür kann keine Rede sein: Die Einschränkung wurde begründet, und die Begründung beruht auf der Unterscheidung zwischen lehrmäßiger *Interpretation* des Naturgesetzes (wie etwa im Falle der Empfängnisverhütung) und *Anwendung* des Naturgesetzes in verschiedenen historischen Situationen (worunter das Naturrecht auf Religionsfreiheit fällt). Ich behandle die Päpste des 18. und 19. Jahrhunderts auch nicht „fast wie dumme Schulbuben“, sondern als Kinder ihrer Zeit, bestimmten Vorstellungen verhaftet, gleichzeitig aber auch um die Bewahrung der Kirche bemüht. So sprach ich (auf Seite 255) voller Hochachtung von der „Größe“ *Pius' IX.*, „der auf der Grundlage der theologischen Voraussetzungen seiner Zeit, deren Zeitbedingtheit allerdings nicht durchschauend, sicherlich aus heroischer Glaubenstreue handelte und wie ein Fels in der Brandung eines auch damals bereits grassierenden Relativismus stand. Für eine andere, differenziertere Positionierung der Kirche in diesem Abwehrkampf war offenbar die Zeit noch nicht reif.“

Unrichtig ist auch *P. Gaudrons* Behauptung, ich spielte die Lehre über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums „zu einer Art neuem Dogma“ hoch, „dessen Ablehnung eine Mitgliedschaft in der Kirche ausschließt.“ Ich habe nie behauptet, bei dieser Lehre handle es sich um eine Frage des Dogmas. Vielmehr argumentiere ich gegen die Anhänger von Erzbischof *Lefebvre*, daß sie aus dieser Lehre des Konzils eine Art Anti-Dogma gemacht haben; daß sie nämlich in ihr die Verneinung des wahren, dogmatisch unverzichtbaren Wesens der Kirche sehen (insbesondere die Verneinung der Aufgabe der Kirche, mit Hilfe des weltlichen Armes des Staates die Königsherrschaft Christi in der menschlichen Gesellschaft zu errichten). Nie habe ich, wie *P. Gaudron* mir vorwirft, behauptet, durch die Nichtanerkennung der Lehre des Konzils über die Religionsfreiheit würde sich jemand selbst aus der „Mitgliedschaft in der Kirche ausschließen“. Wohl aber habe ich darauf hingewiesen, daß die Anhänger von Erzbischof *Lefebvre* die Meinung vertreten, diese Lehre sei mit dem Dogma bezüglich der wahren Natur der Kirche unvereinbar, weil sie ja die Leugnung der Einzigkeit

und einzigen Wahrheit der katholischen Religion und der Kirche bedeute und damit Christus „enthroné“.

P. Gaudron kritisiert auch meine, wie er sagt falsche Darstellung der Position der Priesterbruderschaft St. Pius X. Nun gibt er diese meine Darstellung jedoch selbst nicht korrekt wieder. Nirgends schrieb ich, die Anhänger der Piusbruderschaft seien der Meinung, „durch die Erklärung der Religionsfreiheit seien die Vertreter der Kirche vom Glauben abgefallen“. Hingegen vertrat ich die Meinung, daß die Anhänger der Piusbruderschaft „in der Kirche des Zweiten Vatikanums nicht mehr ‚dieselbe eine, heilige, katholische und apostolische Kirche‘ der Tradition zu erblicken vermögen, ja von einem verderblichen Bruch mit der Vergangenheit sprechen“ (S. 257); weiterhin sagte ich (auf S. 258), die Piusbruderschaft vertrete die Auffassung, durch die Aufgabe der traditionellen Lehre, „der Staat habe die Pflicht, die katholische Religion zu fördern und die Verbreitung anderer Religionen nach Möglichkeit mit Zwangsmitteln zu unterbinden (...) sei Christus ‚enthroné‘ worden und habe man seine Kirche verraten; und deshalb bedeute das liberale Prinzip der Religionsfreiheit Apostasie, sei die Kirche des Zweiten Vatikanums auch nicht mehr die wahre katholische Kirche und seien die letztlich schismatischen Bischofsweihen von 1988 gerechtfertigt“. Daß die staatliche Gewährung von Religionsfreiheit zumindest in einem *katholischen* Land nationale Apostasie sei, war traditionelle Lehre, wie sie sich noch 1964 etwa im Lehrbuch des Kirchenrechts von *Eichmann-Mörsdorf* findet: „Der religiös-neutrale Staat der Neuzeit erscheint der Kirche als nationale Apostasie. Als getreue Hüterin der christlichen Offenbarung kann die Kirche dem Irrtum keinerlei Rechte zugestehen und muß daher die unbeschränkte Bekenntnis- und Kultusfreiheit ablehnen...“² Das war bis zum Konzil die „offizielle Lehre“; sie wurde auch von Kardinal *Alfredo Ottaviani* vertreten, der sie zur *doctrina catholica* gehörig, also als nicht-definierte Glaubenslehre betrachtete, und meinte, gegen die Verfechter der Religionsfreiheit gälten die gleichen Argumente wie gegen den Indifferentismus.³ Damit vertrat er exakt die Position *Pius‘ IX*.

P. Gaudron gibt schließlich selbst zu, Erzbischof *Lefebvre* sei der Meinung gewesen, „daß die Religionsfreiheit mindestens faktisch die Völker in die Apostasie führt“. Ebenfalls schreibt er: „Wenn Prof. Rhonheimer meint, ich müsse die Religionsfreiheit mindestens für eine implizite Häresie halten, so ist dies allerdings genau die Meinung von Pius VII.“ Die entsprechenden Texte hatte ich ja in meinem Artikel zitiert. Durch das Eingeständnis *P. Gaudrons* fühle ich mich nun in meiner Ansicht bestätigt, für die Piusbruderschaft sei die Lehre des Konzils zumindest implizit häretisch. *P. Gaudron* schreibt auch, daß auf dem Konzil „wenigstens viele der Befürworter der Religionsfreiheit wirklich von einer häretischen Geisteshaltung beseelt waren“. Das mag ja wahr sein, daraus läßt sich aber nicht schließen, auch die formulierte Lehre des Konzils impliziere eine solche Geisteshaltung. So ist es aber bei *P. Gaudron* wohl gemeint, auch wenn er es nicht ausdrücklich sagt. Und darin eben bestand mein Vorwurf der Unehrllichkeit, und hier würden nicht alle Karten auf den Tisch gelegt.

Wenn ich am Ende der letzten Anmerkung meines Beitrages die Meinung äußerte, *P. Gaudrons* Position sei im besten Falle „anachronistisch und bedauerens-

wert“, so bezog sich dies, wie ich schrieb, allein auf die ebenfalls von ihm vertretene „integristische Auffassung, der Staat habe die Aufgabe und das Recht, zum Heil der Seelen Zwang in religiösen Dingen auszuüben“ und die Verteidigung dieser – von *P. Gaudron* als genuin katholisch behaupteten – Auffassung „gegenüber der Idee des säkularen, konfessionsneutralen Staates“. Dabei, so schrieb ich, handelte es sich „letztlich um eine, wenn auch theologisch begründete, politische Position, die ich nicht als häretisch, wohl aber als anachronistisch und bedauernswert bezeichnen würde.“

Daß, wie *P. Gaudron* schreibt, viele Lehren der katholischen Kirche – wie etwa die Jungfrauengeburt oder das Verbot der Empfängnisverhütung – von Nichtkatholiken, ja sogar von Katholiken, für „anachronistisch und bedauernswert“ gehalten werden, kann für ihn kein Trost sein. Der Anachronismus seiner Position beruht eben nicht auf der Treue zu einer von der Kirche als Glaubens- oder verbindliche Morallehre vorgelegten Wahrheit, sondern an dem Festhalten an einer, wie ich schrieb, theologisch begründeten, *politischen* Position, die er nun – sich dabei weniger der katholischen Kirche als vielmehr Erzbischof *Lefebvre* treu erweisend – als unverzichtbaren Bestandteil der katholischen Lehre vertritt. Genau in diesem Anachronismus liegt die Tragik des Kampfes der Piusbruderschaft gegen das Zweite Vatikanische Konzil. Sie ist wirkliche Tragik, weil auf diese Weise die Kräfte traditionsbewußter Katholiken *gegen* die Kirche arbeiten, anstatt diese in ihren Bemühungen um eine echte innere Erneuerung, wie sie Papst *Johannes Paul II.* förderte und *Benedikt XVI.* weiterführt, zu unterstützen.

Daß es *P. Gaudron* und der Piusbruderschaft mit ihrer Verteidigung der Idee des katholischen Staates letztlich nicht um ein politisches, sondern um ein pastorales Anliegen geht, und daß ihre Überzeugung, hier seien keine Kompromisse möglich, ihrer Liebe zur Kirche und der Sorge um das Heil der Seelen entspringt, soll hier nicht bezweifelt werden.

Aber gerade hier liegt auch das Problem. Sie übersehen, daß gerade die traditionelle „Verbindung von Thron und Altar“ und die damit verbundene Vermischung von Religion und Politik – obwohl oberflächlich betrachtet für die Kirche und ihre pastorale Arbeit zunächst von Vorteil – in Wirklichkeit gerade eine der Ursachen nicht nur für die laizistische Gegenbewegung und die zunehmende Säkularisierung, sondern auch für die innere Krise der Kirche selbst war, die, zunächst latent vorhanden, in den – in mancher Hinsicht geradezu kulturrevolutionären – sechziger und siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils, aber nicht einfach *wegen* dieses Konzils, zum Ausbruch kam (niemand kann wissen, was ohne Konzil geschehen wäre).

Doch wie *Benedikt XVI.* in seiner Konzerthausrede in Freiburg hellichtig sagte: „Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben.“ Die Kirche kann sich nur erneuern, wenn sie, der apostolischen Tradition treu und das *depositum fidei*, den katholischen Glaubensschatz wahrend, immer auch nach vorne, nicht nur zurück in die Vergangenheit blickt.

Deshalb ist den Angehörigen der Piusbruderschaft zu wünschen, daß sie den Mut aufbringen, aus dem Schatten ihres Gründers herauszutreten und den Blick in eine Zukunft zu wagen, die unwiderruflich von den Errungenschaften der Moderne geprägt sein wird. Auf diese Weise könnten sie – gerade wegen ihrer Traditionsverbundenheit – dazu beitragen, jene wahrhaft katholische, für den Glauben und die Moral unverzichtbare Tradition fruchtbar werden zu lassen, die das von zeitbedingten Nebensächlichkeiten gereinigte wahre Wesen der Kirche und ihrer Heilssendung in der Welt ausmacht.

Anmerkungen

1) Martin Rhonheimer, *Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft*. Mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Herder, Freiburg i. Br. 2012 (in Vorbereitung).

2) Eduard Eichmann – Klaus Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex iuris canonici*, begründet von Eduard Eichmann, fortgeführt von Klaus Mörsdorf, I. Band: Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht, 11. verbesserte und vermehrte Auflage, München-Paderborn-Wien, 1964, 51.

3) Vgl. Alaphridus (Alfredo) Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, vol II: *Ecclesia et status*, ed. quarta, Typis Polyglottis Vaticanis 1960, 55 f.

Prof. Dr. Martin Rhonheimer lehrt Ethik und politische Philosophie an der Päpstlichen Universität Santa Croce in Rom. Er ist Priester der Prälatur Opus Dei.

Rita Anna Tüpper

Religiöse Symbolik und säkularer Staat

In den letzten Jahren, ja Jahrzehnten, ist die Bedeutung der Religion als politisches Movens mit Macht wieder ins öffentliche Bewußtsein getreten. Fanatisierende Koranauslegungen und deren terroristische Konsequenzen haben die Aufmerksamkeit dabei auf den Islam gelenkt, während sich die christlichen Kirchen – geschüttelt von Skandalen und dem weiteren Verlust an Glaubwürdigkeit – mit ihrer zutiefst humanen Heilsbotschaft an den Rand gesellschaftlicher Relevanz drängen lassen. Dieses Mißverhältnis zeigt sich auch in der Asymmetrie der Debatten um den Bau von Moscheen und Einrichtung von Gebetsräumen für Muslime einerseits und um das von der Kleinen Kammer des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte 2009 ausgesprochene, inzwischen im März 2011 von der Großen Kammer revidierte Verbot des Kreuzes an italienischen Schulen andererseits. Viele Christen haben sich aus einer aktiven Mitgestaltung des öffentlichen Lebens in Deutschland zurückgezogen und sind so – fast unbemerkt – in eine an Verleugnung grenzende Defensive geraten.

Christoph Böhr begegnet dieser Situation mit einem unüberhörbaren Aufruf und deutlichen Anstoß zur Selbstverständigung und Selbstvergewisserung der Christen auf allen Ebenen: Kürzlich folgten prominente Juristen, Historiker, Theologen, Philosophen, Literaten und Kunsthistoriker seiner Einladung nach Trier, wo *Jürgen Doetsch*, Leiter der Katholischen Akademie, die Tagung „Die Verfassung der Freiheit und das Sinnbild des Kreuzes“ ausrichtete.

Im Eingangsreferat stellte *Georg Ress*, Professor (Emeritus) der Universität des Saarlandes und ehemaliger Richter am Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte, die provokante, von *Martin Kriele* vorformulierte Frage, ob es ein „Menschenrecht auf Säkularismus“ gebe. Als unausgesprochene Voraussetzung scheint in Europa ein naturwissenschaftlich geprägtes Weltverständnis den auf Kausalitätsmodellen beruhenden Hintergrund für eine Abwehr religiöser Auffassungen zu bilden. So war denn auch der Grund für die ursprüngliche Ablehnung des Kreuzes in Schulen im Urteil der Kleinen Kammer des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte die Tatsache, daß das Kreuz zwar auch Ausdruck einer kulturellen Prägung sei, vorrangig jedoch eine religiöse Botschaft vermittele und so die Neutralität des Staates modifiziere.

Diese Auffassung aber – so *Georg Ress* – mißachtet die erhaltende Funktion, die das Christentum für die freiheitliche Rechtsordnung ausübe. Diese erlaubt seine selektive Förderung und Bevorzugung durch den Staat. Mehr noch: Der Identität stiftende Beitrag, den das Christentum für die freiheitlich-demokratische Rechtsordnung leistet, modifiziert die Neutralität des säkularen Staates. Als einseitige

Vereinnahmung ist dies schon deshalb nicht zu werten, weil ein demokratisch verfaßtes Gemeinwesen nie völlig neutral sein kann. Der Freiheitsanspruch beinhaltet allerdings, daß eine selektive Förderung des Christentums trotzdem einen Freiheitsraum für andere Religionen eröffnen müsse. Negative Religionsfreiheit fordert nur, nicht gegen seine eigene Überzeugung bekennen oder schwören zu müssen. Das Kruzifix im Klassenzimmer stellt weder Zwang noch Nötigung dar; es hat nicht einmal missionarischen Charakter. Auch in einem säkularen Staat müssen religiös orientierte Menschen in einer religiös geprägten Umgebung leben dürfen. *Georg Ress* brachte seine Ausführungen auf den prägnanten Punkt: „Die Toleranz darf nicht die Toleranz vernichten!“ Das ethische Fundament bedarf auch in aufgeklärten, europäisch-pluralen Gesellschaften der Bekräftigung durch Symbole.

Die juristische Analyse der aktuellen Debatte um das Sinnbild des Kreuzes in Schulen wurde im anschließenden Vortrag des Staatsrechtslehrers *Christian Hillgruber* (Universität Bonn) durch die Auseinandersetzung um den Begriff der Menschenwürde hinterlegt. Die Deutung der Menschenwürde im zeitgenössischen Verfassungsverständnis steht im Zeichen einerseits der Absolutheit des Begriffes als Schlüssel zum Grundgesetz und andererseits der Unbestimmbarkeit ihres Schutzes. Die Not einer abschließenden Definition möchte *Christian Hillgruber* als Auslegungstugend verstanden wissen und auf eine theoretische Bestimmung – nach dem Motto „I know it, when I see it“ – ganz verzichten. Das Verständnis von Würde etwa als „freier Selbstbestimmung“, die sich im Diskurs konkretisieren läßt, setzt eine persönliche Interpretationsbefugnis – aber so auch Interpretationsfähigkeit – voraus. Eine solche Bestimmung ignoriert die Schutzwürdigkeit der Geisteskranken, Sterbenden und Ungeborenen, die ein Tabu im freiheitlichen Staat markiert. Der Artikel 1 Absatz 1 des Grundgesetzes ist nicht allein als Reaktion gegen die Verbrechen des NS-Staates zu sehen, sondern generell als Schutzwall gegen den sich in der Geschichte wiederholenden Versuch, Menschen verfügbar zu machen und sie ihres Personen-Status zu entkleiden. Diese Grundentscheidung des Verfassungsgebers für eine solche Schutzfunktion sollte nicht korrigiert oder revidiert, sondern lediglich kreativ angewandt werden. Die Versuche, den Begriff der Würde in einem diskursiven Konsens zu bestimmen, führen von seinem absoluten Status weg und können nicht Basis einer Verfassung sein. Nur in Distanz zur gesellschaftlichen Realität kann Recht bestehen, soll es nicht seinen genuinen Sinn verlieren: Eine Verfassung muß unzeitgemäß sein, um Gesellschaft formen und prägen zu können. Die auf Umfassung aller Menschen ausgerichtete Menschenwürde kann durch eine undeutliche Definition unversehens zu einem Exklusion bewirkenden Begriff werden, der dann unter Umständen nur noch auf jene angewandt werden könnte, die in der Lage sind, ihre Würde auch selbst einzufordern. *Christian Hillgruber* führte diesen Gedanken bis zu der Pointe, daß diejenigen, die ohnehin schon den Status von „Würdeträgern“ besitzen, schließlich die exklusiven „Würde-Träger“ sein könnten. Die Basis der Menschenwürde ist aber nur das Menschsein selbst, die Zugehörigkeit zur Gattung, und sie gilt auch für jene, die nicht sinnhaft handeln können. Wird dieses Grundprinzip nicht zugestanden, ist eine rechtliche Selektion die

Folge, wird aus Rechtsgemeinschaft eine Kooptation. Es gibt aber *qua definitio-nem* keine defizitären Unpersonen, und so erlaubt das positive Recht auch keine positivistische Auslegung. Würde zu haben, bedeutet Rechtssubjekt zu sein; sie liegt dem Menschen voraus und wird von ihm nur gesetzt. Er besitzt sie von Natur aus und unverlierbar, sie darf deshalb von Anerkennungstheorien nicht abgeschafft werden.

Überpositives Recht (wie etwa das säkulare Naturrechtsverständnis) ist zwar keine Rechtsquelle, aber – so *Joseph Isensee* – eine „Rechtserkenntnisquelle“. Ein sinnvoller Umgang mit dem Begriff der Menschenwürde ist allein möglich, indem er als Fundament vorpositiver Art anerkannt wird, wie *Böckenförde* im Gegensatz zu *Herdegen* feststellt. Der Bezug auf eine vorstaatliche Idee ist mit-hin zwangsläufig, sofern ein verbindlicher Rechtsbegriff überhaupt Bestand haben soll. Die Eigenständigkeit und Verbindlichkeit des Rechtes *per se* (die Idee des Rechtes überhaupt) bedeutet zugleich auch, daß der universalistische Anspruch der Menschenrechtsgarantie selbst eben keinen universalistischen Ursprung hat: Die Erinnerung an seine historische Genese enthüllt die philoso-phische Wahrheit, daß eine Deduktion aus einem Gemeingut vor einer Genese der es bestimmenden Begriffe und Erkenntnisse logisch nicht möglich ist. Ergo: Der Begriff der Menschenrechte ist entstanden, seine Allgemeingültigkeit liegt in ihm selbst und liegt ihm weder zeitlich noch logisch voraus. Er kann und muß also nicht aus einem anderen allgemeingültigen Prinzip abgeleitet werden, um selbst Allgemeingültigkeit zu beanspruchen.

Nach den rechtlichen und begrifflich-historischen Skizzierungen, die dem Ta-gungsthema präzise juristische und rechtsphilosophische Umrisse verliehen hat-ten, drang der Zisterzienserpater und Gründungsrektor der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz, Wien, Professor *Karl Wallner* in den theologischen Kern der Thematik ein: Der Bestsellerautor von „*Wer glaubt, wird selig*“ (2009) erinnerte daran, daß mit dem Kreuzestod eine der würdelosesten Todesformen zum Zentrum göttlicher Selbstausslegung in der Menschenwelt wurde. Die Bürger des Imperium Romanum durften nicht gekreuz-igt, sondern – wie *Paulus* – nur enthauptet werden. Bei *Tacitus* ist deshalb nachzulesen, wie abscheulich der christliche Glaube zu Beginn auf seine Umge-bung gewirkt hat, die auf diese Zumutung mit Spott reagierte: Die erste bekannte Kreuzesdarstellung ist folglich auch ein Spottbild: „*Alexamenos betet seinen Gott an*“ (zwischen 200 und 250 vor Christus). Doch nicht nur die Werte der heidnischen, auch jene der alttestamentarischen Welt werden radikal umgewer-tet: Während im Alten Testament der Tod als Bruch des Bundes zwischen Gott und den Menschen verstanden wurde und der „tote“, von Gott abgewandte Mensch sich durch Handauflegung auf das zur Verbrennung bestimmte Opfertier von seinen Sünden befreite und so erneut mit Gott verband, werden durch Chris-tus Priester und Opfertier im Opfertod identisch (Hebräerbrief 7,27). Gerade im Tod wird der Tod überwunden. Die Analogie Jesu mit dem Pascha-Lamm ist als ältestes Symbol absolut grundlegend und liegt dem Symbol des Kreuzes noch voraus. Im Bild des beim Tod am Kreuz zerreißenen Vorhanges wird das Hilasterion, also die Sühneplatte, freigelegt: Gott selbst entlarvt und bezwingt

die Dämonie menschlicher Opferrituale. Er befreit durch seine Descendenz, durch seine Menschwerdung zu einer neuen Maximalität der Liebe, die den Menschen vom Zwang der Selbsterlösung und Selbstrechtfertigung befreit.

Der Kreuzestod Jesu beinhaltet den Imperativ zu dieser Liebe. Ihr entspricht die paulinische „Liturgia Logicae“, die Verstandesliturgie ohne Opfer. *Karl Wallner* entwarf nicht nur ein theologisches Gemälde der Konkretionsfähigkeit Gottes bis in das Gegenteil seiner selbst (sub contrario), er machte dieses – nach *Luther* – eigentliche Mysterium des Christentums auch in Duktus und spiritueller Überzeugungskraft seines Vortrages wahrnehmbar. In dem Augenblick, in dem die ungeheuer befreiende Botschaft des Kreuzes wieder neu verständlich wird, verliert es seinen angeblich einengenden, bedrängenden und ausschließenden Charakter ganz und wird selbst zum sprechendsten Symbol der Forderung nach einer umfassenden Duldsamkeit, wie sie *Christoph Böhr* im Oktober 2010 in der *Politischen Meinung. Monatsschrift zu Fragen der Zeit (Nr.491)* zum Thema „*Wahrheit versus Toleranz?*“ beschrieben hatte.

Der theologischen Fundierung der Kreuzesthematik folgte mit den Ausführungen Professor *Hartmut Lehmanns* (Göttingen und Kiel) eine kulturgeschichtliche Aufbereitung der in Deutschland konkurrierenden Konfessionskulturen seit der Reformation. In seiner historischen Perspektive wurde die konkrete Lebenswelt der Glaubenswelt an die Seite gestellt. Ihre Genese macht deutlich, wie eng die religiösen Ausdrucksformen mit politisch-militärischen Gegebenheiten der jeweiligen Zeit verknüpft sind: Der Augsburger Religionsfrieden resultierte aus militärischer Erschöpfung; der Schutz *Luthers* durch die verschiedenen Landesherren erfolgte meist aus eigennützigem politischen Interessen. Zwischen 1555 und 1648 entstanden zwei konkurrierende Kirchengebilde, die sich nicht unähnlich waren. Erst nach 1648, also nach dem Westfälischen Frieden, war eine konfessionelle Disziplinierung möglich.

Auf evangelischer Seite war die Reaktion auf Zumutungen wie Hungersnöte und Epidemien die Verfassung erbaulicher Schriften, die auf Zeichen der Wiederkunft Christi hinwiesen, während die Katholiken auf die Fürsprache der Heiligen vertrauten und Wallfahrten organisierten. Nach 1670 entstanden dann zwei verschiedene „Ethnien“, die sich durch barocke Ausdrucksweisen bei den Katholiken einerseits und eine spartanische Haltung bei den evangelischen Christen andererseits beschreiben läßt. In der Folge werden Letztere durch den Geist der Aufklärung deutlich stärker angesprochen als die Katholiken, die sich eher für den praktischen Fortschritt in Medizin und Landwirtschaft interessieren. Zwischen 1795 und 1815 findet eine dramatische Veränderung der konfessionellen Struktur statt. 1845 flammen die konfessionellen Gegensätze erneut auf. 1871 bricht der Kulturkampf offen aus: Die Katholiken wehren sich gegen ihre Marginalisierung, Wissenschafts- und Wirtschaftselite sind protestantisch geprägt. 1905 wird schließlich *Max Weber* seine Thesen vom auf den Kapitalismus hinauslaufenden Leistungsethos des Protestantismus entwerfen.

So wurde nach dem Vortrag von *Karl Wallner* durch die Ausführungen von *Hartmut Lehmann* deutlich, wie schwierig es offenbar war und ist, dem durch das Kreuz erlösten Zwang zur Selbstbefreiung – der sich unterschwellig im Ab-

laßwesen wie im Leistungszwang manifestierte – zu entgehen und dem göttlichen Zuspruch durch den Gekreuzigten und seiner Gnade wirklich Glauben zu schenken.

Der erste Tag fand seinen Abschluß und Gipfel in dem von Esprit und Temperament geprägten Vortrag von Professor *Hermann Lübbe*, prominenter Publizist und Philosoph, Emeritus der Universität Zürich, der bei seiner Erörterung der Folgen der Säkularisierung zu dem erstaunlichen Ergebnis kam, daß die Religion als Gewinner aus dem Prozeß der Modernisierung hervorgegangen sei. Der öffentliche Abendvortrag stellte sich als Feuerwerk religionspolitischer Fakten und scharfsinniger Analysen dar, das selbstgefälliger Larmoyanz zum Schwinden des Einflusses der christlichen Religion keinerlei Nische übrigließ. Dabei sind es nicht Visionen, die *Lübbe* als Hoffnungszeichen aufrichtet, sondern faktengesättigte Hinweise auf ein verengtes europäisches Freiheitsverständnis, dem die amerikanische Alternative gegenübergestellt werden kann.

Diese speist sich aus der historischen Erfahrung, daß die Trennung von Staat und Kirche nicht den Sinn hatte, den Einfluß der Religion zurückzudrängen, sondern gerade umgekehrt der freien Ausübung der Religion Raum zu verschaffen: Die Auswanderung der Lutheraner nach Amerika im Jahre 1834 folgte einer 1817 beginnenden Auseinandersetzung mit dem preußischen König, der den Versuch unternommen hatte, Lutheraner und Reformierte zusammenzubringen. Die neue Freiheit im neugegründeten Staat war zugleich und zutiefst eine religiöse Freiheit, eine Freiheit zur eigenen Religion, die in keinem Widerspruch stand zum glühenden Patriotismus seiner Bürger. Die Tatsache, daß in Deutschland die Zahl der Gebietskörperschaften mit weniger als 50 Prozent Kirchenmitgliedern (einer der großen Kirchen) zunimmt – in Sachsen-Anhalt ist dieser Prozentsatz auf 16 bis 17 geschrumpft –, ist für *Hermann Lübbe* kein Anlaß zu extremer Sorge, da sich die Religion andererseits verlebendige, wie amerikanische Intellektuelle (so etwa *Samuel Huntington*) längst und lange vor den Europäern verstanden hätten. Außerdem hat das Christentum zwei große Gegner mit dem Niedergang einer atheistischen Wissenschaftskultur einerseits und dem Scheitern der politisch-ideologischen Totalitarismen andererseits bereits hinter sich gelassen. Seit den 1990er Jahren erscheint die Religion erneut als Faktor der Weltpolitik, wie sich 1992 in den massiven Ausschreitungen zwischen Hindus und Moslems in Ayodhya/Nordindien ebenso zeigte wie 1995 in Bosnien, als sich die Amerikaner der Zerstörung der größten und mächtigsten Moschee des Landes entgegenstellten.

Zudem sind, so *Lübbe*, triviale Formen des religiösen Lebens nicht banal: Eine neu entstehende christliche Eventkultur, wie sie sich zuletzt beim Bikertreffen in Aurich gezeigt hat, macht jede Sorge um die Zukunft der Kirche überflüssig. Die Bewahrung des Tradierten ergibt sich aus einer Eigendynamik der Geschichte, die immer dort Historisierungstendenzen entstehen läßt, wo eine gesteigerte Modernität sich Bahn bricht. Der erhöhte Veränderungsdruck bewirkt, daß das historisch Bewährte immer wichtiger wird.

Im Blick auf den Umgang mit dem Symbol des Kreuzes ist die Quintessenz des Vortrages von *Hermann Lübbe* gewissermaßen eine von Gelassenheit gegenüber

den aktuellen Ereignissen geprägte Empfehlung, im europäischen Freiheitsverständnis die positive Religionsfreiheit stärker zu reflektieren und der Vitalität der Religion selbst zu vertrauen.

Im Eingangsreferat des folgenden Tages machte der Philosophieprofessor *Walter Schweidler*, Eichstätt, unter dem Titel „Das Selbstverhältnis des Menschen und der Grund seiner Würde. Zur Konstitution von Legitimität“ deutlich, inwiefern sich der moderne Naturbegriff von einem klassischen, ein letztes, nicht mehr hinterfragbares Sein begründenden Naturbegriff unterscheidet und folglich keine Grundlage für einen Naturrechtsgedanken mehr bilden kann. Nach *Hobbes*, *Rousseau*, *Kant* und *Locke* ist der Naturzustand das, woraus der Mensch hervortreten muß; er tritt der Natur gegenüber, aus der sich seine eigene „Natur“ nicht mehr ableiten läßt. Auch der Staat wird nicht mehr als naturgegeben gedacht, sondern als Ergebnis eines menschlichen Willensaktes. Während es im klassischen Verständnis als Inbegriff der Vernunft galt, nach der Natur zu leben, geht die neuzeitliche Philosophie von der Autonomie der Vernunft aus und setzt an die Stelle des unhintergehbaren Naturbegriffes den Begriff der Würde. Er soll bestimmen, was alle Menschen verbindet und diese von anderen, nichtmenschlichen Wesen unterscheidet; dabei dient er letztlich als Rechtfertigung der je eigenen Lebensform vor der ganzen Menschheit. Die menschliche Würde ist Ausfluß seiner Freiheit, er handelt nicht aus einem Art-Chauvinismus heraus, sondern aus Verantwortung und in freier Wahl zwischen Menschlichkeit und Unmenschlichkeit.

Walter Schweidler wies darauf hin, daß der Begriff der Menschenwürde sich immer auf den Sinn des Lebens beziehe, obwohl dieser nicht allgemeingültig bestimmbar und sowohl in positiver wie negativer Freiheit individuell gesetzt werde. Die individuellen Modelle überwölbt, kann jedoch Lebenssinn als dasjenige verstanden werden, was im Respekt voreinander verbindet. Da der Lebenssinn, das „Glück“, weder planbar noch definierbar ist, führen die philosophischen Erwägungen hier weiter zum Gedanken des „Uneinholbaren“, wie ihn *Walter Schweidler* 2008 in seinen „Beiträgen zu einer indirekten Metaphysik“ zugrunde legte. Da alles universal Gedachte schließlich zu begrifflichen Paradoxien führt, gipfelt der universale Anspruch in der Erkenntnis: Der Respekt vor der Überzeugung der Anderen ist gerade deshalb gefordert, weil ich meine eigene nicht aufgeben will. Dieser Gedanke ist die Wurzel der Religionsfreiheit und damit der Menschenrechts- und Unabhängigkeitsbewegung.

Die philosophische Begriffsarbeit *Walter Schweidlers* schloß hier auf der Theorieebene den Kreis des Gedankens von *Hermann Lübbe*, daß die Wurzel des modernen Staates die positive Religionsfreiheit und nicht etwa die Freiheit von der Religion sei. Der Einsatz für den freiheitlichen Staat ist keine religionsfreie Angelegenheit – den Schutz vor Ersatzreligionen und Götzen gewährt nur der religiöse Mensch. Der geforderte Respekt vor dem Kreuz als christlichem Symbol ist daher eine mehr als berechtigte Erwartung. Notfalls müssen – so *Schweidler* – die Christen die letzten Verteidiger des liberalen Staates sein.

Die Abstraktion der philosophischen Ebene wurde im kunsthistorischen Vortrag des Prälaten Professor *Franz Ronig* aus Trier zur Ikonographie der bildlichen

Kreuzesdarstellung in die konkrete Anschauung wunderbaren Bildmaterials überführt. An Bildbeispielen, ausgehend vom bereits erwähnten Spottkreuz, legte *Franz Ronig* dar, wie die Verabscheuungswürdigkeit des Kreuzes, von dem *Cicero* empfahl, weder davon zu reden, noch daran zu denken, sich historisch auch in der Bildsprache allmählich umkehrte und zum Zeichen der Rettung und Weisheit, zum Beweis von Gottes Kraft wurde. Seine Darstellung diente in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten als Erkennungs- und Erbauungszeichen der Christen untereinander, ohne schon als öffentliche Kunst zu fungieren. So findet sich das Kreuz etwa auf Siegelringen in privaten Haushalten, die zur Aufbewahrung von Vorräten genutzt wurden. Erst im 4. Jahrhundert sind Kreuzesdarstellungen auf reichgeschmückten Passionsarkophagen in Arles und Rom zu finden. An ihnen ist ein Umschwung der öffentlichen Meinung zugunsten des Christentums abzulesen. Die sogenannten Säulensarkophage verbinden das Kreuz mit dem Sieges- und Triumphzeichen der Säule. Hier erscheint Jesus selbst bei seiner Gefangennahme als Handelnder und Redender; die Dornenkrone erhält die Funktion eines Siegeskranzes. Diese Wandlung unterstrich *Franz Ronig* zusätzlich mit einem Vortragekreuz, welches gar mit einem Lorbeerkranz geschmückt wurde; es zeigt Tauben, die an den Beeren picken, als Sinnbilder der Gläubigen, die ihre geistige Nahrung aufnehmen. Eine Elfenbeinarbeit aus London stellt – einige Jahrhunderte später – Jesus quasi am Kreuz schwebend dar und nicht mehr hängend, das Leiden ist der Erlösung gewichen.

Professor *Bertram Schmitz*, der in Hannover Religionswissenschaften lehrt, unternahm den Versuch einer esoterischen Entgrenzung des Kreuzes. Er deutete es als universales Symbol, indem er das Kreuz in einer Einheit von Form und Inhalt dynamisch auslegte. Über den jeweiligen Religionen stehend, verbindet es die Pole, durch die der Kosmos gekennzeichnet ist. In einer solchen, jenseits der konkreten Lebenswirklichkeit verorteten Sichtweise steht selbst die Ablehnung des Kreuzes noch unter dem Kreuz.

Konkret, ja ergreifend waren die literarischen Impulse der abschließenden öffentlichen Lesung des Schriftstellers *Patrick Roth*, der in Freiburg im Breisgau geboren wurde und heute in Los Angeles lebt. Bekannt geworden durch seine Christus-Trilogie, hatte er 2001 die Frankfurter Poetik-Dozentur inne und lehrte 2004 in Heidelberg. *Patrick Roth* sieht im Menschen einen „von Natur aus Gekreuzigten“, den er in seinen Werken mittels intensiver dauerhafter Introspektion plastisch formt und lyrisch höchst intensiv und brillant ausleuchtet. Das Kreuz als Bild der „Suspense“, der tiefsten Spannung menschlicher Psyche, hält die Gegensätze aus, die uns zerreißen, die uns aber zugleich ausmachen. Es führt sie im Hindurchgehen durch das Leiden wieder zusammen.

Es schien in Trier so, als ob es wohl der Dichtkunst vorbehalten bliebe, die innigste Identifikation mit dem Gekreuzigten und das tiefste Verständnis für seine Lebendigkeit zutage zu fördern. *Patrick Roth* zitiert auf die Frage *Alexander Popes* (1688 bis 1744) „What is a man?“ sein Gedicht „Essay on man“ mit dem Vers: „Man is the instrument for the transformation of god.“

Hans-Peter Raddatz

Der Papst in Deutschland

Medien zwischen Banalisierung und Dämonisierung

Kirchen-Stalker – vom Gerede zum Unsagbaren

Nach den hohen Wellen, welche die „Regensburger Rede“ *Benedikts XVI.* im Jahre 2006 geschlagen hatten, sowie den Aufregungen um die Holocaust-Leugnung des Piusbruder-Bischofs *Williamson* und die Vorwürfe gegen Pädosexuelle in der Priesterschaft (s. dazu die Kommentare des Autors in dieser Zeitschrift 5/06 – 3/10) erschien die dritte Papstreise nach Deutschland im September 2011 als geeignetes Objekt, das problematische Verhältnis der Medien zu Kirche und Papst (s. dazu auch NO 2/09) in Bezug auf wesentliche Kritikpunkte näher zu betrachten.

Wer auf Entertainment hoffte, das bei Kirchenthemen oft recht rustikal ausfällt, wurde von den TV-Gesprächsrunden auch dieses Mal nicht enttäuscht. Schon im Vorfeld des Papstbesuches wetteiferten die Moderatoren um geeignete Teilnehmer, die über passende „Expertise“ verfügen sollen und sich dabei in zwei Gruppen teilen: in die üblichen Kirchen-Talker und solche, die man Kirchen-Stalker nennen kann. Sie treten nicht als selbstaktive Teilnehmer auf, sondern als eher systemhafte Produkte des modernen Arbeits- und Konsumtrends, der die Menschen vom Denken befreit. Zur Erinnerung: Dieser Trend des „verschwindenden Subjekts“ wirkt in Gestalt der *kommunikativen Differenztheorien* (*Habermas, Luhmann*) und ihrer sozialtechnischen, dehumanisierenden Praxis, die eine Mechanisierung des Denkens und Verhaltens, damit zugleich auch eine Entdemokratisierung, also Radikalisierung der aktuellen Machtformen nach sich zieht. Hier entsteht eine systembedingte Neuauflage des Faschismus, der unter den Geldnormen der *Arbeitseffizienz und Kulturtoleranz* die Länder weltweit unter IMF-Normen zwingt, sämtliche Institutionen gleichschaltet und aktivistische Kader produziert, für deren Führungsebenen *Michel Serres* den nur kurzzeitig irritierenden Begriff der *Systemparasiten* vorgeschlagen hat (vgl. NO 4/11).

Dabei geht es um eine zeitgemäße Hierarchie angepaßter Eliten und nützlicher Subakteure, die sich unter medialer Führung den Propagandamustern der modernen Gewaltssysteme nachbilden und ihren eigenen Totalitarismus noch – allerdings mit abnehmendem Erfolg – unter der glättenden Oberfläche technokonsumistischer Innovationen verstecken. Kirchen-Stalker sind unvermeidliche Systemprodukte, die von der modernen Ausgrenzung des Christentums profitieren, indem sie einen banalisierten „Glauben“ zur Schau tragen, der dem kirchen-

feindlichen Journalismus das „Humankapital“ für den seit den 1960er Jahren laufenden Auflösungstrend altkultureller Institutionen liefert. Dieser Vorgang bildete sich aus der komplexen Durchdringung des oft beschworenen „Werteverfalls“ durch ein „neues Interesse“ an Religion heraus, das *Nicolai Hannig* in einer detailreichen Studie überzeugend herausgearbeitet hat (*Die Religion der Öffentlichkeit*, Göttingen 2010). Daraus formten die Medien ein „kritisches Profil“, das Journalisten, Politikern und Akademikern diverser Couleur ermöglichte, die antikirchliche Tendenz als Steinbruch für den Aufbau öffentlichkeitswirksamer und karriereträchtiger Positionen zu nutzen. Sie führten schließlich dazu, daß dem Fernsehen die Rolle einer Religionsprothese mit Akteuren zuwuchs, die sich nun ebenfalls zwischen Ministranten, Amtsaspiranten und priesterähnlichen Führungsfiguren abstufen und nicht selten mit stollenähnlichen Schals und Bündchenkragen die Aura ungewöhnlicher Autorität zu verbreiten suchen.

Im Kielwasser der linksrechts-ideologischen Seilschaften und ihres gemeinsamen Feindbilds entstand nun eben jene Hilfszunft der Kirchen-Stalker, die sich in einer medialen Spielart „nützlicher Idioten“ dem Publikum als Pioniere der Publik-Religion, als Neuform des pluralisierten Glaubens präsentieren. Im Zuge des Tabubruchs, der in der „Eventgesellschaft“ zur Normalität wird, verfahren sie als erklärte „Katholiken“, „Protestanten“ und sonstige „Christen“ ähnlich exhibitionistisch wie die Showtalente, die auf die Bühnenrampe des Fernsehens drängen, wenn es um die Suche nach „Deutschlands Superstar“ geht. Wann immer Kirchenthemen entstehen oder konstruiert werden, speziell wenn der Papst auf Reisen geht und nach Deutschland, ins „Land der Reformation“ und sogar nach Berlin, der „Stadt des Atheismus“ kommt, sind die Kirchen-Stalker mit besonderer Schnelle zur Stelle. Sie nutzen die Gunst der Stunde und den Journalisten, von denen sie sich nur zu gern vor den Karren der jeweiligen Inszenierung – Talkshow, Interview, „Dokumentation“ – spannen lassen.

Wer hier als einschlägiger „Experte“ mitwirkt, trägt jedenfalls zum Langzeitprojekt der Kirchendestruktion bei – eine unausweichliche Systemwirkung, die auch manchem Amtskleriker nicht unwillkommen ist, weil sie das machttechnische Instrument der Zweideutigkeit verfügbar macht. Während der Stalker lediglich den von den Medien erwarteten Banalglauben kolportiert und nicht mehr eingeladen wird, wenn sich seine Version abgenutzt hat, entwickelt der Talker als Kleriker, Politiker, Akademiker etc. eine weitaus längere Verfallsdauer. Denn sein Amt in Kirche, Partei, Universität, Stiftung etc. verlangt einerseits Bereitschaft zum weltanschaulichen, interkulturellen „Dialog“, andererseits aber auch das „kritische Profil“, das eine selektive Toleranz zu Lasten der Kirche „alten Stils“ impliziert. In diesem Metier haben sich Urgesteine der Progressivität, immergrüne Talkfossilien wie *Uta Ranke-Heinemann*, *Heiner Geisler*, *Hans Küng* etabliert, die ihre unzerstörbare Aktualität der automatenhaften Zuverlässigkeit ihrer Aussagen verdanken. Der Trend erfaßte speziell auch die Bischofskonferenz, die sich zu einem Verband von Überfunktionären aufschwang, zum Meta-Moderator zwischen Vatikan, den Institutionen und der Öffentlichkeit, der glaubenstreue Bischöfe als „Fundamentalisten“ auswies, um dem Verdikt des

Medientribunals zu entgehen und am kirchenfeindlichen Mainstream teilzuhaben.

In einer informativen Studie befaßt sich *Wolfgang Ockenfels* mit dem „Anteil der Medien am Glaubensverlust der Gläubigen“, den er nicht nur mit eindringlichen Daten, sondern auch mit dem Systemzwang zur Banalisierung unterlegt: „Diese Religion im Plauderton verheißt ein wenig Spannung und Spaß und fürchtet nur einen Vorwurf, nämlich langweilig zu sein. Dabei ist die Talkshow meist nur eine gehobene Form des Kasperletheaters, für Erwachsene wohlgekerkt, die sich wie ungezogene Kinder aufführen. Wer sich in Talkshows erfolgreich tummeln will, muß seine guten Manieren, seine religiöse Kinderstube, wenn er sie denn je gehabt hat, weit hinter sich lassen.“ Treffender hätte man die Aktivitäten, die sich im Talk- und Stalk-Vorfeld des Papstbesuches 2011 abspielten, kaum beschreiben können.

Als in dieser Hinsicht sehr begabt erwies sich *Andreas Englisch*, ein selbsternannter Ausnahmekatholik, dessen Kirchen-Stalking allerdings als Hochseilakt erschien, weil die kirchlichen Exklusivkontakte und vatikanischen Zugänge, deren er sich unentwegt rühmte, auch in den „in der Regel gut unterrichteten Kreisen“ immer schon umstritten waren. Leicht erkennbar war dies wiederum eher angetan, seine „Glaub“-Würdigkeit bei Journalisten zu erhöhen. In „Menschen bei Maischberger“ gab er eine Kostprobe der Publik-Religion, die sich nicht nur in banalisierten Inhalten, sondern auch in mechanisierter Sprache ausdrückt. *Englichs* stakkatoartiger Wortschwall machte einem stromgespeisten Sprechautomaten alle Ehre und kann vielleicht eines Tages auch als Beginn einer neuen Medien-Ära, zumindest als Sternstunde des antikulturnen TV-Journalismus, in die Zeitgeschichte eingehen. Im Februar des Vorjahres („Hart aber Fair“) hatte sich das „übermotivierte Energiebündel“ (*Barbara Hans*) als „Karikatur eines Papstfans“ bestätigt, die ihrer Aufgabe als Helfer der medialen Religionsdestruktureure wirkungsvoll gerecht wurde. Dieser Art der zum Massenkonsum vorgekauften „Religion“ bieten darauf getrimmte Medien – Spiegel, Stern, Süddeutsche, später auch das ZDF – seit mehreren Jahrzehnten ein ideologisches Forum, das die „Bild-Zeitung“ zeitweise volksgerecht unterbietet, zuletzt mit „Wir sind Papst!“, aber das Blatt dennoch nicht daran hinderte, seinen überdrehten Top-Stalker *Englisch* als Vatikanberichterstatter abzubufen.

Die auf die Augenblickswirkung gepolte Effektselektion erzwingt einen neurotischen Wettbewerb sowohl der Banal- als auch der Analgläubigen, die auf um so stärkere öffentliche Aufmerksamkeit und mediale Einschaltquoten zählen können, je schriller die Zielführung der Normabweichung ist – als Neonorm interkultureller Korrektheit. Es entsteht eine sich medientechnisch verstärkende, charismatische Konkurrenz um die – speziell sexuelle – Enttabuisierung der bürgerlichen Gesellschaft, in der auch die Bürgerrechte – wie die Freiheit der Meinung und Religion – nicht sakrosankt sind, soweit sie den Anspruch auf Toleranz der Altkultur erheben und die Legitimation der Abweichung behindern. Als Begleitphänomen der daraus wachsenden Variante des *Systemfaschismus* verstärkt sich der Zwang zur Christen- und Judenfeindschaft, denn „das vom christlichen Erbe losgelöste Freiheitspathos der so genannten Moderne hat ja

paradoxerweise im Namen der Freiheit gerade jene totalitären Herrschaftsformen hervorgebracht, unter denen Freiheit und Würde des Menschen auf der Strecke blieben“ (*W. Ockenfels*). Das journalistische Selbstverständnis, das sich mehrheitlich aus der Definition gegen Christentum und Kirche formiert hat, reicht auf die 1960er Jahre zurück, in denen nicht nur der linksrechte Systemfaschismus wurzelt, sondern auch die gleichzeitige „Medialisierung der Religion“ (*N. Hannig*).

Was die Historiker seinerzeit als „Einbruch kirchlicher Deutungsmacht“ wahrnahmen, registrierten die Soziologen als „plurale Wiederkehr des Religiösen“, ein nur scheinbarer Widerspruch, den die Medien allmählich auflösten. Indem sie zugleich Empfänger, Umformer und Sender gesellschaftlicher Signale sind, fungieren sie als Sozialspiegel, der um so mehr zum Zerrspiegel gerät, je härter das Meinungsdictat den „herrschaftsfreien Diskurs“ (*Habermas*) verhindert. „Die Vorstellungen von Religion und Kirche wurden im Verlauf des 20. Jahrhunderts zunehmend von den Massenmedien geprägt. Presse, Hörfunk und Fernsehen veröffentlichten regelmäßig Zuschreibungen darüber, was unter Religion zu verstehen sei. Sie deuteten religiöse Praktiken und Glaubensvorstellungen, interpretierten die Rolle der Institution Kirche und schufen nicht zuletzt Erwartungshaltungen gegenüber Reformen. ... Solche medialen Fremddeutungen, die zumeist millionenfach wahrgenommen und individuell genutzt wurden, beschränkten sich damit nicht bloß auf eine Spiegelung des religiösen Wandels. ... Sie stießen grundlegende Veränderungen erst an und zwangen schließlich die Kirchen, sich der Mediengesellschaft und ihren Kommunikationsstrukturen anzupassen ...“ (*Hannig, a.a.O., 9*).

Seine Begründung, „*da die allgemeine Verfügbarkeit an religiösem Wissen in hohem Maße zunahm*“, hätte der Autor besser mit „obwohl“ eingeleitet, weil die Anpassung nur durch die Ausblendung des Wissens und Diskurses, damit auch eine zunehmend diktierte „Religion der Öffentlichkeit“ ermöglicht bzw. im weiteren Verlauf erzwungen wurde. Die Publik-Religion, die auf eine allgegenwärtige, mediale Deutungskultur für die Wiedervereinigung von Politik und säkular gefilterter Religion hinausläuft, schlägt sich in der geldnormierten Vernetzung interkultureller Einflüsse und Akteure, in der allmählichen Mediensymbiose politreligiöser, d.h. kirchlicher und säkularer Prozesse nieder, eindrucksvoll dokumentiert durch die unterschiedliche Wahrnehmung der beiden letzten Päpste. Während sich beide in der Sexual- und Familienpolitik einig sind, divergieren sie in der Stellung zu den anderen Religionen, speziell zum Islam, den *Johannes Paul* für vom Christentum kaum unterscheidbar hielt, während *Benedikt* hier klare Grenzen zieht. So gilt denn auch der „Dialog“ ersterem als Mittel, das die Unterschiede verschwimmen läßt, während letzterer ihn als Objektiv nutzt, sich über das Trennende zu einigen, um respektvoll miteinander umgehen zu können. Wer es ablehnt, sich selbst und den anderen im jeweiligen Sosein zu erkennen und anzuerkennen, sieht sich früher oder später mit dem Vorwurf der Willkür konfrontiert.

Die Entstehung der mediengeführten Publik-Religion ist ganz entscheidend vom Übergang von der kirchlichen Selbst- zur medialen Fremdwahrnehmung geprägt,

der *Johannes Paul* über sein langes Pontifikat geschmeidiger folgte als sein Nachfolger, der sich schon als Glaubenspräfekt den Ruf als „Panzerkardinal“ einhandelte und mit seiner Wahl zum Papst die systemfaschistischen Ideologen und Kirchenfeinde in eine vorübergehende Schockstarre versetzte. Was man *Johannes Paul* aufgrund seiner Islamophilie familienpolitisch noch durchgehen ließ, bündelte sich nun in einer permanenten Aggression gegen *Benedikt*, der nach kurzer Zeit hatte erkennen lassen, daß er sich weder an der Sexualmoral, noch am Anspruch auf Toleranz für den christlichen Glauben irgendwelche Abstriche abhandeln lassen wollte. Die eigentliche „Blasphemie“, die man dem regierenden Papst ankreidete, bestand jedoch in etwas, das für den gar nicht mehr so latenten Antisemitismus der medialen Glaubenswächter bislang unsagbar war, nämlich im päpstlichen Bekenntnis zur Herkunft vom Gott der Juden, „der am Sinai gesprochen hat“, und zu den Juden selbst als „Brüdern und Vätern im Glauben“. Bei der Abreise aus Deutschland ließ der Pontifex seine säkularen Gastgeber ratlos zurück, weil ihnen das Verständnis dafür fehlt, daß Judentum und orthodoxes Christentum der Kirche sakral näher stehen als Protestantismus und Islam in ihrer primär säkularen Rolle.

So sind es denn auch die *Sagbarkeitsgrenzen*, welche die herrschende Meinung immer enger um diejenigen zieht, die dem interkulturellen Mainstream kritisch begegnen. Es ist kein Zufall, daß sich parallel zur veränderten Kirchenpolitik in Rom eine Verengung der EU-Staaten in bezug auf die Wahrnehmung des Islam vollzog. So wie sich unter medialem Druck mit einer „kulturbedingten“ Rechtsprechung und stetigen Verschärfung der Bedingungen für den Tatbestand der Volksverhetzung eine proislamische Instanz im Staate formierte, so sammelte sich der Widerstand in der Kirche selbst, der sich auf den „Dialog“ als proislamischer Kirche in der Kirche stützt. Da es in beiden Sphären, in der staatlichen und der kirchlichen, zum Unsagbaren gehört, daß der Islam etwas anderes als „Frieden“ sein könnte, hat sich im mediengeführten Publikglauben auch die Tabugrenze entscheidend verschoben. Waren sogar noch bis in die 1970er Jahre hinein zumindest Teile des Klerus noch fast unantastbar, ging dieser Nimbus im weiteren Verlauf nicht nur auf Imame, sondern auf alle Anhänger Allahs über. In den Augen der „Dialog“-Akteure steht nun jeder Mensch muslimischen Glaubens im Range eines Theologen, dessen Expertise sakrosankt und Kritik daran entsprechend unsagbar, zumindest „Volksverhetzung“ ist.

Der sexuelle Aspekt des kirchlichen Feindbilds

Dieser Aspekt spielte allerdings bei der neuerlichen Deutschlandreise des Papstes gegenüber dem Dauerthema der Sexualmoral die weitaus geringere Rolle. Wer sich den Tort antat, die TV-Talkrunden auf ihre „Inhalte“ abzuprüfen, konnte rasch feststellen, daß die Kernparole der 1990er Jahre – „Kondome statt Dome“ – von ihrem eigentümlichen Charme, den sie auf ihre Akteure auszuüben scheint, offenbar nichts verloren hat. In keiner Rederunde fehlte die „Betroffenheit“, die sich durch die katholischen „Dauerdefizite“ – die Ablehnung von künstlicher Empfängnisverhütung, Abtreibung und PID-Nutzung sowie der Kommunion für wiederverheiratete Geschiedene bei angeblich ständig steigen-

der priesterlicher Pädosexualität – zu einer offenbar unveränderbaren Wahrnehmungsform erstarrt ist. Die Initiative „Keine Macht den Dogmen“, die sich aus Marxisten, Schwulen, Lesben und sonstigen „Liberalen“ zusammensetzte, wollte 20.000 Demonstranten gegen den Pontifex aktivieren, brachte aber wohl gerade ein bis zwei Prozent dieser Zahl auf die Straße. Die sexuelle Fixierung der antikirchlichen Ideologie und ihre Unfähigkeit zum Diskurs, die sich in so regelmäßigen wie rustikalen Diffamierungen glaubenstreuer Prälaten ausdrückt, läßt hinsichtlich des Dogmas gegen Dogmen einen kleinen, erklärenden Exkurs ange-raten erscheinen.

Daß eine weltumspannende Einrichtung von kulturspendender Bedeutung wie die katholische Kirche wegen des Festhaltens an der lebenslangen, für Nachkommenschaft offenen Ehe von Mann und Frau sowie der Abwehr gleichgeschlechtlicher Verpartnerungen diffamiert wird, läßt Rückschlüsse auf die intellektuellen Standards und psychischen Befindlichkeiten ihrer Gegner zu, die heute in Wirtschaft, Politik und Bildung den Ton angeben. Dabei entfernen sich diese „Eliten“ nicht nur von übergeordneter Ethik, sondern auch von ihrer konkreten Verantwortung für das Gemeinwohl sowie von wichtigen demokratischen Spielregeln wie ihrer Verpflichtung auf die Grundrechte. Indem sie all diese Bindungen auflösen und durch Codierungen auf Arbeit, Konsum, Technik, Börse, Sex, Fremdkultur etc. ersetzen, fördern sie den Trend zur abnehmenden *Differenz* zwischen Geist und Natur, der Schrumpfung des Denkens, eine Umprogrammierung des Menschen auf den Körper, der somit auch eine rasant wachsende Rolle in der pluralistischen „Selbstverwirklichung“ spielt.

Damit geht eine unausweichliche Tendenz zum Narzißmus, zu infantiler Fixierung auf psychische und sexuelle Omnipotenzideen einher, die sich im Anstieg der Single-Existenz, Ehescheidung, Nachwuchsabwehr und sexuellen Perversion bestätigen. Indem sich Beruf, Konsum und „Toleranz“ gegenseitig verstärken, bilden sie eine Streßspirale, die das „individuelle“ Selbstbild des Subjekts, also des einzelnen Menschen, in einen Zwangsrhythmus zwischen Anpassung und Aggression treibt. Er wird Teil dieser Dynamik, ohne sich der Gründe seiner Situation, die mit Erfolgsdruck, Mobbing, Drogensucht und „Burnout“-Problemen belastet ist, bewußt zu werden. Im Extrem wissen die Jugendlichen, die auf Fremde einschlagen oder Mädchen vergewaltigen, speziell dann nicht, was sie tun, wenn sie als Grund „Spaß“ angeben, denn diese Art Spaß ist ihnen inzwischen als denkfremde Seinsform zugewachsen.

Während Freudianer wie das französische Analytikerpaar *Grunberger / Chasseguet-Smirgel* im Narzißmus eine allgemein perversions- bzw. gewaltbesetzte Quelle für Psychosen, besonders der analsadistischen Art sehen, vertritt der amerikanische Psychoanalytiker *Robert Stoller* eine differenziertere Auffassung zwischen *Sigmund Freud* und *Melanie Klein*. Er spricht von Psychosen und sexuellen Perversionen immer dann, wenn sie sich mit Feindseligkeit und Schadensorientierung gegen den Anderen wenden: „Perversion, erotisierter Haß ist eine ... gewohnheitsmäßige, bevorzugte Abweichung, die nötig ist, um volle Befriedigung zu erreichen, und die ihren Ursprung vor allem in Feindseligkeit hat“ (Stoller, Perversion, 25f. - Gießen 1998). Diese – bislang nicht widerlegte –

Sicht der Perversion als erotisierten Hasses hat zwei gewichtige Aspekte auf ihrer Seite: Zum einen wird sie der Varianz sexueller Neurosen gerecht, zum anderen entspricht sie der streßbesetzten Prozeßhaftigkeit der Moderne und der Sexualfixierung ihres kirchlichen Feindbilds. Zugleich verliert auch die Patentfloskel des „Dialogs“ ihre Wirkung, die doktrinwidrige Fakten als „Vorurteil“ oder mit dem relativistischen „nicht alle“ abwehrt. Wer alle muslimischen Terroristen entschuldigt, weil „nicht alle“ Muslime Terroristen sind, rechtfertigt Gewalt zum Schaden Dritter, was ihn für den Psychobefund einer ernsten Störung qualifiziert.

Dies bestätigt sich am historischen Kontext der kirchenfeindlichen Herrschaftsdoktrin. Nach den Priesterjagden der Jakobiner, Bolschewisten und Nazis radikalisiert sich auch die systemfaschistische Ideologie unserer Zeit, die auf eine Renaissance der Konfrontation zwischen der totalitären Moderne und der Kirche als Repräsentantin der zu verdrängenden Altkultur deutet. Die mediale „Begleitung“ der Papstbesuche in Deutschland seit 2005 und die Vergleiche mit der Kirchenpolitik des Vorgängers bilden eine Fundgrube für den Schwund gesellschaftlicher Kohärenz. Dabei bewährt sich die *Stoller*-These, weil die Angriffe auf die Kirche fast komplett den sexuellen Bereich betreffen. Mit ihrer Forderung, Dome durch Kondome zu ersetzen, machen die Kulturkämpfer nicht nur den generellen Ersatz des Denkens durch den Körper deutlich, sondern auch ihr primäres Ziel: den promiskuitiven Geschlechtsverkehr, der gleichwohl gegen Kinder schützen und AIDS verharmlosen soll. Nicht unähnlich der Antike und Renaissance entsteht hier eine eher homosexuell konnotierte, langfristig heterophobe Gesellschaft, die sich heute mit der weiteren Steigerung des *Gender Mainstream* ausstattet, die Geschlechtertrennung destruiert, sich rassistisch gegen die eigene, „monovölkische“ Reproduktion wendet und ihren biologischen Bestand durch die Zwangsprothese der multivölkischen Zuwanderung sichert.

Wer altethische, zumal christliche Skrupel des Lebensschutzes und die altkulturelle Familie als heterophile Instanz der kindlichen Sozialisierung ins Feld führt, praktiziert nach geltender Toleranzdoktrin nicht nur „Blut- und Boden-Politik“, sondern den „Rückfall hinter das Konzil“, in die Zeit der Kreuzzüge, Inquisition und Hexenjagd, eine scheinparadoxe Spiegelung des Lebens in den Tod. Das Scheinparadox löst sich rasch auf im Entsorgungsproblem, das die globale Geldnormierung mit den „Überflüssigen“ des Jobnomadismus hat. Denn die börsentechnische Privatisierung und Deregulierung der alten sozialkulturellen Solidarsysteme (Renten, Gesundheit, öffentliche Versorgung) erzwingt die Regel massenhafter Verdrängung indigener Bevölkerungsteile – ein Phänomen, das mit der Korruption der „globalen“ Eliten und dem Fortschritt der IMF-normierten „Weltgesellschaft“ in der nichtwestlichen Welt den Massenmord zum UNO-geduldeten „Kollateralschaden“ machte (*Daniel Goldhagen*).

Hier liegt einer der wesentlichen Gründe, die einerseits ein striktes Schweigegebot über den koranisch verankerten, tausendjährigen Schleichenozid an den Juden und Christen des Orients, andererseits jedoch die Redereflexe bedingen, die den antichristlichen Aktivismus zu seinen maschinenhaften Gewaltvorwürfen mit dem ebenfalls fast tausendjährigen Rückgriff auf die Kreuzzüge zwingen.

Die darin eingebaute, ideologische Fixierung drängt sich modern gewendet jedem und überall in der konsumistischen Werbewelt und Lalophilie (Redezwang) auf, die die eigene Sexualität obsessiv pornographiert und damit ein kurioses Kontrastprogramm zum Bilderverbot und lalophoben Maulkorb bildet, die über islamische Gewaltpraktiken und Sexualperversionen (Strafvergewaltigung, Pä-dophilie, Inzest) verhängt werden – mit langfristigen Auflösungsfolgen für den demokratischen Rechtsstaat.

Wer an diesem Trend teilhat, sich aggressiv, argumentefrei und wiederholt an den Formen und Inhalten des Christentums abarbeitet und dabei starre Muster der Feindseligkeit erkennen läßt, erfüllt die psychoanalytische Bedingung für eine sexuelle Perversion – ob latent oder akut – als treibendes Motiv. Begegnet er diesem Befund mit den üblichen Reflexen des „Vorurteils“ oder gar „Rassismus“, so bestätigt er die *Stoller*-These, die solches als Projektion der eigenen Aggressivität auf den Andersdenkenden mit allen Folgen der Diffamierung und Dekadenz ausweist. Auf der Basis der Medienanalysen von *Pierre Bourdieu* (gest. 2002) kommt *W. Ockenfels* zu ähnlichen Ergebnissen: „Befreiende Aufklärung degeneriert zur Pornographie, zur systematischen Verführung Jugendlicher und Erwachsener. Mündigkeit zerfällt zum schamlosen Outing in Talk-Shows, in denen sich die reale Diskursgemeinschaft im dummdreisten Geschwätz übt. Wer sich da als Christ zu seinem Glauben bekennt und für den Lebensschutz zu Wort meldet, gilt als Langweiler und Spielverderber. ... Erlaubt ist, was Spaß macht. Und bereits die Frage nach der Wahrheit wird als fundamentalistisch abgetan.“ Dies ließe sich freilich mit *Michel Foucaults* lakonischer Feststellung ergänzen, nach der „Wahrheit ist, was sich durchsetzt“.

Konzentrierte Macht drängt oft Frauen, Juden und Heterosexualität zurück, eine Tendenz, die bei den Medienschaffenden besonders anschlussfähig erscheint. Während die Homosexualität – als Produkt des Toleranzdiktats – im Islam (offiziell) strafbar ist, soll sie nach geltender Doktrin nicht, wie noch in *Freuds* Ödipalbefund in defekter Sozialisierung durch Vater und Mutter entstehen, sondern durch vage Gegebenheiten wie hormonelle oder physiologische Abweichungen, die durch Tierbeobachtungen „bewiesen“ seien, oder schlicht ein Segment in der statistischen Normalverteilung von Sexualvarianten bilden: „Das letzte besagt, daß in Kulturen, die eine Abweichung als pathologisch bezeichnen, nicht das Verhalten, sondern die soziale Ächtung des Verhaltens das eigentliche Pathologische sei; das heißt, nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft sei krank (pervers)“ (*Stoller*, a.a.O., 62).

Dem entsprechen Theorie und Praxis des antikirchlichen „Mainstream“ in vollem Umfang. „Kirchenkritik, die früher noch auf ziemlich hohem akademischen Niveau gepflegt wurde, schlägt nicht selten in höhnisches Diffamieren um. Blasphemie ist an der Tagesordnung. Die gehässige Verspottung religiöser Symbole und Gefühle, christlicher Glaubensinhalte und kirchlicher Traditionen hat eine weite Primitivenebene mit Breitenwirkung erreicht ... Papst, Bischöfe, Priester, Nonnen, Klosterbrüder und andere kirchliche Personenkreise werden durch einen Kakao gezogen, dessen Färbung gelegentlich an die der Nazis erinnert“ (*W. Ockenfels*). Deren Epigonen, die Dresseure des Meinungskartells, die dem Papst

neben unzähligen anderen Defiziten „Unbelehrbarkeit“ (Der Spiegel), „Mangel an allem“ (*Leonardo Boff*), „Sturm auf gegen die Homoehe“ (*Volker Beck*) und auch mit „Islamophobie“ pathologische Verhaltensweisen anlasten, verdanken sich einer Kollektiv-Variante der sexuellen Perversion, deren Schwere mit der Stringenz ihrer Aggression korreliert. In diesem Nexus steckt immer auch der Sexus, was den faschistischen Trend von Macht und Gewalt zur Kontrollherrschaft durch Geld und Sexualität fortsetzt. Denn nicht nur die „Hochfinanz“, sondern auch die Liberalisierung der Sexualität gehört zur linksrechts-ideologischen Erbschaft, „die in vieler Hinsicht nur Tendenzen aus der Zeit des Nationalsozialismus weitergeführt hatte“ (*N. Hannig*). In der Nachfolge hitleristischer Judenfeindschaft und Korangläubigkeit driftet der „Dialog“ in den *Antichristismus* als Motor moderner Deutungsmacht, als demutspflichtiger Sündenbock volksfeindlicher Elitenpolitik, die mit Effizienz und Toleranz die Zuwanderung, Rechtsauflösung und steuerfinanzierten „Rettungsschirme“ in staatsruinöse Dimensionen treibt.

Christentum und positivistische Rechtsnorm

Die moderne Dynamik bedingt, daß Kirchenstrukturen wie Bischofskonferenz, Zentralkomitee, Sozialverbände etc. Teil der selbstbezüglichen Sozialtechnik werden und am Substanzverlust durch Kirchenaustritte und Glaubensauflösung mitwirken. Indem sie in Wettbewerb mit den kirchenfeindlichen Kräften treten, sich durch das „Profil gegen Rom“ selbst diffamieren, aus den sinkenden Kirchensteuern und Kollekten Beiträge zum Moscheebau abzweigen, statt die Werbekompetenz der „Mediengesellschaft“ zu nutzen und die Eigenkonturen in der Öffentlichkeit zu stärken, fordern sie nicht nur den „fundamentalistischen“ Widerstand der Gläubigen, sondern auch die Kritik des Papstes heraus: „Es gibt einen Überhang von Strukturen gegenüber dem Geist.“ Damit spricht der Pontifex den amtskirchlichen Relativismus an, der die freie Entscheidung des Christen für den Glauben in der von Jesus gestifteten Einheit verwässert, in den Mainstream einer „Einheit der Religionen“ in der „Weltgemeinschaft“ umlenkt und wenig Toleranz für den eigenen Glauben zuläßt. Darauf zielt auch die päpstliche Forderung nach „Entweltlichung“ der Kirche ab, die man ebenso mit „Entbürokratisierung“ übersetzen kann, weil der interkulturelle und säkulare Substanzabbau einen wuchernden Amtsapparat von „Referenten“ und „Beauftragten“ mit einer nur durch Finanzmangel bremsbaren Eigendynamik erzeugt.

Es ist eben diese einbahnige Polung, die auch den ideologischen Relativismus im „Dialog“ und alle Kräfte privilegiert, die bei der Destruktion der jüdisch-christlichen Altkultur nützlich sind – jenes von den Aufklärern ererbte Ziel, das nach den Stufen der Jakobiner, Bolschewisten und Nazis nun auch im aktuellen Systemfaschismus anvisiert wird. Ganz offensichtlich lag *Benedikt* daran, den politreligiösen Aspekt des Relativismus speziell zu behandeln, denn Staatsphilosophie und Rechtsfindung öffnen einen elitären „Gewaltvorbehalt“, der wie die Effizienz-Toleranz-Praxis beweist, einen „Strukturwandel“ von Weltbildformat bewirkt. Zusätzlich angetrieben vom Konsum, transferiert er über die Börsen die aktuellen Besitzstände der Bürger und über die „Rettungsschirme“ die zukünfti-

gen Steuerpotentiale in den Shareholder Value und ist durchaus geeignet, sowohl die Demokratie als auch die gesamte Kultur zugunsten eines gigantischen Neo-feudalismus auf Globalniveau auszuschlachten.

Als Plattform für seine Struktur- und Relativismuskritik nutzte der Papst die Einladung des Bundespräsidenten, als Oberhaupt des Vatikanstaates zu den Abgeordneten des Deutschen Bundestages zu sprechen, dessen linksgrüne Aktivisten freilich ihrer „Toleranz“ durch Boykott Ausdruck verliehen. Mit umso mehr Aufmerksamkeit war zu rechnen, als *Benedikt* die schrittweise Überwindung des christlich-philosophischen Naturrechts durch die relativistische Vernunft beschrieb, die schließlich in die positivistische Wissenschaft und Rechtsordnung der Moderne überleitete. Sie wurde zur neuen Leitkultur, setzt jedoch als alleiniges Herrschaftskonzept „die klassischen Erkenntnisquellen für Ethos und Recht außer Kraft ... es ist nicht selbst als Ganzes eine dem Menschen in seiner Weite entsprechende und genügende Kultur. Wo die positivistische Vernunft sich allein als die genügende Kultur ansieht und alle anderen kulturellen Realitäten in den Status der Subkultur verbannt, da verkleinert sie den Menschen, ja, sie bedroht seine Menschlichkeit“ – eine Feststellung, der die auf Nivellierung des Bewußtseins gerichtete Sozialkybernetik eines *Niklas Luhmann* exakt entspricht: „Wir brauchen keine Menschen, sondern Funktionen.“

An dieser Stelle bezieht sich der Papst – als in seinen Reden einziger namentlich genannter Autorität – auf *Hans Kelsen* (gest. 1973), den großen Rechtsphilosophen, aus dessen „Reiner Rechtslehre“ sich ein wichtiger Zweig der Rechtsforschung entwickelte. Im Streit zwischen Natur und Vernunft, zwischen Sein und Sollen verstehe *Kelsen* das Recht als Konstellation der menschlichen Funktionalität, welche die Natur als ‚ein Aggregat von als Ursache und Wirkung miteinander verbundenen Seinstatsachen‘ ansieht“. Dies bedinge einen defekten Rechtsbegriff, denn „ein positivistischer Naturbegriff, der die Natur rein funktional versteht, so wie die Naturwissenschaft sie erklärt, kann keine Brücke zu Ethos und Recht herstellen, sondern wiederum nur funktionale Antworten hervorrufen“ – eine erneute Parallele zu den positivistischen Kommunikationssystemen nach *Habermas*- und *Luhmann*-Art.

Erst im hohen Alter, so der Pontifex weiter, habe *Kelsen* seine Ansicht revidiert und den Dualismus zwischen Sein und Sollen durch das Entstehen von „Normen aus dem Willen“ ersetzt. „Die Natur könnte folglich Normen nur enthalten, wenn ein Wille diese Normen in sie hineingelegt hat. Dies würde wiederum einen Schöpfergott voraussetzen, dessen Wille in die Natur miteingegangen ist“, wengleich *Kelsen* die religiöse Auslegung dieses Willens für sich abgelehnt habe.

Bei der ausgeprägten Differenzierung päpstlicher Aussagen und Verlautbarungen ist es wenig wahrscheinlich, daß sie ausgerechnet bei dieser zentralen Problematik, dem Konflikt zwischen Sein und Sollen, Subjekt und Objekt. Transzendenz und Immanenz, der den Kampf gegen die Metaphysik seit vier Jahrhunderten in Gang hält, unbeachtet geblieben sein könnte. Insofern sind die kritischen Reaktionen, die kompetent auf *Benedikts Kelsen*-Rezeption eingehen, mit besonderer Sorgfalt zu prüfen, zumal es hier um eine Frage von hoher politreligiöser Bedeu-

tung geht. Dabei gilt, daß sich der Papst als geschulter Theologe und Philosoph ohnehin nicht auf das Kurzzeitdenken des gängigen „Diskurses“ einläßt, sondern die Dauerhaftigkeit des modernen Denkschwunds würdigt, der eben nur in entsprechend langfristigen Tendenzen oder durch seine radikalen bzw. finanziellen Folgen veränderbar ist. Dies wurde allein schon in den theologischen Kontakten mit der Judenheit erkennbar, die auf die Gemeinsamkeiten im Gottesbild abzielen und mit den Befindlichkeiten des politischen Tagesgeschäfts wenig zu tun haben, ganz zu schweigen vom Gerede der Talker-Stalker-Gilde. Dies macht allenfalls zwei inkompatible Ebenen deutlich, deren „Kommunikation“ lediglich für den Zeitgewinn sorgt, den die – inzwischen weitgehend erreichte – Feudalisierung der Eliten und Installation des Islam in Europa brauchten.

Stellvertretend seien die Kommentare zweier Rechtshistoriker erwähnt, *Horst Dreier* und *Raphael Gross*, die das Thema aus ganz unterschiedlichen Perspektiven in den Blick nehmen. Dreier geht es um *Kelsens* konsequente Rechtslogik, die den Konflikt zwischen Sein und Sollen, also auch den zwischen Realem und Möglichem auf eine demokratiefeste Lösung verpflichtet, *Gross* betont die Wucht antisemitischer Kräfte gegen *Kelsens* Lehre, „die sich nicht aus den sachlichen Gegensätzen“ erklären. Die Aggression gegen den „jüdischen Juristen“ (*Carl Schmitt*) läßt sich bei beiden eher aus der Freiheitsidee ableiten – bei *Kelsen* die „Reinheit“ – die das Recht von religiösen und ideologischen „Normen“ unabhängig macht. Damit wird die Macht zwar nicht „an sich“ verhindert, aber doch gezwungen, die Willkür gesetzter „Werte“, z.B. der Klasse und Rasse zu überwinden und weitere Maßstäbe – wie heute speziell den Islam – zu rechtfertigen. Bei der Automatik radikalen Denkens löst der Begriff der Reinheit den Reflex des „Schmutzes“ aus, der die antisemitische Vehemenz erklärt, mit der man *Kelsen* bis heute bekämpft. Sein großer Gegenspieler, *Carl Schmitt* (gest. 1985) und dessen Lehren, die den Hobbesianischen Leviathan, den Staat der Stärksten, und eine quasi-religiöse Feudalgewalt legitimieren, werden auch nach 1945 mit der gleichen Logik von der Rechten wie von der Linken verehrt – ein Phänomen, das die These vom Systemfaschismus bruchlos bestätigt. Dies umso mehr, als Schmitt auch die totalitäre Erlösungssucht bedient. Mit dem *Katechon*, einer hemmenden Kraft, die dem wie immer gearteten Fortschritt entgegenwirkt, schafft er einen Freiraum der Schöpfung und Zerstörung, der primär der gnostisch-politreligiösen Machtform die übergeschichtliche Manipulation von Staat, Recht und Religion öffnet (vgl. Julia Hell, *Carl Schmitt's Imperial Theology*, Durham 2009).

Horst Dreier (faz.net 3.11.2011) bestreitet, daß *Kelsen* je eine Einheit von Sein und Sollen in Erwägung zog. Vielmehr habe sich die Trennung, um die Gerechtigkeit seiner Staatslehre zu optimieren, weiter zugespitzt, indem es zwar ein „Aggregat“ der Funktionen gibt, dieses aber keinesfalls unter den Zwang einer gesetzten Norm zu stellen ist. Denn „daraus, daß etwas ist, kann nicht folgen, daß etwas soll, daraus, daß etwas soll, kann nicht folgen, daß etwas ist“. Dieser Gegensatz ist, so *Kelsen*, „durch unser rationales, den Prinzipien der Logik entsprechendes Denken als ein unaufhebbarer Dualismus gegeben“. Im Grunde geht es um nichts anderes als die alte Frage des setzenden, induktiven gegenüber

prüfendem, deduktivem Denken, die sich schon durch das Zweifelsgebot des cartesischen Cogito erledigt. Und wenn es um die religiöse Version geht, kann man sich auf keinen Geringeren als Jesus selbst berufen, der nur den von Schuld freien Eliten erlaubte, den „ersten Stein“ zu werfen. In diesem Bunde wird *Kelsen* sozusagen der Dritte, indem er die Logik des Denkens auf das Sein, nicht aber auf das Sollen anwendet und die bisher solideste Lösung für die Haltbarkeit der Demokratie anbietet, damit aber auf den Haß der Totalitären und sonstigen Antihumanisten stößt. Denn ob Gott oder ein Prinzip, das man an seine Stelle setzt – es ist der (elitäre) Mensch, der über die Art der Führung entscheidet.

Raphael Gross (FAZ 14.10.2011) schildert *Kelsen* als religiös pragmatischen Intellektuellen, der 1905 katholisch und 1912 evangelisch wurde, den man aber ab 1933 nur noch als „jüdischen Juristen“ wahrnahm. Wie erwähnt, hat er diese Kennzeichnung *Carl Schmitt* zu verdanken, der sich damit wenig honorig zeigte, weil es *Kelsen* war, der ihm kurz zuvor einen Lehrstuhl in Köln vermittelt hatte. Zwischen *Kelsens Reiner Rechtslehre* und *Schmitts Politischer Theologie* entwickelte sich der größte rechtstheoretische Gegensatz des 20. Jahrhunderts, der sie im Diskurs Europas zu strikten Antagonisten machte – den Demokraten *Kelsen* zur *persona non grata*, die nach Amerika emigrierte und den Imperialisten *Schmitt* zur intellektuellen Heilsfigur, deren Antisemitismus an der öffentlichen Meinung abperlte. Die beiden Geister scheiden sich am Begriff der Souveränität, den *Schmitt* zur Sakralisierung des Staates brauchte, während *Kelsen* ihn eliminieren mußte, weil es in der Demokratie – als praktische Konsequenz des kantischen Imperativs – keine Ebene über der Identität von Staat, Recht und Souverän geben sollte: „Der metarechtliche Staat wird dadurch zum Recht, daß er sich – als Rechtssubjekt – selbst unterwirft und so sich beschränkt“. *Schmitt* mußte dies als absurde Vorstellung ansehen, weil für ihn Staatslehre und Theologie eine Einheit bilden, um die Übergänge zwischen Gott und Mensch verfügbar zu machen. Solches bedingt auch „Rechtswunder“, also sakralisierte Willkür, in der sich der Jurist mit den „Finanzwundern“ des Neoliberalen *Friedrich von Hayek* einig wußte. Da ihm *Kelsens* vom Absoluten abstrahiertes, also relatives (nicht relativistisches) Konzept, weil machttechnisch unbrauchbar, fremd und suspekt blieb, erschien ihm die Demokratie als „jüdischer Partikularismus“ und damit vielleicht sogar auch fähig, „Jesus ein zweites Mal zu ermorden“ (vgl. *Gross, Carl Schmitt und die Juden*, 245f. - Frankfurt 2005).

Insofern wird leicht nachvollziehbar, daß im Souveränitätstransfer der EU-Staaten auf die nicht gewählten Brüssel-Eliten *Schmitts* imperialistisches Rechtskonzept in dem Maße in den Vordergrund treten mußte, wie *Kelsens* Lehre unterdrückt wurde. In diesem Zuge konnte sich der Systemfaschismus selbstbezüglich verstärken und seine politreligiösen Konturen schärfen, die sich auch und besonders in den Spezialitäten der Pöbelherrschaft und diffamierenden Meinungsdiktatur ausdrücken. Als deren totalitäre Basis verknüpften sich *Schmitts* Rechtstheologie und *Hayeks* Wirtschaftstheologie und realisierten das kombinierte „Wunder“ der Billionentransfers an notleidende EU-Staaten für die „Rettung“, wenn nicht Erlösung der Investment-Eliten sowie ihrer politischen, akademischen und amtskirchlichen Helfer.

Und nicht nur das: *Jonah Goldberg* weist nach, daß es vor dem Krieg frappierende Faschismus-Parallelen zwischen Amerika und den Nazis gab, an denen sich auch danach, speziell wenn man den Holocaust hypothetisch abzog, wenig änderte (*Liberal Fascism* - New York 2006). Damit nicht genug, legt *Domenico Losurdo* in seiner Studie über den Revisionismus (*Kampf um die Geschichte* - Köln 2009) weitere Wurzeln frei, die noch frühere US-Einflüsse auf die Nazi-Mordideologie vermuten lassen: „Unter dem Verdacht, eine fünfte Kolonne zu sein, zwingt Wilson die deutschen *aliens*, sich offiziell registrieren zu lassen, und sie werden zur Zielscheibe einer Terrorkampagne: ihr Besitz und ihre Unternehmen werden auf Veranlassung des Justizministers beschlagnahmt; manchmal werden sie, zusammen mit anderen möglichen Verrätern, markiert und durch ein gelbes Kennzeichen erkennbar gemacht; wie wir schon wissen, gibt es auch Leute, die die Sterilisierung einer genetisch belasteten Rasse fordern“ (a.a.O., 211).

Angesichts des gelben Stigmas und der „schmerzlosen Liquidierung“ ethnischer Gruppen wird nicht nur verständlich, daß *Losurdo* „das Dritte Reich in den Sinn kommt“, sondern auch die Kernsentenz des *Habermas*-Ideengebers *John Dewey*, der zufolge „absurd sentimental“ ist, wer sich weigert, „das Denken der Menschen mit Gewalt zu verändern“ (ebd., 38). Nicht zuletzt schließt sich der Kreis zur geistigen und finanziellen Enteignung sowie biologischen Verdrängung der EU-Bevölkerungen als disponiblen „Stammtisch“. Wer immer dies verhindern will, zieht – allen voran die Kirche – die Wucht der systemfaschistischen Haßspirale auf sich. In deren Anspruch, über das Leben „zweckgemäß“ zu verfügen, und in ihrer radikalen Selbstverstärkung liegt der übergeordnete Grund für die Relativismuskritik des Papstes. Mit der *Kelsen*-Lehre trifft er den neuralgischen Punkt des antichristlichen, totalitär gepolten Relativismus zu präzise, als daß dieser überaus gezielte Hinweis zufällig sein könnte. Wie im theologischen Dialog mit den Juden wird auch hier ein langfristiger Diskurs angeregt, dessen ideologische Brisanz für sich spricht. Denn der *Kelsen-Schmitt*-Antagonismus ist seinerseits zu bekannt, um vom Pontifex explizit erwähnt werden zu müssen. Selten dürfte der Politik speziell und den Eliten allgemein ein massiveres Defizit auf subtilere Weise ins Stammbuch geschrieben worden sein

Dr. Hans-Peter Raddatz, Orientalist und Finanzanalytiker, ist Autor zahlreicher Bücher über die moderne Gesellschaft, die Funktionen der Globalisierung und den Dialog mit dem Islam.

Besprechungen

Papst Benedikt XVI.

Nur wenige Bücher rücken ihrer bloßen Existenz wegen und nicht erst aufgrund des Inhalts in den Fokus. Dieser Gesprächsband gehört dazu:

Benedikt XVI.: Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Herder, Freiburg 2010, 256 S.

Nie zuvor hat ein Papst ein Buchinterview gegeben. Journalist *Peter Seewald* ist sich seines Coups bewußt, allein „mit der Tatsache dieses Gesprächs einen wichtigen neuen Akzent“ (9) gesetzt zu haben. In Castel Gandolfo spürte er zusammen mit *Benedikt XVI.* den „Zeichen der Zeit“ (17 ff.) nach, analysierte den bisherigen Pontifikat (91 ff.) und suchte Antworten auf die existentielle Frage „Wo gehen wir hin?“ (161 ff.) zu finden, wie die drei Kapitel des übersichtlich strukturierten Bandes betitelt sind. Im Resultat bietet sich dem Leser eine lohnenswerte *Tour d'Horizon* zur Lage des Glaubens in Kirche und Welt.

Die Themenagenda ist breit angelegt – von der „Diktatur des Relativismus“ über die Ökumene und die Pastoralreisen bis hin zu den „Letzten Dingen“ – und spart unbequeme Aspekte nicht aus. Schließlich ist die anfängliche „Wir sind Papst“-Euphorie längst passé. *Benedikt*, der nach dem Tode *Johannes Pauls II.* gehofft hatte, „endlich Frieden und Ruhe zu finden“ (17), sieht in 1,2 Milliarden Katholiken keinen Anlaß für Triumphalismus. Gut augustinisch: „Es sind viele draußen, die drinnen zu sein scheinen“ (20 f.). Nur Gott allein habe Macht, die Menschen im Glauben zu halten. Im Westen gehe die Kirche im-

mer mehr auf ein Entscheidungschristentum zu, dessen Dreh- und Angelpunkt Liturgie und hier vor allem Eucharistie, „das zentrale Ereignis schlechthin“ (185), sein müßten.

Der Papst aus Bayern skizziert mit analytischem Panoramablick die Konturen eines Programms christlicher Weltverantwortung. Engagement für Menschenrechte, Frieden und Erhalt der Schöpfung lauten dessen Eckpunkte (36) – Leidenschaft inklusive, schließlich habe sich der päpstliche Primat „von Anfang an als Primat des Martyriums entwickelt“ (24). Die Menschheit mache etwas falsch, wenn das wissenschaftsgläubige Streben nach Fortschritt ohne ethische Fundierung bleibe und Freiheit als „Freiheit verstanden wird, alles machen zu können“ (62). Im Kontext biomedizinischer Versuchungen, den Menschen durch Selektion genetisch zu perfektionieren, ja „nachzubauen“, sind solche Worte heilsame Provokation. Auch Probleme wie der globale Klimawandel erforderten neue Verzichtsbereitschaft und vertieftes moralisches Bewußtsein (64). „Metanoete!“ (Mk 1,15) – Rückbesinnung und Umkehr lautet die biblisch fundierte Botschaft des Papstes. Sein dramatischer Kommentar zur gesellschaftlich verheerenden Abtreibungs(un)kultur bewegt und sollte christliche Politiker aufrütteln (174): „Wie viele Kinder werden getötet, die einmal Genies werden könnten, die der Menschheit Neues schenken (...) könnten?“

Energisch mahnt *Benedikt*, der unter Verdacht geratene Wahrheitsbegriff dürfe nicht einem relativistischen Zeitgeistdiktat zum Opfer fallen. Sonst, prophezeit er, werde eine abstrakte Negativreligion zum tyrannischen Maßstab, die der Kirche eine Änderung ihrer Positionen zur Homosexualität oder zur Frauenordination aufzwingen wolle. Die

Intoleranz mache auch vor Kruzifixen in der Öffentlichkeit nicht halt (69-72). Dabei beinhalte das auf Christi Leiden verweisende Kreuz „eine Aussage, die niemanden angreift“ (74). Destruktive, von Ängstlichkeit geprägte Verbotsforderungen sind nicht die Sache des Papstes. Ein generelles Burkaverbot unterstützt er nicht. Er hofft vielmehr, daß auch Christen überall in der muslimisch-arabischen Welt wie den Muslimen im Westen das Recht auf Religionsfreiheit und Glaubenspraxis gewährt wird (75). Es sei wichtig, mit allen dialogwilligen muslimischen Kräften intensiv in Verbindung zu bleiben; gemeinsamer Antipode sei schließlich ein radikaler Säkularismus (126f.).

Benedikt XVI. redet Klartext. Seine radikale Offenheit macht die Lektüre des Buches zu einem Gewinn für alle, die das Kirchenoberhaupt jenseits medialer Oberflächlichkeit besser verstehen wollen. Die weltweit bekannt gewordenen Fälle sexuellen Kindesmißbrauchs durch Kirchenleute hätten ihn „bis ins Innerste“ (42) erschüttert, bekennt er. Das Wichtigste sei nun, den Opfern beizustehen und präventiv bei der Auswahl von Priesterkandidaten größte Sorgfalt walten zu lassen. Auch müßten die Täter konsequent bestraft werden (45).

An Rücktritt – den er nicht kategorisch ausschließt – hat der inzwischen 83-jährige Nachfolger Petri trotz massiver Kritik nicht gedacht. „Wenn die Gefahr groß ist, darf man nicht davonlaufen“ (47). Unübersehbar sei gewesen, „daß es auch eine Freude gab, die Kirche bloßzustellen und möglichst zu diskreditieren“ (44). Schon bei der Rücknahme der Exkommunikation von vier Bischöfen der Priesterbruderschaft St. Pius X. sei „unglaublich viel Unsinn verbreitet worden“ (38). *Benedikt XVI.*, der seine Mission im „Ring um die Einheit von Glaube und Vernunft“ (102) verortet,

hat ein distanziertes Verhältnis zu den Medien. Deren Tendenz zu skandalisierender Wahrheitsverzerrung ist ihm, dem stets differenziert argumentierenden Gelehrten, zuwider. Mit Blick auf die (nicht nur) von Islamisten fehlinterpretierte Regensburger Rede beklagt der Papst das mangelnde Differenzierungsniveau in der heutigen politischen Kommunikation. Allerdings übt er auch Selbstkritik. Er habe unterschätzt, „daß man eine Papstrede nicht akademisch, sondern politisch liest“ (123). Und bei der Wiederaufnahme der „Piusbrüder“-Bischöfe habe die vatikanische Pressearbeit schlicht versagt (39) – ein verbaler Offenbarungseid, der hoffentlich Anstoß zur überfälligen Professionalisierung gibt.

Peter Seewald versteht es, die Balance zwischen konstruktiver Vertrautheit und gebotener Distanz zum Befragten zu halten – kein leichtes Unterfangen, schließlich gab es für ein Interview dieser Art kein Vergleichsmodell. Störend sind neben der allzu germanozentrischen Perspektive jedoch mitunter episch breite, zu Koreferaten ausufernde Fragemonologe *Seewalds*, der seine Rolle etwas defensiver hätte interpretieren dürfen. Dank der geistigen Souveränität und der faszinierenden Sprachgewalt *Benedikts XVI.* trübt dies den Gesamteindruck jedoch nur marginal. Der Papst spricht bei aller Komplexität der Thematik stets klar und verständlich, etwa wenn er die Quintessenz des Glaubens exemplarisch verdichtet (196): „Ich würde sagen: Das Einfache ist das Wahre – und das Wahre ist einfach.“

Ulrich Heisterkamp

Konkordat

Gabriele-Maria Ehrlichs Studie über den Vertrag des Apostolischen Stuhls

mit dem Land Sachsen-Anhalt ist reichhaltiger, als es der Titel vermuten läßt. Sie spannt einen großen Bogen vom Mittelalter bis in die Gegenwart und integriert in souveräner Weise historische, staatsrechtliche, theologisch-dogmatische, kirchenrechtliche und schließlich auch sozialetische Perspektiven.

Gabriele-Maria Ehrlich: Der Vertrag des Apostolischen Stuhls mit dem Land Sachsen-Anhalt, LIT-Verlag, Berlin 2010, 292 S.

Die von Professor *Richard Puza* betreute Dissertation der katholischen Theologin leuchtet zunächst den historischen Hintergrund des Vertrages aus: territoriale Entwicklungslinien des Raumes „Sachsen-Anhalt“, die Magdeburger Bistumsgeschichte, das Staat-Kirche-Verhältnis im 19. und 20. Jahrhundert, wobei die Darstellung katholisch-kirchlichen Lebens in der „doppelten Diaspora“ unter der kommunistischen SED-Diktatur in den Stammländern der Reformation einen ersten, spannenden Schwerpunkt bildet (S. 48-69). Hier werde „die ganze Geschichte der deutschen Teilung noch einmal lebendig“, kündigt *Puza* zu Recht in seinem Geleitwort an. Die Autorin stellt eine „kontinuierliche Geschlossenheit der Bischöfe durch 40 Jahre DDR-Regime“ fest (59). Als sich 1976 die Berliner Bischofskonferenz (BBK) entsprechend dem Dekret „*Christus Dominus*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils und dem *Motu proprio* „*Ecclesiae Sanctae*“ als selbständige Institution der Oberhirten im Staat DDR gründete, behielt der Berliner, in Ostberlin residierende Bischof als „bleibendes Band“ zwischen West und Ost seinen Sitz in der Fuldaer Bischofskonferenz. Die von den kommunistischen Machthabern zur Anerkennung ihrer Legitimität gewünschte

Gründung selbständiger Bistümer scheiterte vornehmlich an der „reservierten und unnachgiebigen Haltung des Episkopates aus den DDR-Gebieten, vorrangig des Kardinals Bengsch“ (55). Zur Neuzirkumskription der Bistumsgrenzen kam es erst 1993 nach der Wiedervereinigung.

Der mittlere Teil (70-117) der Studie analysiert die staatskirchenrechtliche Ausgangslage für den Vertrag und liefert zugleich eine gediegene Darstellung der wesentlichen Prinzipien des deutschen Staatskirchenrechts. Die Mitte 1992 unter Sachsen-Anhalts zweitem Ministerpräsidenten *Werner Münch* (CDU) begonnenen, fünf Jahre dauernden Vertragsverhandlungen gestalteten sich insbesondere in der Frage theologischer bzw. religionspädagogischer Studiengänge und der Berufung von Hochschuldozenten schwierig. Sie werden in der kirchenrechtlichen Studie allerdings nicht näher nachgezeichnet. Der umfangreichste, dritte Teil (118-252) bietet stattdessen eine Auslegung der 26 Artikel des Vertrages, wobei jeweils die einschlägigen staatlichen und kirchlichen Rechtsquellen erläutert werden. Dabei treten sowohl Kontinuitäten als auch Neuerungen zutage: Als solche identifiziert die Autorin etwa die Loslösung von den Bestimmungen der Artikel 6 und 7 des Preußenkonkordates (PrK) bei der Wahl des Bischofs (Verzicht auf den Treueid) und der Artikel 9 und 10 PrK hinsichtlich der Vorbildungsvoraussetzungen für Geistliche sowie die Pauschalierung der Staatsleistungen im Sinne einer „der Zeit angepaßten vereinfachten Konzeptionierung“ (255).

Die „abschließende Bewertung“ faßt nicht nur wesentliche Ergebnisse der Untersuchung zusammen, sondern würdigt im Anschluß an *Ernst-Wolfgang Böckenförde* und *Wolfgang Ockenfels* einen dreifachen Beitrag der Kirche zum

Gemeinwohl: Ihre Eschatologie wirke als Vorbehalt gegen jede politische Verabsolutierung und als Begründung einer „elementaren Gewaltenteilung“ zugunsten freiheitlicher Demokratie, ihre Glaubensethik als normative Orientierungshilfe für Bürger und Institutionen (Prägung des Wertebewußtseins); in der ekklesiologischen Dimension schließlich agiere sie als eine „rechtlich verfaßte Gemeinschaft von Gläubigen, die ihre Wirkung namentlich in der Zivilgesellschaft, aber auch dem Staat gegenüber entfaltet“ (256 f). Kirche und Staat, in Ursprung und Wesen verschieden, begegneten sich im Dienst an den gleichen Menschen. „Und das Zeugnis für eine rechtliche Grundlegung dieses gemeinsamen Dienstes legt der Vertrag des Apostolischen Stuhls mit dem Land Sachsen Anhalt ab“ (257).

Gabrieles Ehrlichs „mit großer Kenntnis staatlichen und kirchlichen Rechts“ und „bewundernswerter Akribie“ (*Puza*) verfaßte Untersuchung erlangte das Prädikat „summa cum laude“ und wurde als 10. Band in die Reihe der „Tübinger Kirchenrechtlichen Studien“ aufgenommen. Sie ist jedoch auch ohne wissenschaftliche Vorkenntnisse mit Gewinn zu lesen.

Andreas Püttmann

Diskussion Deutsche Schuld

Vor dem Hintergrund des Umstandes, daß inzwischen „die vierte Generation“ der Epoche der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft in Europa nachgewachsen ist und nur noch sehr wenige „Zeitzeugen“ leben, stellt sich die Frage nach der „historischen Verantwortung“ bzw. der „deutschen Schuld“ im wissenschaftlichen und öffentlichen Diskurs neu.

Konrad Löw, Deutsche Schuld 1933-1945? Die ignorierten Antworten der Zeitzeugen. Mit einem Vorwort von Klaus von Dohnanyi und mit einem Nachwort von Alfred Grosser. Olzog Verlag, München 2011, 446 S.

Der Autor und die publizistisch noch bekannteren Beiträger haben als Kinder noch erlebt, wie sie und vor allem ihre Eltern von der Herrschaft des Nationalsozialismus in Deutschland/Europa betroffen wurden. In den nun mehr als 60 Jahren „Vergangenheitsbewältigung“ stehen sich (immer noch) sowohl „Ankläger“ und „Verteidiger“ als auch „Pauschalierer“ und „Differenzierer“ gegenüber, wobei als einer der letzten Ankläger und Pauschalierer *Daniel Goldhagen* (1996) wohl noch im mediengeprägten aktuellen „kollektiven Gedächtnis“ bekannt ist, nicht aber der Differenzierer und Träger des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1960 *Viktor Gollancz* (vgl. S. 396-400).

Mit der Titelfrage und dem klaren Untertitel hat das verlegerisch und methodisch sehr gut und solid gearbeitete Werk offen und klar Position bezogen. Zu nennen sind dafür: 1394 Fußnoten, deutlich abgesetzte Zitationsbelege, vier Teile in 20 Haupt- und 90 Unterpunkten differenziert gliedert sowie durch ein Personen- und Orts-Register erschlossen, sechs Dokumenten-Fotos. Im Literaturverzeichnis (S. 411-447) sind die zeitgenössischen Titel durch Fettdruck hervorgehoben.

Einführend stellt der Autor die sich widersprechenden Beurteilungen zweier englischer Forscher gegenüber. Einerseits spricht *Edward Hartshorne* (1939) von der „kleinen verbrecherischen Clique, welche die große schweigende Mehrheit tyrannisierte“ und andererseits sagte *Robert Gellately* (2001, ab 2003 gratis über die Bundeszentrale für politi-

sche Bildung), „daß die Deutschen ... weit aktiver, als bisher bekannt war, mithalfen – durch Zustimmung, Denunziation oder Mitarbeit.“ (S. 19)

Im Einführungsteil „Ihr sollt die Wahrheit erben“ (S. 17-35) entfaltet der Bearbeiter unter den Gesichtspunkten der „unantastbaren Menschenwürde“ und der „deutschen Schuld“ in Übereinstimmung mit *Simon Wiesenthal* († 2005) seinen Ansatz der Zurückweisung von Pauschalurteilen wie „der Schuld der Deutschen, des Volkes der Täter oder des Landes der Mörder“ (S. 25). Dazu will er jüdische und „arische“ Zeitzeugen in möglichst breiter Form zu Wort kommen lassen. Hierzu legt er im ganzen Werk nicht seitenlange Argumentationen vor, sondern ein komplexes Netzwerk mit kurzen Einführungen bzw. Überleitungen und den ausgewählten und in der Regel sehr aussagekräftigen Quellenzitaten.

Im zweiten Teil (S. 37-182) hat *Löw* zunächst in acht zeitlich-thematisch geordneten Unterpunkten eine beeindruckende Anzahl und Breite an „Bekundungen jüdischer Zeitzeugen“ zusammengestellt. Beginnend mit dem „goldenen Zeitalter“ (2.1) behandeln die Kapitel sowohl die Verfolgungsschwerpunkte bis hin zu einem eigenen Punkt über „die Situation in der Schule“ (9.). Im 10. Unterkapitel mit „Resümee der jüdischen Zeitzeugen“ wird die Ausgewogenheit der zitierten Zeugnisse mit den „Zwischentönen“ von „das Volk ist gut“ bis zu „ich hasse die Deutschen“ ebenfalls deutlich sichtbar.

Im dritten Teil (S. 183-280) hat *Konrad Löw* in fünf Kapiteln die „Bekundungen ‚arischer‘ Zeitzeugen“ breit und ausführlich zusammengestellt und ist dabei erfolgreich bemüht, das „verwirrende Bild“ der Aussagen gut und überzeugend zu strukturieren. Das „andere Deutschland“ stellt er zunächst aus der

bisher wenig beachteten Quelle der „Deutschlandberichte der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands“ vor, in denen es u. a. heißt: „Was den Armeniern während des Krieges in der Türkei geschah, wird im Dritten Reich langsamer und planmäßiger an den Juden verübt. Die uns zugehenden Berichte bestätigen immer wieder, daß die überwiegende Mehrheit des deutschen Volkes diesen Prozeß verabscheut und daß die Exzesse im November und der bisher herrschende Dauerpogrom das nationalsozialistische Regime in Deutschland mehr Ansehen gekostet haben als die zuvor begangenen Gräueltaten. Aber, selbst unterdrückt, vermag die Bevölkerung den Mißhandelten nicht oder nur sehr unvollkommen zu Hilfe zu kommen“ (S. 218f.).

Neben den Zeugnissen „regimekritischer Ausländer mit Deutschlanderfahrung“ (13.) stellt das Unterkapitel über „Deutsche und Juden in der Wahrnehmung des NS-Staates“ (14.) einen lesenswerten Höhepunkt dar. Denn es bietet nicht nur das ambivalente Bild der Juden in den geheimen NS-Stimmungsberichten 1933-1945, sondern gute Zusammenstellungen der Klagen der Parteigrößen *Hitler*, *Himmler* und *Goebbels* über ihre bisher nur begrenzten „Erfolge in der Judenverfolgung“. So vermerkte beispielsweise *Joseph Goebbels* am 26. August 1941: „Die Judenfrage wird von mir unentwegt weitergetrieben. Zwar sind fast in allen Ämtern große Widerstände festzustellen, aber ich lasse da nicht locker. Es kommt nicht in Frage, daß wir auf halbem Weg stehen bleiben“ (S. 277).

Im vierten Teil (S. 281-406) der „Nachbetrachtungen“ unternimmt es der Jurist *Löw* an zentralen Begriffen von „Schoa“ bis „Sittengesetz“ in sechs Kapiteln die „Vergangenheitsbewältigung“ sowohl am Beispiel von Autoren als auch vor

allem auf der Grundlage des Grundgesetzes an den Werten der „Schuld“ und der „Würde“ darzustellen. In sachlichen und klaren Analysen setzt sich Professor *Löw* sowohl mit den Vereinfachungsthesen (z. B. *Peter Longerich*: Davon haben wir nichts gewußt; *Daniel Goldhagen*: Hitlers willige Vollstrecker) als auch zentralen Schlagworten wie „Zivilisationsbruch“ oder „Kollektivschuld“ auseinander.

Hier ist das Werk durch seine klare Gliederung ein vorzüglicher argumentativer „Werkzeugkasten“ für den fundierten und verantwortungsvollen Diskurs über diese bleibende Thematik.

Wie der ansprechend mit dem Holocaust-Denkmal Berlin gestaltete Schutzumschlag erahnen läßt, ist es *Konrad Löw* mit diesem – neben seinen zahlreichen kleineren Beiträgen „Wider die Staatswahrheit von der ‚deutschen Schuld‘“ – dritten großen Werk zur deutschen NS-Schuldthematik nicht nur gelungen, ein publizistisches Mahnmal vorzulegen, sondern speziell der „vierten Generation“ und allen „Lesern guten Willens“ für die Balance im wissenschaftlich-politischen Diskurs ein Standardwerk an die Hand zu geben.

Reimund Haas

