

DIE NEUE ORDNUNG

begründet von Laurentius Siemer OP
und Eberhard Welty OP

Nr. 4/2019 August 73. Jahrgang

Editorial

Wolfgang Ockenfels, Politik trennt – Religion eint? 242

Ralph Weimann, Die Krise der Kirche als Krise des Klerus 244

Heinrich Pompey, Zur Krankenhaus-Diakonie der Kirche heute 257

Felix Dirsch, Das Vernunftpotential der Natur. Robert Spaemanns Gesellschaft 265

Johann Braun, Vom Recht hinter den Gesetzen 275

Bericht und Gespräch

Felix Heider, Papiergeldmonopol und Vermögensverteilung 288

Manfred Hermanns, „Kinderrechte“ im Grundgesetz - ein fatales Gesetzesvorhaben 298

Hans-Peter Raddatz, Europas Zivilisation – islamkompatibel? I: Politreligiöse Christen 302

Giuseppe Franco, Christentum und Menschenwürde 316

Besprechungen 319

Herausgeber:
Institut für
Gesellschaftswissenschaften
Walberberg e.V.

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

Redaktionsbeirat:
Stefan Heid
Martin Lohmann
Herbert B. Schmidt
Manfred Spieker
Horst Schröder
Johannes Zabel OP

Redaktionsassistentin:
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:
Darlehnskasse Münster
IBAN: DE70 4006 0265 0017 0202 00
BIC: GENODEM1DKM

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 zurückgeschickt.
Verlag und Redaktion übernehmen keine
Haftung

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

Nachdruck, elektronische oder photomechanische Vervielfältigung nur mit Genehmigung der Redaktion

<http://www.die-neue-ordnung.de>
<http://www.youtube.com>
[http://www.facebook.com/
institutwalberberg/](http://www.facebook.com/institutwalberberg/)

Editorial

Politik trennt – Religion eint?

Ob Jesus Christus, käme er wieder auf die Welt, Kirchen- oder Katholikentage besuchen würde? Auf diese kontrafaktisch-spekulierende Frage gab der Ex-Dominikaner und satirische Schriftsteller *Hans Conrad Zander* schon vor einigen Jahrzehnten, und zwar in „Publik Forum“, die knappe Antwort: Wohl kaum. Nebenbei gesagt: Daß es dieses Blatt seit 1972 überhaupt noch gibt, grenzt an ein Wunder, an das zu glauben dem modernen Publikum längst ausgetrieben wurde. „Kritisch, christlich, unabhängig“, wie es zu sein beansprucht, „hinterfragt“ das Periodikum nach eigenem Anspruch „kritisch die herrschenden Positionen in Kirche und Gesellschaft, Wirtschaft und Politik ohne Rücksicht auf die Mächte, die hinter ihnen stehen“.

Schön wär's ja und höchst anspruchsvoll, wenn es den Verfechtern dieser kritisch-theologischen Idee einmal gelänge, die Kriterien ihrer Kritik rational zu begründen oder wenigstens gesamtkirchlich zu verankern. Das aber schien schon in den 70er Jahren, als die „Politische Theologie“ (*Johann Baptist Metz*) und lateinamerikanische Befreiungstheologien zur intellektuellen Mode aufstiegen, kaum möglich zu sein. Statt dessen wurden die „linken“ Christen auf eine emotionale und nicht selten aggressive Weise „fromm“ und veranstalteten „politische Nachtgebete“ (*Dorothee Sölle*). Die politisierte Liturgie trug erheblich zur Zersplitterung und Auflösung der Kirchen bei. Denn die politisch „rechte“ Gegenseite sollte gewissermaßen „kaputtgebetet“ werden, statt daß man versucht hätte, sich mit ihr theologisch und politisch zu verständigen. Es war schon damals eine gefühlsträchtige politreligiöse „Haltung“, welche zwischen politischen Rechts/links-Kategorien und jener kirchlichen Unterscheidung „Rechtgläubigkeit versus Häresie“ kaum noch zu trennen wußte. Die Hinterfragung konnte sich selber nicht mehr kritisch hinterfragen, sondern erstarrte zur „Haltung“.

„Haltung“ (fatalerweise ein Lieblingswort des politischen Pseudo-Theologen *Joseph Goebbels*) hat sich inzwischen weithin durchgesetzt, und zwar nicht nur bei deutschen Bischöfen, sondern anscheinend auch weltkirchlich. Die Frage ist hier: Gelten säkular-politische Kriterien (Macht, Interessen) und sozialpsychologische Gefühlslagen mehr als klassische sozialetisch-naturrechtliche Wertmaßstäbe, die sich seit jeher in der Kontinuität katholischer Sozialverkündigung abbilden? Mit solchen prinzipiellen Wertkriterien war man bestrebt, die kirchliche Soziallehre auch kritisch gegenüber sich gerade „modern“ gebenden ideologisch-politischen Machtansprüchen zu behaupten. Von Rom aus gesehen scheint die kritische Abgrenzung gegenüber der im Westen grassierenden Genderideologie und der Abtreibungsagenda noch zu „funktionieren“. Was aber die Eine-Welt-Utopie mitsamt ihrer Bevölkerungs- und Migrationspolitik betrifft, scheint sich jetzt auch die römische Weltkirche anzupassen – solange es nicht ihre eigene Souveränität und Sicherheit im Vatikan betrifft.

Zurück zu den religiösen Massenveranstaltungen: Inzwischen ist die seit langem virulente Kritik am Rummel- und Eventcharakter nicht geringer, sondern eher stärker geworden. Was sich auch an den abnehmenden Besucherzahlen (wie kürzlich in Dortmund) ablesen läßt. Katholische Kirchentage und evangelische Katholikentage sind heute nahezu austauschbar geworden. Und sie eignen sich in besonders peinlicher Weise zur Vermischung von Religion und Politik.

Diese Vermengung ist nicht ungefährlich, und zwar für beide Seiten. Oft wirkt sie aggressiv und explosiv, meist in islamischen Zusammenhängen. Sie ist auch gefährlich für eine rationale demokratische Realpolitik, weil diese sich nicht von utopischen Visionen und Träumen überfordern lassen kann. Und sie gefährdet den Glauben der Gläubigen, für die Christus nicht Mensch geworden ist, um eine politische Weltverbesserungsbewegung oder einen christlichen Staat zu begründen. Denn sein Reich ist „nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36) und enthält kein Programm zur „Klimarettung“ und Masseneinwanderung.

Die Illusion eines christlichen Glaubensstaates hatte sich spätestens Papst *Leo XIII.* im 19. Jahrhundert abgeschminkt. Ihm wird auch der Satz zugeschrieben: Politik trennt, Religion eint. Damit war keineswegs die endgültige Harmonie zwischen konfliktiver Macht- und Interessenpolitik einerseits und den religiösen Glaubenshoffnungen andererseits proklamiert. Beide Sphären werden voneinander unterschieden, aber nicht völlig getrennt. Miteinander verbunden werden sie durch ein rationales Naturrechtsdenken, wie es in den Zehn Geboten kultur- und geschichtsübergreifend zum Ausdruck kommt. Leider wird dieses Miteinander durchkreuzt durch den Macht- und Gewaltanspruch eines politischen Islams, dem es durch Koran und Scharia verwehrt ist, sich dem Zugang zum Naturrechtsdenken zu öffnen. Wird jetzt auch das Christentum islamisiert?

Mir scheint es an dieser Unterscheidung der Geister von Politik und Religion heute zu fehlen. Wenn Politik religiös aufgeladen und Religion politisiert wird, ist eine vernünftige Verständigung kaum mehr möglich. Dann geht es nur noch um heftige Gefühle, die sich mit aller Macht und Gewalt durchsetzen wollen.

Wer sich heute zu gewissen Zeitfragen, die sich international machtvoll erheben, in Deutschland öffentlich äußern will, stößt sehr schnell an Grenzen des erlaubt Sagbaren. Diese Grenzen werden (noch) nicht so sehr durch die legale Rechtsordnung gezogen, sondern verstärkt durch „rote Linien“, die durch irgendwelche sozialökonomisch-kulturelle Kräfte vorbestimmt werden. Zu diesen moralisierenden Mächten und Gewalten, die sich öffentlich bemerkbar machen wollen, gehören immer noch die christlichen Kirchen. Deren Reputation hat zwar erheblich nachgelassen, aber ihre traditionelle Glaubwürdigkeit, sogar in zeitbedingt-kontingenten Fragen, wird immer noch gerne ausgebeutet. Hier wird kaum noch unterschieden zwischen individual-moraltheologischen und strukturell-sozialethischen Bestimmungen. Und auch die schwierige Unterscheidung zwischen abstrakten Prinzipien und konkreten Normen bleibt unerörtert.

Eine Religion, die sich in irgendeinen politischen Dienst stellt, verbindet nicht, sondern stößt auf Dauer ab und trennt.

Wolfgang Ockenfels

Die Krise der Kirche als Krise des Klerus

Nachrichten über Mißbrauch und Verfehlungen durch Ordensleute, Priester und Bischöfe reißen nicht ab. Die Berichterstattung ist sicherlich sensationell hochgespielt und beschränkt sich im Augenblick einseitig auf die katholische Kirche: Dennoch wird schmerzlich deutlich, daß sich der Klerus in einer tiefen und existentiellen Krise befindet. Viele stellen die Frage, wozu die Kirche überhaupt dient, *wenn* sich *selbst* bei Bischöfen und Kardinälen tiefste Abgründe der Sünde öffnen. Durch ihr Antizeugnis verschwimmen die Konturen.

Grundlegendes ist ins Wanken geraten. Wenn Hirten der Kirche sich in dramatischer Weise vom Evangelium entfernt haben, dann sind sie blind und orientierungslos geworden und werden zu blinden Blindenführern (vgl. Mt 15,14). Sie „gehen verloren, weil sie sich der Liebe zur Wahrheit verschlossen haben, durch die sie gerettet werden sollten“ (2 Thess 2,10). Wenn nämlich die Hirten geschlagen werden, dann zerstreut sich die Herde (vgl. Mt 26,31). Auf seiner apostolischen Reise nach Fatima sagte Papst *Benedikt XVI.*, daß die größten Angriffe gegen die Kirche nicht nur von außen kommen, sondern „gerade aus dem Inneren der Kirche, von der Sünde, die in der Kirche existiert. Auch das war immer bekannt, aber heute sehen wir es auf wahrhaft erschreckende Weise: Die größte Verfolgung der Kirche kommt nicht von den äußeren Feinden, sondern erwächst aus der Sünde in der Kirche.“¹ Diese Analyse schloß der Papst mit einem Aufruf zu Umkehr und Buße, was jedoch Einsicht und den Willen zur Umkehr voraussetzt. Wenn „Hirten“ jedoch in solcher Weise orientierungslos geworden sind, so daß schweres sündhaftes Verhalten relativiert, ignoriert und sogar akzeptiert wird, dann verhallt der evangelische Ruf nach Umkehr ungehört. Dies tritt in den öffentlich gewordenen Mißbrauchsfällen besonders tragisch zu Tage.

Die Relativierung von unverhandelbaren Werten und unumstößlichen Prinzipien hat schon lange in alle Bereiche kirchlichen Lebens Einzug gehalten.² In der akademisch-theologischen Ausbildung ist an die Stelle einer auf Glaube und Vernunft gründenden Weitergabe der offenbarten Wahrheit das systematische In-Frage-Stellen und die offene Ablehnung von Glaubensinhalten gerückt.³ Einwände oder Widerspruch von Seiten der Studenten werden in der Regel nicht toleriert. Die Auswirkungen dieser Verwirrung zeigen sich in der Pastoral. So kann es passieren, daß bei der Beichte ein Geschiedener, der mit einer anderen Person zusammenlebt, von dem einen Priester die Absolution erhält, von einem anderen nicht. Die Willkür rückt an die Stelle der offenbarten Wahrheit, nicht selten bekleidet mit dem „Mantel der Barmherzigkeit“, die aber keine wirkliche Barmherzigkeit ist, wenn sie von der Wahrheit abrückt. Die unterschiedlichen, sich teils widersprechenden Positionen und Ansichten vor allem im Bereich dessen, was Sünde ist, sind ein systemisches Versagen.

Wenn für die Hirten der Weg nicht mehr klar ist, dann können sie auch niemanden führen, schützen oder gar überzeugen. Wie weit dieser Prozeß inzwischen gekommen ist, verdeutlichen kirchliche Statistiken, ohne daß daraus Konsequenzen gezogen würden. Der Messbesuch geht deutlich zurück,⁴ aktive Katholiken werden weniger und älter, die Zahl der Seminaristen, wie auch die Zahl der Welt- und Ordenspriester sinkt kontinuierlich,⁵ nur die Kirchensteuer steigt – noch. Die Kirche befindet sich in einer Krise des Glaubens und hier liegt der Kern für die allgemeine Krise.⁶ Wenn nicht mehr bekannt ist, was geglaubt wird, kann der Glaube nur schwerlich noch gelebt werden – und umgekehrt.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, es geht hier nicht um eine Schelte mehr gegen die Hirten der Kirche, zumal viele – vor allem jene, die nicht öffentlich in Erscheinung treten – vorbildlich und aufopferungsvoll ihren Dienst versehen. Vielmehr ist eine ehrliche Analyse notwendig, von der aber auch liebgewordene neue Dogmen nicht ausgenommen werden dürfen, schließlich macht nur die Wahrheit frei (vgl. Joh 8,32). Ein Gedanke von *Botho Strauss*, der wahrlich kein Mann der Kirche ist, kennzeichnet die Lage: „Man gewöhnt sich klaglos an alle Einbußen, die der Fortschritt mit sich bringt – mit Wut aber reagiert man auf jede Regung, die im Sinne welchen Fortschritts auch immer als Rückschritt verstanden wird.“⁷

„Fortschritt“ und „Rückschritt“ sind keine biblischen Kategorien. Christsein besteht nicht darin, von einer Mehrheit oder öffentlichen Meinung anerkannt zu sein, das Wohlwollen der Mächtigen oder der Medien zu genießen, sondern das eigene Leben gemäß der Wahrheit Jesu Christi auszurichten: „Kehrt um, und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15)! So einfach dies auch klingen mag, so schwierig erweist es sich in der Praxis, zumal es in krasssem Widerspruch zu dem stehen kann, was von der Gesellschaft als „Fortschritt“ oder „Rückschritt“ bezeichnet wird. Jesus Christus zeigt eine andere Kategorie auf. Er ist gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen (vgl. Joh 19,37). Die Wahrheit ist die in Jesus Christus offenbarte Botschaft vom Ewigen Heil, das auch verfehlt werden kann, wie die Heilige Schrift unzweideutig darlegt (vgl. Mt 7,13). Diese Wahrheit ist der Maßstab für einen jeden Christen.

Wenn das Leben von Priestern, Ordensleuten, selbst Bischöfen und Kardinälen, im Widerspruch dazu steht, wird das Zeugnis des Glaubens verdunkelt, die Gläubigen nehmen Anstoß.⁸ Sie sind verunsichert, enttäuscht, entmutigt oder verletzt. Mit dem Glaubenszeugnis steht und fällt die Glaubwürdigkeit der Botschaft, wie schon *Eusebius von Cäsarea* dargelegt hatte, denn die Lebensführung muß dem offenbarten Wort entsprechen.⁹ Besonders nachdrücklich hat *Johannes Chrysostomus* dies zum Ausdruck gebracht: „Es gäbe keine Heiden, wenn wir wahre Christen wären, wenn wir die Gebote Christi hielten, wenn wir Unrecht und Benachteiligung ertragen, wenn wir Beschimpfung mit Segen und Bösen mit Gutem vergälten. Niemand wäre dann so empfindlich, daß er nicht alsbald die wahre Religion annähme, wenn wir alle so lebten.“¹⁰

Wenn das Salz seinen Geschmack verliert, dann wird es weggeworfen und von den Leuten zertreten (vgl. Mt 5,13). Im Laufe der Geschichte ist dies immer wieder passiert, nur eine Neuausrichtung auf Christus vermag Abhilfe zu schaffen. Sie

muß darin bestehen, Lehre und Leben radikal auf Christus auszurichten, selbst dann, wenn dies bedeuten kann, sogenannte „fortschrittliche“ Formen einer Revision zu unterziehen.

1. Sakramentalität und die Aufgabe der Hirten

Im Hinblick auf die Hirten der Kirche ist eine Rückbesinnung nötig, die die eigentlichen Aufgaben und die hohe Verantwortung neu in den Mittelpunkt rücken. Priester und Ordensleute haben durch die heiligen Weihen bzw. die Ordensgelübde viel empfangen, worüber sie eines Tages Rechenschaft ablegen müssen. „Wem viel gegeben wurde, von dem wird viel zurückgefordert werden, und wem man viel anvertraut hat, von dem wird man um so mehr verlangen“ (Lk 12,48). Der Priester, dies wird inzwischen selbst von vielen Katholiken nicht mehr verstanden, hat eine heilige Gewalt inne, „er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar“.¹¹ Das Zweite Vatikanische Konzil hat dieses sakramentale Verständnis neu in den Mittelpunkt rücken wollen,¹² in dem es bestätigt hat, daß das hierarchische Priestertum sich vom gemeinsamen Priestertum dem Wesen nach unterscheidet.¹³ Der heilige *Pfarrer von Ars* hat in unvergleichlich einfacher und tiefer Weise einem Gläubigen erklärt: „Ohne das Sakrament der Weihe hätten wir den Herrn nicht. Wer hat ihn da in den Tabernakel gesetzt? Der Priester. Wer hat Eure Seele beim ersten Eintritt in das Leben aufgenommen? Der Priester. Wer nährt sie, um ihr die Kraft zu geben, ihre Pilgerschaft zu vollenden? Der Priester. Wer wird sie darauf vorbereiten, vor Gott zu erscheinen, indem er sie zum letzten Mal im Blut Jesu Christi wäscht? Der Priester, immer der Priester. Und wenn diese Seele [durch die Sünde] stirbt, wer wird sie auferwecken, wer wird ihr die Ruhe und den Frieden geben? Wieder der Priester ... Nach Gott ist der Priester alles! ... Erst im Himmel wird er sich selbst recht verstehen.“¹⁴

Der Priester ist Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes (vgl. 1 Kor 4,1). Das Priestertum ist Sakrament und definiert sich aus den Sakramenten, es ist nicht zu trennen vom eucharistischen Opfer, das das Zweite Vatikanische Konzil als Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens bezeichnet hat.¹⁵ Die Eucharistie ist Gottes Gegenwart auf Erden, aus ihr lebt der Priester, dessen vornehmliche Aufgabe die Feier der heiligen Geheimnisse ist,¹⁶ die er nicht im eigenen Namen und nach eigenem Belieben vollzieht, sondern *in persona Christi capituli*. Die Eucharistie ist ihm die Quelle, aus der lebendiges Wasser sprudelt (vgl. Joh 4,10).

Die kirchliche Wirklichkeit ist von einem solchen Verständnis oft weit entfernt, auch im Leben des Priesters scheint anderes wichtiger zu sein. Der sogenannte „Liturgiefreie Tag“, der großzügig auf Ferien und andere Gelegenheiten ausgedehnt wird, prägt das Leben vieler Priester und enthält ihnen jene Kraft vor, die sie sich nicht selbst geben können. So wie die Kirche, lebt der Priester von der Eucharistie, er lebt von der Beziehung zum lebendigen Gott. Wenn sie vernachlässigt wird, wird sie früher oder später in die Brüche gehen. Durch die Priesterweihe ist er Christus ontologisch gleichgestaltet, was aber keinen Automatismus

mit sich bringt, sondern nur dann im Leben des Priesters fruchtbar werden kann, wenn diese Gleichgestaltung durch eine enge Gottesbeziehung sich im Leben des Einzelnen widerspiegelt. Dazu heißt es im nachsynodalen Schreiben *Pastores Gregis*: „Der objektiven Heiligung, die man durch Christus im Sakrament mit der Spendung des Geistes erfährt, muß die subjektive Heiligkeit entsprechen, in welcher der Bischof mit Hilfe der Gnade durch die Ausübung des Dienstamtes immer weitere Fortschritte machen muß.“¹⁷

Auch die Konzelebration, vor allem wenn sie gewohnheitsmäßig praktiziert wird, höhlt die priesterliche Identität aus; die persönliche Gottesbeziehung wird eingeschränkt, da der Priester in diesem Fall die heiligen Geheimnisse lediglich „mitfeiert“, aber nicht „selber feiert“. Wie schwer wird es Priestern gemacht, die darum bitten, in einer Kirche die hl. Messe feiern zu dürfen! Nicht selten wird ihnen insinuiert, dies sei die letzte große Sünde, die sie begehen können. Auch die Zelebrationsrichtung *versus populum* gehört zu jenen liebgewordenen „Dogmen“, die weder nach dem sakramentalen Verständnis noch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil haltbar sind. Obwohl die Feier, in der der Priester gewöhnlich Gott den Rücken zukehrt und auf die Menschen schaut, ein Bruch mit der Tradition der Kirche und ein ökumenischer Sonderweg ist,¹⁸ der oft zu einer Belastung und Zerstreuung des Priesters führt, wird die gemeinsame Hinwendung zu Gott von Volk und Priester abgelehnt und bekämpft.

Die In-Frage-Stellung solcher neuen Dogmen läßt die Nerven blank liegen. *Botho Strauss* hat Recht, man „gewöhnt sich klaglos an alle Einbußen, die der Fortschritt mit sich bringt – mit Wut aber reagiert man auf jede Regung, die im Sinne welchen Fortschritts auch immer als Rückschritt verstanden wird.“ Der Blick auf das Eigentliche wird verstellt, eine „menschlichere Kirche“ droht eine „Gottlosere Kirche“ zu werden, da sie Gottes Gebot durch menschliche Willkür ersetzt und die Abwendung vom Gebot Gottes mit sich bringt. Umgekehrt weißt eine Kirche, in der Gott im Mittelpunkt steht, den Menschen den Weg zu Bekehrung und Umkehr, um als Kinder Gottes „ohne Makel mitten in einer verdorbenen und verwirren Generation“ (Phil 2,15) zu leben. Die Treue zu Gottes Gebot ist die Quelle für wahrhaftige Erneuerung, derer in besonderer Weise die Hirten bedürfen, wie ein Blick auf die Heilige Schrift zeigt.

2. Alttestamentliche Hinweise zum Hirtendienst

Im Alten Testament wird oft auf das Bild vom Hirten und den Schafen zurückgegriffen, um das Beziehungsgeflecht von Priestern und Gläubigen darzustellen. Der Prophet *Jeremia* warnt mit eindringlichen Worten vor jenen Hirten, die die Schafe zugrundegehen lassen und zerstreuen, weil sie sich nur um sich selbst kümmern. Er droht jenen Hirten das Strafgericht an und ermahnt sie, daß Gott von ihnen Rechenschaft einfordern und die schlechten Hirten ersetzen wird (vgl. Jer 23,1-6). Im ersten Buch der Könige wird beklagt, daß Israel wie Schafe über die Berge zerstreut ist, wie Schafe, die keinen Hirten haben (1 Kön 22,17). Nicht nur das Fehlen der Hirten wird beklagt, sondern auch deren Untreue. Im Buch Jesaja wird den Hirten vorgehalten, den Weg Gottes verlassen zu haben, jeder „gehe seinen

eigenen Weg und ist ausschließlich auf seinen eigenen Vorteil bedacht“ (Jes 56,11). Im Gegensatz zum eigensinnigen und selbstsüchtigen Hirten führen jene mit Einsicht und Klugheit die ihnen anvertraute Herde, die sich nach dem Herzen Gottes richten (vgl. Jer 3,15). Der Eigensinn des Hirten wird als Torheit bezeichnet, wodurch die Herde zerstreut (vgl. Jer 10,21) und der Weinberg verwüstet (vgl. Jer 12,10) wird. Der Prophet *Ezechiel* nimmt den gleichen Gedanken auf und warnt die Hirten eindringlich: „Weh den Hirten Israels, die nur sich selbst weiden. [...] Die schwachen Tiere stärkt ihr nicht, die kranken heilt ihr nicht, die verletzten verbindet ihr nicht, die verscheuchten holt ihr nicht zurück, die verirrt sucht ihr nicht, und die starken mißhandelt ihr. Und weil sie keinen Hirten hatten, zerstreuen sich meine Schafe und wurden eine Beute der wilden Tiere“ (Ez 34,2.4-5).

Dem Versagen der Hirten wird schließlich Gott selber entgegentreten und Abhilfe schaffen, er selbst ist der gute Hirt. „Der Herr ist mein Hirte, nichts wird mir fehlen. Er läßt mich lagern auf grünen Auen und führt mich zum Ruheplatz am Wasser. Er stillt mein Verlangen; er leitet mich auf rechten Pfaden treu seinem Namen“ (Ps 23,1-3). Auch die Völkerwallfahrt zum Berg Zion deutet auf das Kommen des Herrn hin (vgl. Micha 4,6-7), er selbst wird die Herde leiten. Im Alten Testament wird angedeutet, daß *der* Hirte Gott selber ist, während die eingesetzten Hirten in dem Maß gute Hirten sind, wie sie den Weg des Heils weisen und die ihnen Anvertrauten lehren und führen.

3. Neutestamentliche Hinweise zum Hirtendienst

Das Bild vom Hirten und den Schafen findet auch im Neuen Testament Erwähnung. Jesus Christus ist der gute Hirte, er ist das Gegenbild zu Untreue und Eigensinn, „denn ich bin nicht vom Himmel herabgekommen, um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“ (Joh 6,38). Im Angesicht seines Opfertodes für die Erlösung der Menschheit betet der Herr: „nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen“ (Lk 22,42). Durch die Treue zum Willen des Vaters und zu dessen Heilsplan erweist er sich als der gute Hirt, der sein Leben hingibt „als Lösegeld für viele“ (Mt 20,24). Damit unterscheidet er sich grundlegend von Räubern und schlechten Hirten, wie im zehnten Kapitel des Johannesevangeliums dargelegt wird. Der Weg zu den Schafen führt durch die Tür, die Jesus Christus selber ist (vgl. Joh 10,7). Der gute Hirt ist mit Gott verbunden, er richtet sich nach den Geboten Gottes und wird so zur Tür, durch die der Zugang zum Ewigen Leben ermöglicht wird. Im Unterschied zum bezahlten Knecht kennt der gute Hirt die Seinen und führt sie zum Vater (vgl. Joh 10,11-18).

Ähnlich wie im Alten Testament charakterisiert den guten Hirten seine Treue zum göttlichen Willen, der sich in Jesus Christus gänzlich offenbart. Das „Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14), das göttliche Wort ist der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6). Dieser Beziehungszusammenhang ist grundlegend für den Hirten und nur in dieser Synthese kann das Wort Frucht bringen (vgl. Joh 15,4-8). Die offenbarte Wahrheit selbst ist der Weg, an dem sich das Leben auszurichten hat, damit es wahrhaftig und glaubwürdig wird. In diesem Sinn warnt der Brief an die Galater: „Doch es gibt kein anderes Evangelium, es gibt nur Leute, die euch

verwirren und die das Evangelium Christi verfälschen wollen. Wer euch aber ein anderes Evangelium verkündigt, als wir euch verkündigt haben, der sei verflucht, auch wenn wir selbst es wären oder ein Engel vom Himmel“ (Gal 1,7-8). Das Feststehen in der von Christus offenbarten Wahrheit und eine Lebensführung, die „des Rufes würdig ist, der an euch erging“ (Eph 4,1), stehen in untrennbarem Zusammenhang. In der Tradition der Kirche hat dies in der Formel *lex credendi – lex vivendi* seinen Ausdruck gefunden, denn der Glaube ohne Werke ist nutzlos (vgl. Jak 2,20).¹⁹

4. Ein neuer Klerikalismus

Das Gesagte ist hilfreich, um besser zu verstehen, was mit dem Wort „Klerikalismus“ gemeint ist. Dieser Begriff, der nicht selten mit priesterlicher Identität verwechselt wird, charakterisiert jenen Eigenwillen der Hirten, der Untreue gegenüber der offenbarten Wahrheit ist. Wenn der Glaube die Antwort des Menschen auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist, dann verbindet sich mit der Sünde eine Untreue gegenüber der Wahrheit, auf die jeder Christ verpflichtet ist. Ein Leben im Zustand der schweren Sünde entspricht demnach der Verneinung des Glaubens durch die Lebenspraxis. In *Gaudium et Spes* heißt es: „Die Sünde mindert aber den Menschen selbst, weil sie ihn hindert, seine Erfüllung zu erlangen.“²⁰ Als besonders problematisch erweist es sich, wenn Hirten der Kirche sich an ein Leben in Sünde – und damit in der Lüge – gewöhnen, wenn sie sich vom Weg Gottes abwenden. Dann trifft zu, was im Hebräerbrief steht: „Denn es ist unmöglich, Menschen, die einmal erleuchtet worden sind [...], die das gute Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt kennengelernt haben, dann aber abgefallen sind, erneut zur Umkehr zu bringen; denn sie schlagen jetzt den Sohn Gottes noch einmal ans Kreuz und machen ihn zum Gespött“ (Hebr 6,4-6).

Damit ist gemeint, daß der Hirt keine falschen Kompromisse mit der Wahrheit machen darf, weder in der Lehre, noch im Leben. *Für viele Hirten ist die Wahrheit Jesu Christi und ein Leben in dieser Wahrheit nicht mehr der Maßstab*. Es scheint, als wollten einige ein Christentum ohne Wahrheitsanspruch entstehen lassen, angepaßt an die Kriterien der Welt. Nicht mehr das Ewige Heil steht im Mittelpunkt, sondern ein „Sich-Wohl-Fühlen“ und ein „Sich-Gut-Gehen-Lassen“, immer unter der Prämisse, daß Gott ja will, daß wir froh und glücklich sind. Der Glaube an Jesus Christus als den einzigen Erlöser der Welt – von seinem Wahrheitsanspruch entkernt – wird dann sekundär, bis zu dem Punkt, daß sich – als der Apostolische Stuhl diese grundlegende Glaubenswahrheit in Erinnerung gerufen hat²¹ – scharfer und bissiger Protest breit machte. Doch wer gibt den Hirten das Recht, die Botschaft Christi zu verändern? Wer hat sie entbunden von der schwerwiegenden Verantwortung, das ihnen anvertraute Wort treu zu bezeugen, ob „man es hören will oder nicht“ (2 Tim 4,2)? An dieser Stelle offenbart sich in der Tat ein dramatischer Klerikalismus, der alles Vorherige in den Schatten stellt. Er besteht aus Eigensinn, Untreue und Sünde; „die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht“ (Joh 3,19).

Drei Ebenen sind in diesem Kontext zu nennen:

a) Eine „strukturelle Ebene“. Sie besteht darin, daß Strukturen existieren, die dem Glauben abträglich sind und die Sünde fördern. In diesem Kontext reicht ein Blick auf die innerkirchliche Wirklichkeit. Wenn Sünde nicht mehr als Sünde bezeichnet wird, wenn Fakultäten der Theologie nicht mehr ihrem Auftrag gerecht werden, wenn Gremien und ein Rätssystem sich selbst bespiegeln, wenn die Priesterausbildung ihren Maßstab verloren hat, wenn selbst Bischöfe untereinander öffentlich im Streit über grundlegende Dinge liegen, dann deutet dies auf „Strukturen von Sünde“ hin.²² Diese zu ignorieren oder zu relativieren würde bedeuten, die Augen vor der Wirklichkeit zu verschließen. Besonders deutlich wird dies im Hinblick auf das Phänomen „Mißbrauch“.²³ Kirchliche Strukturen, denen die Gläubigen vertraut haben, sind ausgenutzt worden, um schwere und schwerste Sünden zu begehen. Präventivschulungen können nicht die Lösung sein, sie wirken wie Kosmetik, solange das strukturelle Problem auf allen Ebenen nicht angegangen wird.

b) Eine „personale Ebene“. Sie schließt Eigenverantwortung ein, selbst dann, wenn Strukturen korrupt sein sollten. Durch geschickte Manipulation kann der Bewußtseinsgrad eingeschränkt werden. Dies geschieht vor allem durch Gewöhnung an Sünde oder Verführung (vgl. „strukturelle Sünde“), die das Gewissen blind macht.²⁴ Dennoch hat und behält jede Sünde ihren personalen Charakter, der an die Würde des Menschen geknüpft ist.²⁵ Heute besteht eine starke Tendenz, den Balken im eigenen Auge (vgl. Mt 7,3) nicht zu sehen und die eigene Sünde zu ignorieren. Die Worte des ersten Johannesbriefes sind von großer Aktualität: „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, führen wir uns selbst in die Irre, und die Wahrheit ist nicht in uns“ (1 Joh 1,8). Der erste Schritt zum Glauben ist die persönliche Umkehr (vgl. Mk 1,15) und damit verbunden die Verantwortung vor Gott und den Menschen.

c) Eine „soziale Ebene“. Sie bezieht sich auf jene sittlichen Grundsätze, welche die Grundlage für die Gesellschaft und das Glaubensleben bilden. Der Kirche kommt die Aufgabe zu, die Gewissen der Menschen zu formen,²⁶ was durch den ungleich größeren Einfluß der Medien auf die Gesellschaft kaum mehr gelingt. Angesichts von Skandalen und dem Verlust von Glaubwürdigkeit ist zudem die Tendenz feststellbar, in falscher Demut die Wahrheit hintan zu setzen, weil ihr Anspruch zu hoch und unerreichbar scheint. Verstärkt wird diese Tendenz durch eine „Diktatur des Relativismus“, die nichts „als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten läßt“²⁷. Dies wäre fraglos der falsche Weg, denn das Heilende und Helfende des Glaubens besteht darin, daß die Offenbarung wahr ist, daß der Mensch die Wahrheit über sein Leben nicht zu erfinden braucht, sondern sie gefunden hat. Der Glaube gibt den Menschen „Erkenntnis, die erst alle andere Erkenntnis sinnvoll macht. Aus dem Glauben den Anspruch auf Wahrheit, auf ausgesagte und verständliche Wahrheit weg[z]u nehmen, ist jene falsche Bescheidenheit, die das Gegenteil von Demut ist – Nichtannahme der condition humaine, sondern Verzicht auf sie, weil Verzicht auf die Würde des Menschseins“.²⁸ Nicht der Verzicht oder die Relativierung der Wahrheit befreit, sondern die Annahme derselben im eigenen Leben. Die Kirche ist „die Säule und das Fundament der Wahrheit“ (1 Tim 3,15), ihr kommt es zu, Grundlagen zu schaffen, die es den Menschen auch in der heutigen Zeit ermöglichen, den

Weg des Glaubens zu gehen. Ob Ansätze wie die „Benedikt-Option“ weiterführend sind, wird sich zeigen, aber es ist ein Versuch, der Relativierung und Bekämpfung christlicher Inhalte entgegenzutreten.²⁹

Die Ausführungen lassen deutlich werden, daß der eigentliche Klerikalismus darin besteht, den christlichen Anspruch auf Wahrheit zu relativieren, aufzugeben und die Wahrheit nicht als Richtschnur für das eigene Leben anzunehmen. Die Wahrheit macht frei (vgl. Joh 8,32), sie befreit von der Lüge, der Sünde und der Verstrickung in das Böse. Die Treue zur offenbarten Wahrheit ist der Weg, der zum Ewigen Leben führt. Nur eine Rückbesinnung darauf zeigt einen Ausweg, um auf struktureller, personaler und sozialer Ebene Korrekturen vorzunehmen und die Glaubhaftigkeit wiederzugewinnen. Denn der gute Hirte geht selber durch die Tür, die die Wahrheit ist und führt die Schafe auf denselben Weg. Der bezahlte Knecht hingegen lehnt die Wahrheit ab, indem er sie als „hartherzig“, „fundamentalistisch“ oder „absolutistisch“ abstempelt. Doch gerade so wird an die Stelle des göttlich Offenbarten die Willkür gesetzt, die die Sünde hoffähig macht. Die offenbarte Wahrheit ist kein Gedankenkonstrukt oder eine abstrakte Theorie, sondern Jesus Christus selbst (vgl. Joh 14,6). Je mehr Er an Kontur verliert, umso mehr breitet sich die Lüge aus, deren Urheber der Teufel ist (vgl. Joh 8,44), denn wer „die Sünde tut, ist Sklave der Sünde“ (Joh 8,34) und steht nicht in der Wahrheit (Joh 8,44). Wenn biblische Aussagen zur Hölle oder zur Morallehre der Kirche durch Kunstgriffe und Anstrengungen aller Art bis zur Unkenntlichkeit verwässert werden, dann kann die befreiende Kraft der Wahrheit sich nicht entfalten. Dieser neue Klerikalismus hat viel Schaden angerichtet und Glaubwürdigkeit zerstört.

5. Das eigentliche Problem: ein Abrücken von der Wahrheit

Damit wird der Blick frei auf das eigentliche Problem. Ein Abrücken oder eine Relativierung *der* Wahrheit führt zu Orientierungslosigkeit und Unwahrheit. Das Leben wird nicht mehr durch Christus erleuchtet, sondern durch die Sünde verdunkelt. Diese beginnt nicht erst mit dem Verbrechen, sondern bereits in Gedanken, denn „von innen, aus dem Herzen der Menschen, kommen die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habgier, Bosheit, Hinterlist, Ausschweifung, Neid, Verleumdung, Hochmut und Unvernunft“ (Mk 7,21f).

Die Relativierung und mancherorts gar die Abschaffung der Sünde und des Sündenbegriffs haben zu einer Mißachtung der Gebote Gottes geführt, selbst Hirten der Kirche sind zu Fall gekommen. Wenn es keine Sünde mehr gibt und diese leichtfertig akzeptiert wird – man denke beispielsweise an ein Zusammenleben vor der Ehe – dann ist es nicht verwunderlich, wenn immer mehr Sünden begangen werden. Wenn das Thema „Keuschheit“ ein Tabu geworden ist, wie kann es dann verwundern, wenn dagegen sehr schwer gesündigt wird? Das Wesen der Sünde besteht – wie *Josef Pieper* es nannte – in einer *inordinatio*, in einer Unordnung, die immer ein Verstoß gegen das göttliche Gebot ist.³⁰ Die Sünde beeinträchtigt oder zerstört die Beziehung zu Gott, die Konsequenzen sind destruktiv. *Pieper* bezeichnet die Sünde daher als eine Zerstörung der Konkordanz mit dem göttlichen Grunde des Daseins.³¹ Jesus Christus ist als Sühne für unsere Sünden auf die

Welt gekommen (vgl. 1 Joh 4,10), um unseren Ungehorsam (die Unordnung) zu sühnen. Sein Erlösungswerk wird gänzlich unverständlich, wenn das Verständnis von Sünde schwindet oder nicht mehr vorhanden ist. Schließlich ist Jesus Christus gekommen, uns von unseren Sünden zu erlösen (vgl. Mt 1,21). Ein angemessenes Verständnis von Sünde ist grundlegend, nicht nur, um eine Antwort auf die aktuelle Situation zu geben, sondern auch, um das Geheimnis unserer Erlösung zu verstehen. Dramatisch zeigt sich der Verlust des Sündenbewußtseins in der Beichtpraxis, von der die Hälfte der Priester und eine überwältigende Mehrheit kirchlicher Mitarbeiter nicht mehr Gebrauch macht.³² Wenn die Sünde nicht mehr als solche beim Namen genannt oder gar als etwas Positives dargestellt wird, dann wird sie sich immer weiter ausbreiten und es entstehen Strukturen der Sünde. Umso mehr wird der Auftrag der Kirche verdunkelt oder pervertiert. Denn:

1) Die Sünde beeinträchtigt oder zerstört die Beziehung zu Gott. Sie hat die weitreichendsten Folgen, die über das irdische Leben hinausgehen. Es gehört zur immer gültigen Lehre der Kirche, daß die schwere Sünde von Gott trennt, und wer ohne zu bereuen so stirbt, der schließt sich selbst aus der Gemeinschaft mit Gott aus, so daß die „Seelen derer, die im Stand der Todsünde sterben, [...] sogleich nach dem Tod in die Unterwelt [kommen], wo sie die Qualen der Hölle leiden, „das ewige Feuer“.“³³ Die ureigene Aufgabe der Kirche besteht darin, die Menschen auf den Weg des Heils zu führen, weg von der Sünde. Denn Jesus Christus ist in die Welt gekommen, um die Sünde zu besiegen (vgl. Röm 6,23).

2) Durch die Sünde wird die Beziehung zum Nächsten beschädigt oder zerstört. Dieser Aspekt tritt mehr und mehr in den Vordergrund, denn die Häßlichkeit der Sünde zeigt sich im Hinblick auf den Nächsten besonders deutlich. So hinterläßt ein Fall von Mißbrauch gravierende Hypotheken, die eine Person physisch, psychisch und auch geistig das ganze Leben lang schwer belasten. Papst *Johannes Paul II.* hat von einer sozialen Dimension der Sünde gesprochen, denn jede Sünde hat Auswirkungen auf andere.³⁴ Auch deswegen darf die Bedeutung von Sünde nicht unterschätzt werden, denn es „gibt keine Sünde, und sei sie auch noch so intim und geheim und streng persönlich, die ausschließlich den betrifft, der sie begeht.“³⁵ Dies wird besonders deutlich, wenn eine Sünde öffentlichen Charakter erlangt, wie es beispielsweise bei einigen Priestern und Bischöfen der Fall gewesen ist. Damit richtet sich jede Sünde auch gegen die Kirche, den mystischen Leib Christi, der dadurch verwundet wird.

3) Jede Sünde schädigt den Glauben. Die beste aller Botschaften verliert ihre Glaubwürdigkeit, wenn diejenigen, die sie verkünden, durch ihr Lebenszeugnis im Widerspruch zu ihr stehen. Denn die Botschaft ist nicht vom Boten zu trennen. Jesus Christus ist *der* Bote schlechthin, der sein Werk durch die Apostel bis zum Ende der Zeit fortsetzt. Der Glaube ist die Antwort des Menschen an Gott, eine Antwort, die sich im Leben bewähren muss.³⁶ In der Enzyklika *Lumen fidei* heißt es: „Der Glaube an Christus rettet uns, denn in ihm öffnet sich das Leben völlig für eine Liebe, die uns vorausgeht und uns von innen her verwandelt, die in uns und mit uns wirkt.“³⁷ Daher kann der Glaube an Jesus Christus nicht vom Lebenszeugnis getrennt werden, jede Sünde schädigt den Glauben. Dies gilt in besonderer Weise für die Hirten der Kirche, denn: wer „einen von diesen Kleinen, die an mich

glauben, zum Bösen verführt, für den wäre es besser, wenn er mit einem Mühlstein um den Hals ins Meer geworfen würde“ (Mk 9,42).³⁸

Die Relativierung der Sünde wirkt wie ein Betäubungsmittel und führt nicht zu Umkehr und Buße, sondern zu falscher Toleranz und Akzeptanz von Sünde und den Strukturen der Sünde. So wird der Auftrag Christi verraten und pervertiert, denn der Kirche kommt die Aufgabe zu, die ihr Anvertrauten auf den Weg des Heils zu führen, was nur gelingen wird, wenn sie sich nicht vom Zeitgeist, sondern vom Geist des Evangeliums leiten läßt. Hier spiegelt sich das ganze Ausmaß der aktuellen Krise wider, denn wenn es Wahrheit gibt, dann auch einen Weg, der der Wahrheit entsprechen muß. „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt“ (Joh 14,21). Die Einhaltung der Gebote erfreut sich heute keiner großen Wertschätzung, und doch zeigt sich die Liebe zu Christus in der treuen Befolgung seiner Gebote, die Grundlage für ein christliches Leben ist. Daher sagt der Psalmist: „Wenn seine Söhne meine Weisung verlassen, nicht mehr leben nach meiner Ordnung, wenn sie meine Gesetze entweihen, meine Gebote nicht mehr halten, dann werde ich ihr Vergehen mit der Rute strafen und ihre Sünde mit Schlägen“ (Ps 89,31-32).

Dies scheint der Kirche gerade bevorzustehen, denn viele ihrer Mitglieder haben sich weit von Gottes Geboten entfernt, sie übertreten und der Lächerlichkeit preisgegeben. Eine Rückkehr zu einer objektiven Morallehre, wie sie in den Geboten Ausdruck gefunden hat, ist eine Notwendigkeit für diese Zeit. Sünde muß als Sünde benannt werden, um sich – mit der Gnade Gottes – von der Sünde zu befreien. Nur so läßt sich glaubwürdig Buße und Umkehr vollziehen, andernfalls wäre es billige Kosmetik, die für einen kurzen Moment die Häßlichkeit der Sünde verdeckt, die aber nachher umso brutaler zutage tritt. Dies ist leider zu oft in der Kirche geschehen, die aktuelle Situation drängt zu einer wahren Reform.

Resümee

Die Krise der Kirche ist vor allem eine Krise des Klerus. Eine alte Volksweisheit sagt, wie der Priester, so das Volk. Ein heiliger Priester – ein gutes Volk. Ein guter Priester – ein mittelmäßiges Volk. Ein mittelmäßiger Priester – schlechtes Volk. Ein schlechter Priester – ein gottloses Volk.³⁹ Skandale, verursacht von Priestern, Ordensleuten und Bischöfen sollten den Blick auf die Ursachen lenken. Wenn der Maßstab verlorengelht oder seine Geltung verliert, wenn Zugeständnisse und Anpassungen an den Zeitgeist die Wahrheit kompromittieren, wenn Sünde nicht mehr beim Namen genannt, sondern toleriert und vertuscht wird, dann wird es keinen Ausweg aus der Situation geben. Nur eine entschiedene Hinwendung zur Wahrheit des Evangeliums kann aus dieser Sackgasse herausführen, das heißt: Abschiednehmen von jenen liebgewonnenen Dogmen, die vom Zeitgeist inspiriert sind und nicht vom Heiligen Geist.

Der eigentliche Klerikalismus besteht darin, den Anspruch auf Wahrheit relativiert und aufgegeben zu haben. Ein Leben in der Wahrheit befreit von der Sünde, da Christus selber die Wahrheit (vgl. Joh 14,6) ist. Dieses Wort der Wahrheit zu verkündigen, „ob man es hören will oder nicht“ (2 Tim 2,2), und das eigene Leben

danach auszurichten, ist notwendig zur Lösung des Problems. Dazu ist eine Neuausrichtung notwendig, die alle Bereiche des kirchlichen Lebens erfassen muß, um zu jener wirklichen Reform zu führen, die den Glauben glaubwürdig werden läßt. Universitäten, Seminar-, Priester- und Ordensausbildung, die Katechese – kurz – die ganze Pastoral, müssen neu an jener Wahrheit Maß nehmen, die die Kirche nicht selber macht oder erfindet, sondern die ihr zur treuen Weitergabe anvertraut ist. Die Krise wird sich nur dann überwinden lassen, wenn die Hirten die ersten sind, die durch Wort und Leben durch jene Tür eintreten, die der Weg, die Wahrheit und das Leben ist.

Anmerkungen

- 1) Benedikt XVI., Interview auf dem Flug nach Portugal, 11.5.2010, in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100511_portogallo-interview.html [17.10.2018].
- 2) Vgl. Franziskus, Discorso ai partecipanti al capitolo generale degli oblato di San Giuseppe, 31.8.2018, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/august/documents/papa-francesco_20180831_oblato-sangiuseppe.html [17.10.2018].
- 3) Um nur ein Beispiel zu nennen, vgl. die Thesen des Freiburger Professors für dogmatische Theologie im Hinblick auf das zentrale Glaubenthema des Erlösungstodes Jesu Christi. In abwegiger Weise bezeichnet er den Opfertod Jesu und die von Ihm geleistete Sühne als eine Wiedergutmachung für die eigene Schöpfungstat, „indem er sich als Sohn das zumutete, was er allen Menschen zumutet“. [...] Wenn man so will, ‚sühnt‘ Gott sein riskantes Schöpfungswerk“. Vgl. Magnus Striet, Erlösung durch den Opfertod Jesu? in: Magnus Striet, Jan-Heiner Tück (Hg.), Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen, Freiburg i. Br. 2014, 11-31, hier: 21.
- 4) An dieser Stelle mag ein Blick auf die Statistiken genügen, die die Deutsche Bischofskonferenz zur Verfügung stellt. Vgl.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2017/18, Bonn 2018, 46.
- 5) Ibid., 42.
- 6) Darauf hat Papst Benedikt hingewiesen. Große Teile der Gesellschaft seien von einer tiefen Glaubenskrise befallen. Vgl.: Benedikt XVI., Apostolisches Schreiben Porta fidei, 11.10.2011, in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei.html [17.10.2018], 2.
- 7) Botho Strauss, Der Fortführer, Reinbek 2018, 201.
- 8) Vgl. Ralph Weimann, Der Glaube verdunstet in den Seelen. Das Jahr des Glaubens zur Überwindung der Glaubenskrise, in: NOrd 66 (6/2012) 417-428.
- 9) Vgl. Eusebius von Cäsarea, Hist. eccl. 6,3,7.
- 10) Der Heilige Chrysostomus fügt dann weiter hinzu: „Aber dem Geld huldigen wir genau wie sie, ja noch mehr als sie. Vor dem Tod haben wir Angst wie sie. Armut fürchten wir wie sie, Krankheit ertragen wir schwerer als sie. Ehren und hohe Stellungen erstreben wir genauso wie sie, und ebenso wie sie plagt uns der Geiz. Wie sollen sie vom Glauben überzeugt werden?“ Johannes Chrysostomus, Homilia in epistolam ad Timotheum, Hom. 10,3: PG 62, 551. Deutsche Übersetzung zitiert nach: Lektionar zum Stundenbuch, Heft 7, 21.-27. Woche im Jahreskreis, Freiburg i. Br. 1980, 47.
- 11) LG 10.
- 12) Dazu vgl. das Werk von: Karl-Heinz Menke, Sakramentalität – Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2013.
- 13) Vgl. ibid.

14) Le curé d'Ars. Sa pensée – Son cœur. Présantés par l'Abbé Bernard Nodet, éd. Xavier Mappus, Foi Vivante, 1966, 98-99.

15) Vgl. LG 11.

16) Vgl. CIC 904.

17) Johannes Paul II, Nachsynodales Schreiben Pastores Gregis, in: VASt 163, Bonn 2003, 11.

18) Vgl. dazu: Uwe Michael Lang, *Conversi ad Dominum*. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung, Einsiedeln 2003. Vgl. auch: Stefan Heid, Gebetshaltung und Ostung in der frühchristlichen Zeit, in: RAC 72 (2006) 347-404. Kardinal Kurt Koch schreibt im Hinblick auf die Zelebrationsrichtung aus ökumenischer Perspektive: „Dennoch stellt sich gerade hier die Frage der ökumenischen Lernbereitschaft für die katholische Kirche in besonderer Weise, weil sie heute die einzige christliche Glaubensgemeinschaft ist, die die gemeinsame Gebetsrichtung von Priester und Volk in der Liturgie praktisch nicht mehr kennt. Diese Ausfallserscheinung bedeutet für die katholische Kirche deshalb nicht nur einen Verlust, sondern stellt auch eine besondere ökumenische Herausforderung dar, zumal die in der katholischen Kirche verbreitete negative Qualifizierung der Zelebrationsrichtung *ad orientem* immer auch ein Urteil über jene – nicht nur orthodoxen, sondern auch protestantischen – Kirchen impliziert, die diese Zelebrationsrichtung praktizieren. Bei der Diskussion über die Frage der Zelebrationsrichtung wäre deshalb mehr ökumenische Sensibilität angebracht.“ Kurt Koch, *Summorum Pontificum als Weg innerkatholischer Verständigung und als ökumenische Brücke*, in: *Zehn Jahre Summorum Pontificum. Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft*, M. Graulich (Hg.), Regensburg 2017, 81.

19) Joseph Ratzinger hat dies in der Einleitung zum Kompendium des Katechismus wie folgt ausgedrückt: „Der dritte Teil – ‚Das Leben in Christus‘ – ruft die *lex vivendi* in Erinnerung, das heißt den Einsatz, mit dem die Gläubigen in ihrem Verhalten und in ihren sittlichen Entscheidungen die Treue zum bekannten und gefeierten Glauben bekunden. Die Gläubigen sind ja vom Herrn Jesus berufen, jene Werke zu vollbringen, die ihrer Würde als Kinder des Vaters in der Liebe des Heiligen Geistes entsprechen.“ Joseph Ratzinger, Einleitung Kompendium des Katechismus der Katholischen Kirche, vom 20.3.2005, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20050320_ratzinger-intro-compedium_ge.html [24.8.2018].

20) GS, 13.

21) Vgl.: Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Jesus*, in: VASt 148, Bonn 2007.

22) In den USA läßt sich dieser Prozeß, der in den 20er Jahren begonnen hat, dokumentieren. Eine Infiltration der Kirche im Bereich von Priesterseminaren, Universitäten, Ordensgemeinschaften bis hin zu Bischofsernennungen hat stattgefunden. Diese basierte vornehmlich auf einer homosexuellen und marxistischen Unterwanderung der Kirche. Ad 1 vgl.: Enrique T. Rueda, *The Homosexual Network: Private Lives and Public Policy*, Old Greenwich 1986. Ad 2 vgl.: Marie Carré, AA-1025. *Memoirs of the Communist Infiltration Into the Church*, Charlotte 2013. Und auch das bekannte Buch von: Bella V. Dood, *School of Darkness*, New York 1954.

23) Wie die von der Bischofskonferenz in Auftrag gegebene Studie hervorhebt, seien die Opfer überwiegend männliche Minderjährige gewesen. Vgl. Deutschland: 3.677 Opfer von Geistlichen mißbraucht, 12.9.2018, in: <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/spiegel-3677-falle-von-missbrauch-durch-geistliche> [16.9.2018].

24) Vgl. GS 16.

25) Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis Splendor*, in: VASt 111, Bonn 1993, 44.

26) Vgl. *ibid.*, 27;97.

27) Joseph Ratzinger, *Missa Pro Eligendo Romano Pontifice*, vom 18.4.2005, in: http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_ge.html [15.9.2018]. Papst Benedikt XVI. hat diese Formulierung wieder verwendet und dabei auf einen Zusammenhang hingewiesen, der für den Kontext von Bedeutung ist. „Die 'Diktatur des Relativismus' ist letztendlich nichts anderes als eine Bedrohung der echten menschlichen Freiheit, die allein in der Hochherzigkeit und der Treue zur Wahrheit reifen kann.“ Benedikt XVI., *Begegnung mit den Bischöfen der USA. Antworten auf Fragen der Bischöfe*, 16.4.2008, in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080416_response-bishops.html [17.10.2018].

28) Joseph Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln 1993, 81. Dazu vgl. auch: Ralph Weimann, *Anstößiger Wahrheitsanspruch. Über die Versuchung, wie „alle anderen“ sein zu wollen*, in: *NOrd* 69 (3/2015) 164-176.

29) Rod Dreher hat einen Vorstoß in diese Richtung unternommen. Gläubige sollten christliche Basisgruppen bilden, damit das Christentum in den säkularen westlichen Gesellschaften überleben kann, wozu Dreher verschiedene Strategien entwickelt hat. Vgl.: Rod Dreher, *Die Benedikt-Option. Eine Strategie für Christen in einer nachchristlichen Gesellschaft*, Kiflegg 2018.

30) Vgl. Josef Pieper, *Über den Begriff der Sünde*, München 1977, 64-65.

31) Vgl. *Ibid.*, 67.

32) Die Seelsorgestudie von 2015 hat deutlich gemacht, daß die Beichte selbst unter kirchlichen Mitarbeitern an Bedeutung verloren hat. Trotz des Kirchengebots gehen 54% der Priester nur jährlich (oder weniger) zur Beichte, „dies gilt auch für 70% der Diakone, 88% der Gemeindeferenten und 91% der Pastoralassistenten.“ Forschungsgruppe Seelsorgestudie, *Ergebnisse der Seelsorgestudie*, München 2015, 6.

33) *KKK*, 1035.

34) Dazu vgl. Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben Reconciliatio et Paenitentia*, in: *VASt* 60, Bonn 1984, 16.

35) *Ibid.*

36) Vgl. Franziskus, *Enzyklika Lumen fidei*, in: *VASt* 193, Bonn 2013, 8.

37) *Ibid.*, 20.

38) Die dogmatische Konstitution *Lumen gentium* hat diesen Gedanken aufgenommen und festgestellt: „Alle Söhne der Kirche sollen aber dessen eingedenk sein, dass ihre ausgezeichnete Stellung nicht den eigenen Verdiensten, sondern der besonderen Gnade Christi zuzuschreiben ist; wenn sie ihr im Denken, Reden und Handeln nicht entsprechen, wird ihnen statt Heil strengeres Gericht zuteil.“ *LG* 14.

39) Dazu vgl. die Ausführungen von: Andreas Wollbold, *Wegweisung für Wegweiser. Reinigung und Erneuerung des priesterlichen Lebens*, Tremsbüttel 2014, 52.

Dr. Dr. Ralph Weimann lehrt an der internationalen Dominikaneruniversität Domuni, ist Gastprofessor an der Päpstlichen Universität vom Heiligen Thomas von Aquin und an der Päpstlichen Hochschule Regina Apostolorum in Rom.

Zur Krankenhaus-Diakonie der Kirche heute

Angesichts gravierender Veränderungen in der modernen Krankenhausmedizin muß sich die Kirche die Frage stellen, ob das heutige Hochleistungs-Krankenhaus noch der optimale Ort für ihre caritative wie religiöse Sendung zum ganzheitlichen Wohl der Kranken ist und wo bzw. wie sie heute diesen Dienst den Leidenden anbieten will und ob nicht eine radikale Neuausrichtung der Diakonie für Kranke angesagt ist.

Historisch war bis zum ausgehenden 20. Jahrhundert die religiös-existentielle Qualität der helfenden Zuwendung vor allem mit der Pflege wie auch mit der ärztlichen Kunst gekoppelt.¹ Nicht zuletzt leisteten ehelos lebende Ordensschwwestern und Ordensbrüder die Krankenpflege; sie dienten seit dem 12. Jahrhundert z.B. in Bürgerspitälern und Johanniterhospizen. Mit der Industrialisierung und dem damit verbundenen Bevölkerungszuwachs im 19. Jhd. vermehrte sich der Pflegebedarf für Kranke wie für Betagte und Behinderte. So entstanden aus christlichem Geist analog zu den historischen Hospitalorden in der Neuzeit neue Pflegeorden (z.B. Vinzentinerinnen, Elisabethschwwestern, Alexianer, Kamillianer etc.). Eine Vielzahl von Ordensgemeinschaften nahmen sich selbstlos und ohne Vergütungen, jedoch mit großen Zeittressourcen der häuslichen Krankenpflege an und gründeten eigene Krankenhäuser, die bis zum Anfang des 20. Jhd. vorrangig Pflegeeinrichtungen waren, in die Ärzte zu fachmedizinischen Behandlungen von außen hinzukamen. Zudem errichteten die neuzeitlichen Orden sozial flankierend Betreuungseinrichtungen für Behinderte, für Problem-Jugendliche, für Betagte etc. Die Orden waren in Verbindung mit ihrem Pflegedienst auch die vorrangigen Träger des religiös-existentialen Helfens, gekennzeichnet durch Zeit-haben und Treu-sein.

Doch diese zuwendende Pflegediakonie findet in der heutigen technisch und pharmakologisch optimierten Medizin und angesichts reduzierter und wechselnder Pflegezeiten keinen Platz mehr. Zudem sterben seit Jahren die Schwestern und Brüder der Krankenpflegeorden aus; mit der religiösen Entfremdung vieler Bevölkerungsteile seit der Mitte des 20sten Jahrhunderts versiegten die Berufungen zur selbstlos helfenden Lebenshingabe. Die schenkende Caritas und zuwendende Begleitung wurde durch die erwerbsorientierte Pflegepraxis ersetzt. Legitime Erwerbsberufe sind so entstanden. Zudem hat sich das Aufgabenfeld der Krankenschwestern und Krankenpfleger auch fachlich gegenüber der Ordenscaritas verändert.

Die heutige Medizin ist zeitverengt und zuwendungsbegrenzt. So berichtet das Fachblatt *JAMA Internal Medicine*, daß z.B. junge Klinikärzte nur 13% ihrer Arbeitszeit mit Patienten verbringen und 87% der Zeit zu Lasten der Verwaltung und der Besprechungen gehen. Andere Studien aus jüngster Zeit berichten, daß Ärzte nur 9-12% der Arbeitszeit am Krankenbett verbringen.² Selbst in Kinderkliniken liegt der Zeitaufwand pro Kind bei 14 Minuten.³ Zudem bleiben die Patienten

wegen der DRGs (sog. Fallpauschalen für Behandlungen) durchschnittlich nur 2-3 Tage im Krankenhaus. Damit ist eine Wiederbegegnung des Arztes oder der Pflegerin im Krankenhaus – in Folge der Arbeitszeitregelungen und -begrenzungen – kaum noch möglich. Angesichts dieser Zeitreduktionen fehlt folglich dem Fachpersonal die Kontaktzeit, um den Kranken eine tragende menschliche Zuwendung zu schenken. Die existentielle Bewältigung einer schweren Krankheit und damit die religiös bzw. spirituell konnotierte Hilfe können sich nicht mehr im heutigen Krankenhaus ereignen.⁴

Auch der professionelle Krankenseelsorger trifft angesichts einer DRG-Behandlung am nächsten Tag den Patienten kaum wieder an. Eine Vertrauensbeziehung kann damit nicht mehr entstehen; ausgenommen bei der langfristigen Behandlung einer Tumorerkrankung. Selbst in Alten- und Pflegeheimen sind die zeitlichen Voraussetzungen für eine menschliche Zuwendung eingeschränkt, nicht nur wegen fehlender Pflegekräfte, sondern wegen fehlender Zeitkontingente. Dank der längeren Verweildauer der Pflegebedürftigen gibt es zumindest in Alten- und Pflegeheimen wie in Sterbe-Hospizen Raum und Zeit für ehrenamtliche Zuwendungsdienste. In der heutigen Hochleistungs-Krankenhauswirtschaft kann das medizinisch-ärztliche oder pflegerische hauptamtliche Personal angesichts der Arbeitsbedingungen bzw. der heutigen Rahmenbedingungen ihres Dienstes kein qualifizierter Träger einer spirituell substituierenden Hilfe-Diakonie sein. Nicht weil sie dies persönlich ablehnen, sondern weil die erforderlichen zeitlichen Voraussetzungen nicht gegeben sind, selbst wenn sie dies möchten.

Die menschlich entfremdete Medizin wird sich nochmals verstärken durch die bevorstehenden Big-Data-Therapien⁵, die Roboter-Pflege, die Automatisierung und Digitalisierung von Therapien, die Telemedizin, die Computer- und Chipkarten-Anamnesen bzw. Steuerung der Behandlungen durch künstliche Intelligenz⁶ wie es z. B. das ferngesteuerte Da-Vinci-Operationssystem etc. in baldiger Zukunft in Aussicht stellt. Alle diese Neuerungen mögen rein medizinisch optimal, sinnvoll, praktisch und ökonomisch sein, sie reduzieren jedoch folgeschwer, d.h. radikal bis total eine person-bezogene ärztliche und pflegerische Hilfebeziehung und damit eine grundlegende Voraussetzung für religiös geprägtes Helfen, d.h. die Möglichkeit einer existentiellen Leidbewältigung angesichts einer schweren bzw. irreversiblen Erkrankung und fehlender qualifizierter menschlicher Vernetzungen. Die heilende Person-Person-Beziehung wird bzgl. des therapeutischen Eingriffs technisiert. Mit dieser Feststellung wird nicht bestritten, daß der medizinische Fortschritt ein schätzenswertes, wenn auch rein medizinisch-physisches *bonum* ist. Es ist durchaus zu begrüßen, wenn alle Möglichkeiten der natürlichen Welt für die körperliche Gesunderhaltung des Menschen ausgeschöpft werden. Wir sind schließlich von Gott aufgefordert: „*Macht Euch die Erde untertan!*“ (Gen 1,28f.), doch das spezifisch Humane einer seelisch relevanten Krankenbehandlung muß dabei gesichert bleiben; denn es gilt auch stets, die existentiellen Verletzungen einer physisch erkrankten Person zu heilen.

Läßt sich – trotz dieser Reduktionen des existentiellen Humanum in der Krankenbehandlung – die kirchliche Trägerschaft von Krankenhäusern und damit das enorme personelle und finanzielle Krankenhausengagement der Kirche z.B. damit

rechtfertigen, daß christliche Krankenhäuser praktisch-ethische Bollwerke zum Schutz des kranken Lebens in unserer Gesellschaft sind? Dem steht gegenüber: Wer in Deutschland abtreiben möchte, wer um einen nicht-invasiven Gentest zur Verhinderung eines behinderten Kindes bittet, wer eine Euthanasie angesichts eines schweren Leidens wünscht, wer durch eine Schönheitsoperation oder durch eine Geschlechtsumwandlung seine körperliche Verfaßtheit ändern möchte, wer molekularbiologische Keimbahneingriffe wünscht, findet in Deutschland oder in Nachbarländern Einrichtungen, die entsprechende Behandlungen ausführen, wenn dort der Gesetzgeber keinen Riegel davorschiebt.

Es kämpfen bereits Gruppen der Gesellschaft darum, die Werbung für Abtreibung, für ein Recht auf sog. menschwürdiges Sterben auszuweiten bzw. Schadensersatz und Restituierung von Behandlungs- und Pflegekosten seitens der Ärzte und Krankenanstalten zu fordern, wenn z.B. die Behandlung mit einer Magensonde nicht rechtzeitig abgesetzt wird, letzteres z.B. vor dem Oberlandesgericht München 2018, wo ein Schadensersatz von 40.000 € den Angehörigen zugesprochen wurde.⁷ Nur der Gesetzgeber, nicht das Vorhandensein von kirchlichen Krankenhäusern, kann diese Verletzungen der körperlichen Integrität des Menschen verhindern und den kranken Menschen schützen. Denn die Freiheit einer entsprechenden selbstbestimmten oder angehörigbestimmten Entscheidung läßt sich der Großteil der Bevölkerung kaum mehr nehmen, wie die Diskussionen zur Impf- und Heilmittelverweigerung, zur Organspende und zu Ernährungspraktiken (normale vs. vegane Kost) zeigen. Der Kirche bleibt allein die Möglichkeit, den radikalen Lebensschutz durch eine moralische Sensibilisierung der Bevölkerung im Rahmen ihrer öffentlichen wie Gläubigen bezogene Moralvermittlung wachzuhalten.

Hinzukommt weiterhin zu den kritischen medizinischen und ethischen Faktoren, daß die Sicherung eines spezifisch christlichen Profils der Krankenhausdiakonie der Kirche durch das Privileg eines sog. „Dritten Wegs“ außerkirchlich und innerkirchlich bzgl. Mitarbeiterauswahl oder Streikverbot zunehmend in Frage gestellt wird. So fordert z.B. der EuGH hinsichtlich einer spezifisch christlichen Prägung des Dienstes eines chirurgischen Chefarztes den Nachweis, der eine Kündigung wegen einer nicht katholischen ehelichen Lebensführung begründen könnte. Diesen Nachweis bleibt die Kirche noch schuldig. Wenn zudem in Zukunft für den Erwerb der deutschen Staatsbürgerschaft die Monogamie durch die Mehrehe erweitert wird, entsteht eine analoge Anstellungs-Problematik bei der Ablehnung von polygamen Dienstbewerbern.⁸ In Zukunft dürfte es angesichts der hoch technisierten medizinischen Praxis immer schwerer fallen, die Relevanz einer persönlichen Lebensführung und christlichen Lebenseinstellung für Leitungsdienste in Krankenhäusern zu begründen.

Darüber hinaus haben ehrenamtliche und bezahlte Mitarbeiterinnen z.B. im Bistum Münster mit ihrer „Aktion Maria 2.0“ das Streikprinzip im pastoralen Kernbereich Gottesdienst und Verkündigung eingeführt, so. z.B. die Verweigerung ihrer Mitwirkung bzw. des Besuchs von Gottesdiensten, um Gleichstellungsforderungen durchzusetzen. Das in den 60er Jahren durch das Urteil des Bundesverfassungsgerichts (18. Juli 1967) bestärkte⁹ eigenständige kirchliche Arbeitsrecht des

sog. Dritten Weges¹⁰ wird damit praktisch innerkirchlich bereits außer Kraft gesetzt. Die Selbstbestimmung der Kirchen und ihrer Dienste basiert auf Artikel 4 des Grundgesetzes, das die freie Religionsausübung schützt, so daß Dienste der Kirche z.B. nur von MitarbeiterInnen geleistet werden, die mit den kirchlichen Glaubens- und Moralvorstellungen übereinstimmen können und Dienste der Kirche nicht bestreikt werden dürfen. So haben Gewerkschaften keinen Zugang zu kirchlichen Dienstbereichen und dürfen das Streikrecht nicht ausüben. Wenn sich nun doch ohne Widerspruch Liturgie und Verkündigungsdienste der Kirche bestreiken lassen, ist dies sicher ebenfalls für Dienste der Caritas seitens einer Gewerkschaft problemlos möglich. Fällt der sog. Dritte Weg, läßt sich eine spezifisch christliche Ausrichtung der Krankenhaus-Diakonie auch arbeitsrechtlich nicht mehr garantieren.

So stellt sich die Frage, wozu es dann noch katholischer oder evangelischer Krankenhäuser bedarf, wenn nichts anderes geschieht und geschehen kann als in privaten und kommunalen Krankenhäusern? Zumeist steht auf der öffentlichen Bezeichnung einer kirchlichen Klinik: *Katholisches* oder *Evangelisches* Krankenhaus, damit wird etwas betitelt und benannt, was drinnen spezifisch und zunehmend nicht praktiziert wird. Es markiert nur den materiellen Besitz einer Klinik seitens der Kirche. Qualität und Techniken bieten andere Krankenhausträger in gleicher Weise an.

Die gesamte hoch spezialisierte und qualifizierte medizinische Lebenssicherung durch Krankenhäuser könnte die Kirche heute getrost dem Staat mit seinen universitären wissenschaftlichen Forschungen und ethischen und rechtlichen Sicherungen wie Qualitätssicherungen etc. überlassen. Die gesetzlich vorgeschriebene medizinisch relevante Ethik der chirurgischen und medikamentösen Medizin wird durch medizin-ethische Lehrstühle und Fachjournale - wie konkret durch ethische Konsilien in den Krankenhäusern und zertifizierte Qualitätsstandards -für die heutige und bevorstehende Krankenhauspraxis garantiert, so das „lege artis“ zum Wohl der Patienten beachtet wird.

Bleibt die Selbstentscheidung und Selbstverantwortung für das leibliche Wohl der Kranken und ihrer Angehörigen in Deutschland staatlich gesichert und ethisch begrenzt, wird es auch in der säkularen staatlichen und freien Krankenhausindustrie keine Zwangseuthanasie, keine erzwungene Genmanipulationen, keine Reproduktionsmedizin, keine Zwangsabtreibungen etc. geben. Wenn diese jedoch der Staat erlaubt, werden diese Praktiken auch ohne christliche Krankenhäuser in Deutschland genutzt, so wie schon heute Abtreibung und ästhetische Chirurgie zur Schönheitsoptimierung außerhalb kirchlicher Häuser praktiziert werden. Damit liefert die Option für eine kirchliche Krankenhausdiakonie zur Sicherung einer humanen ethischen Praxis in der Krankenhauswirtschaft keinen hinreichenden Grund für die Beibehaltung kirchlicher Häuser.

Es ist dagegen weiterhin im Blick auf eine ethische Qualitätssicherung der Krankenhauswirtschaft wichtig, daß die Kirche zur normativen Orientierung der Gesundheitswirtschaft – früher Gesundheitswesen genannt¹¹ – sich kritisch wie politisch durch ihre Fachleute in den Diskurs wie in die entsprechende Rechtsprechung einmisch und positioniert.¹² Christen sollten auch in der nationalen

Ethikkommission, in den Ethikkomitees der Krankenhäuser, in den Ethikkommissionen der Universitäten und Fachorganisationen für die medizinische Forschung aktiv sich beteiligen, auch wenn bedauerlicherweise der Lebensschutz zwischen den beiden Konfessionen bereits divergent ist.

Natürlich sollen katholische bzw. christlich geprägte Ärzte und Pfleger in dieser modernen Hochleistungsmedizin der Krankenhäuser mitwirken, wie sie sich ja auch als Fach- und Hausärzte bzw. in Sozialstationen engagieren. Außerdem ist gegen die technische Optimierung der Behandlungsmöglichkeiten von Krankheiten nichts Medizinwissenschaftliches einzuwenden. Die medizin-ethische Fragestellung stellt sich erst bei einer konkreten Behandlungsmaßnahme. Ethische Mißbräuche können nur juristisch geahndet werden.

Zu den beschriebenen Dilemmata kommt hinzu, daß die Kirchensteuerzahler in den nächsten Jahren gewaltig zurückgehen. Es ist zu erwarten, daß sich bis 2060 die Zahl der Kirchenmitglieder halbieren¹³ – und daß die historischen Staatsleistungen an die Kirche gestrichen werden, sodaß kirchliche Finanzmittel zur Kompensation der Fehlbeträge – verursacht durch steigende Personalkosten und permanent unumgänglichen Innovationen – kaum mehr zur Verfügung stehen. Nicht zuletzt wegen der oft gewaltigen Defizite suchen schon jetzt zahlreiche Orden oder kirchengemeindliche Träger von Krankenhäusern dringend neue Betreiber bzw. melden Konkurs an (vgl. das Kliniksterben). Die Frage steht für die Kirche konkret im Raum, wie die gigantische Einrichtungsdiakonie z.B. der kostenintensiven Krankenhäuser hinsichtlich Ausstattung und Personal gehalten werden kann. Trotz der gegenwärtig noch optimalen Kirchensteuereinnahmen schreiben schon jetzt viele Bistümer rote Zahlen. Viele kirchliche Krankenhäuser z.B. der Orden, der Kirchengemeinden bzw. von Krankenhausverbänden müssen schließen. Eine subsidiäre Unterstützung durch Kirchensteuermittel ist nicht möglich und wird künftig erst recht kaum möglich sein.

Doch was passiert, wenn bei der Schließung einer Krankenhauseinrichtung kein nachfolgender Träger gefunden wird? Mögen auch die Rentenansprüche für die Mitarbeiter der Caritas und Pastoral durch öffentliche Rentenversicherungen gesichert sein, können für die aktiven Arbeitnehmer bei einer betriebsbedingten Kündigung gemäß § 1a KSchG noch hohe Abfindungen dazukommen. Ferner stellt sich die Frage: Werden die spezifisch kirchlichen Pensionskassen der Caritas die Renten ihrer Mitarbeiter finanziell noch sichern können?¹⁴ Und sind die Rentenansprüche des Krankenhauspersonals bestens abgesichert? Hat die Kirche ihre Verantwortung und Pflichten gegenüber den Mitarbeitern rechtzeitig wahrgenommen?

Wenn die gegenwärtige kostenintensive Hochleistungsmedizin der Krankenhäuser praktisch keine religiös-existentiell helfende und damit „verkündigungsnahe Orte“ mehr sind,¹⁵ stellt sich ferner die Frage, ob dafür seitens der deutschen Kirche ein so gewaltiges Personal-Engagement mit mehr als 273.000¹⁶ MitarbeiterInnen im Gesundheitswesen vertretbar ist, also 90% mehr Personal als in der Pfarrseelsorge (mit ca. 22.843 Mitarbeitern)¹⁷. Denn verkündigungsnahe Orte des Helfens und Heilens sind für Kranke dort, wo sie konkret menschlich nahe und treue Begleitung und Stützung erfahren, also im Nah- und Lebensraum der Gemeinden.

Unbestritten sind mit der Schließung eines lebensraumnahen kirchlichen Krankenhauses Enttäuschungen für Gläubige verbunden. Doch die säkulare Krankenhauswirtschaft wird – begleitet und angemahnt von der Politik – entsprechende Angebote weiterhin anbieten. Leidvoll kann auch für manche Angestellten – wegen einer möglichen Rentenreduzierungen oder eines Arbeitsplatzverlustes – die Schließung einer kirchlichen Klinik sein. Doch ihre Arbeitsplätze gehen generell nicht verloren, weil der medizinische Versorgungsbedarf bestehen bleibt. Lediglich die Trägerschaft werden statt der Kirche Staat, Kommunen oder private Anbieter übernehmen. Vielleicht hätten Verantwortliche der Kirche Expansionswünsche vieler Einrichtungsleiter der letzten Jahrzehnte schon früher einschränken sollen.¹⁸ Der Wandel der Krankenhäuser zu einer menschlich entfremdeten Hochleistungsmedizin war schon lange abzusehen und ebenso, daß eine personbezogene existentielle Heilungspraxis nicht mehr durch zusätzliche Personalinvestitionen zu kompensieren ist.¹⁹

Es ist im Rahmen dieses Veränderungskontextes tragisch, wie aussterbende Pflegeorden um den Bestand ihrer Häuser mit säkularen Managementbegleitern kämpfen und dabei eine mögliche Neu-Etablierung ihrer ursprünglichen Sendung und Berufung nicht engagiert und genügend konkret ins Auge fassen. Es scheint fast, daß die Sorge um den materiellen Besitzstand ihrer Einrichtungen²⁰ die Zukunftssicherung ihrer spezifisch caritativen Botschaft und ihrer Sendung für die Welt absorbiert. Die Antwort der sozialen Orden richtete sich mit ihrer spirituellen Dynamik vor 150 Jahren sehr konkret an den Lebensbedingungen der Menschen aus. Bedauerlicherweise gelingt es ihnen heute nicht, ebenso engagiert wie bei der Besitzstandssicherung Phantasie und Energie für ihre caritative Sendung neuen Formen der heute notwendigen Zuwendung zu den Kranken zu finden und den gegenwärtigen Herausforderungen ihre Pflege diakonie z.B. in den neuen Großgemeinden bzw. Pfarrgemeinschaften zu entdecken und zu verankern.

Es wäre der Kirche und ihren großartigen Krankenpflegeorden zu wünschen, die heutigen Orte der praktischen wie existentiellen Krankheitsbewältigung: das sind die Wohnungen kranker Alleinerziehender, Betagter und Behinderter, der irreversibel Kranken und ihre Angehörigen konkreter in den Blick zu nehmen und dezidiert aufzusuchen sowie neue Laien- oder Ordenskommunitäten zu gründen²¹ bzw. Christen in den Gemeinden mit dem caritativen Geist des Glaubens, Hoffens und Liebens der Ordensgründer zu inspirieren und die in vielen Gemeinden bereits anzutreffende freiwillige Hilfekultur im Geiste ihrer Pflegeorden zu qualifizieren und zu stützen, d.h. zu energetisieren. Mit Stiftungen könnten diese Orden – dank des verbliebenen Kapitals aus ihren Besitzungen – diesen Prozeß hilfreich fördern und unterstützen, damit eine neue christliche Krankenhilfe-Kultur entsteht.

Es besteht die Gefahr, das sonst das hohe Gut der Leben und Glauben teilenden Nähe und Treue mit Kranken und sozial Ausgegrenzten ihrer Gründer bzw. Gründerinnen radikal verlorengelht und damit als sozial-religiöse Inspiration und Kraft in der kirchlichen wie allgemeinen Gesellschaft nicht mehr weiterlebt. Es gilt den alten Wein in neue Schläuche zu füllen (Mt 9,17), um der Kirche zu helfen, zum Wohl der Kranken das Zeugnis des Evangeliums heute optimal zu leben und die

heute vorrangigen Orte der von Jesus vorgelebten und praktizierten Kranken-Diakonie der Kirche zu entdecken und spirituell zu verlebendigen.

Also Nachdenken ist für die deutsche Kirche angesagt, was die angedeuteten Zeichen der Zeit²² bedeuten, um kritisch wie realistisch einzuschätzen, ob Krankenhäuser heute noch vorrangige Orte der caritativen Diakonie sein können, und was statt dessen heute die optimalen Orte der Kranken-Diakonie sind bzw. welche Hilfefekultur angezeigt ist, um den Menschen einen religiös-existentialen Beistand bei ihrer Leid- und Lebensbewältigung zu geben.

Anmerkungen

- 1) Vgl. bzgl. einer christlichen Substituierung der Ärzteschaft gibt es noch die Gemeinschaften „Katholische Ärzteschaft Deutschland e.V.“, „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Mediziner (ACM)“ etc., die für die haus- und fachärztliche Dienste sicher auch weiterhin bedeutsam sind. Doch nicht von ungefähr wurde die Zeitschrift „Arzt und Christ“ in „Zeitschrift für medizinische Ethik“ umbenannt, da sie vorrangig vor allem ethische Fragen der Universitätsmedizin im Blick hat.
- 2) Vgl. Werner Bartens, Was vom Arzte übrigbleibt. In FAZ v. 23. April 2019, S. 1.
- 3) Vgl. Florian Heinen u.a., Was vom Tage übrigbleibt – Arbeitsalltag einer Universitätsmedizin für Kinder und Jugendliche. The remains of the day: A working day in a university children's hospital. In: Zeitschrift für Evidenz, Fortbildung und Qualität im Gesundheitswesen. Volume 117, November 2016, 20-26.
- 4) vgl. Pompey, H., Caritas Theology – Theological foundations and shape of the Church's Charitable Ministry. In: Giampietro Dal Toso, Heinrich Pompey, Rainer Gehrig, Jakob Dolezel (Ed), Church Caritas Ministry in the Perspective of Caritas-Theology and Catholic Social Teaching, Palacký University Olomouc 2015, 31-89.
- 5) Vgl. KNA. Offensein für Chancen, aber Risiken wahrnehmen. In: Konradblatt Nr. 6. (2019) S. 7.
- 6) Vgl. die berechnete Sorge der EU-Bischofskonferenz COMECE mit ihrem Papier zum Umgang mit Künstlicher Intelligenz, vgl. KNA/DT EU-Bischöfe geben Roboter-Tipps. In: Die Tagespost 7.2.2019, S. 30.
- 7) Vgl. Ch. Rath, Gibt es ein Recht auf menschenwürdiges Sterben? In: Badische Zeitung v. 13.3.2019, S. 4.
- 8) Zumal das SPD geführte Justizministerium dafür offen ist, vgl. die Ablehnung der SPD-Justizministerin Barley, ein Verbot der Mehrehe in die Regelungen zum Gesetzentwurf zur Reform des Staatsbürgerschaftsrechts aufzunehmen, vgl. AFP, Union gegen Mehrehe, in: BZ v. 6. Mai 2019, S. 6.
- 9) Vgl. Anton Rauscher, Verhältnis von Staat und Caritas - Subsidiarität als Leitprinzip. In: Norbert Glatzel, Heinrich Pompey (Hrsg.), Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zum Spannungsfeld von christlicher Sozialarbeit und christlicher Soziallehre. Freiburg 1991, 84-98.
- 10) Der Dritte Weg gründet im Selbstordnungs- und Selbstverwaltungsrecht gemäß Art. 137 Abs. 3 Weimarer Reichsverfassung und fand seinen Niederschlag in Art. 140 GG des Grundgesetzes und respektiert die Trennung von Kirche und Staat.
- 11) Vgl. die Einschätzungen des Medizinhistorikers P. U. Unschuld an der Charité Berlin: N. Walle, Vertrauen wird zur wichtigsten Währung. In: Badische Zeitung v. 13.3.2019, S. 2.
- 12) Vgl. die entsprechenden Optionen von Joseph Höffner, in: Joseph Höffner, Ausgewählte Schriften. 7. Bd. Hrsg. U. Nothelle-Wildfeuer und J. Althammer. Paderborn 2014-2018.

- 13) Vgl. Ludwig Ring-Eifel, Die großen Kirchen werden kleiner – Neue Studie: Überalterung und Austritte nagen am Bestand. In: Konradsblatt 103.(2019) nr. 19, S. 24f.
- 14) „Wegen einer zu dünnen finanziellen Decke dürfen die Pensionskasse der Caritas und das Schwesterunternehmen Kölner Pensionskasse kein Neuverträge mehr abschließen“ Das ist eine Anordnung der Aufsichtsbehörde Bafin, vgl. Es liegt nicht allein in Gottes Hand. In: FAZ 6.2.2019, S. 25.
- 15) Vgl. zur Praxis einer verkündigungsnahe, d.h. religiös-existentiell helfenden Caritas, Pompey, H., Caritas Theology – Theological foundations and shape of the Church's Charitable Ministry. In: Giampietro Dal Toso, Heinrich Pompey, Rainer Gehrig, Jakob Dolezel (Ed), Church Caritas Ministry in the Perspective of Caritas-Theology and Catholic Social Teaching, Palacký University Olomouc 2015, 31-89.
- 16) Insgesamt beschäftigt die Kirche 659.875 Menschen beruflich in den 24.780 Einrichtungen und Diensten, die der Caritas bundesweit angeschlossen sind. Sie werden von mehreren hunderttausend Ehrenamtlichen und Freiwilligen unterstützt. Das ergab die aktuellste Erhebung der Caritas von 2018 (Stichtag 31.12.2016), vgl. <https://www.caritas.de/diecaritas/wofuerwirstehen/millionenfache-hilfe>.
- 17) Insgesamt gibt es 13.560 Priester (2016: 13.856). Davon sind 6.740 Pfarrseelsorger (2016: 6.844). Außerdem gibt es 3.308 Diakone (2016: 3.296, 2015: 3.304), 3.238 Pastoralreferentinnen und -referenten (2016: 3.200) und 4.557 Gemeindefreferentinnen und -referenten (2016: 4.537), d.h. 22.843 hauptamtlich Mitwirkende in der Pastoral, vgl. <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/kirchenstatistik-2017/detail>.
- 18) Warnungen hat es bereits seit 20 Jahren gegeben, vgl. Pompey, H. (Hrsg.), Caritas im Spannungsfeld von Wirtschaftlichkeit und Menschlichkeit, Würzburg 1997 bis hin zu DPA. Dokumentation: Die Rede von Papst Benedikt XVI. im Freiburger Konzerthaus im Wortlaut, Badische Zeitung 26.9.2011, S. 12.
- 19) Wie z.B. Kardinal Meisner von Köln zur pastoralen Qualifizierung der Kitaarbeit zusätzliche Mittel bereitstellte, vgl. Amtsblatt des Erzbistums Köln Nr. 162, Richtlinie des Erzbistums Köln zur Finanzierung und Personalbemessung von Kindertageseinrichtung in NRW nach Inkrafttreten der Kinderbildungsgesetzes NW, § 11 Weitere Freistellung. In: Amtsblatt des Erzbistums Köln 148. (August 2008) S. 172.
- 20) Für nicht wenige Menschen ist es schwer nachvollziehbar, wenn aussterbende Krankenhäuser Wohnanlagen und neue Einrichtungen bauen oder Kliniken und Sozialeinrichtungen verkaufen und kapitalisieren, wie z.B. der Verkauf einer ordenseigenen Altenpflegeeinrichtung an kapitalkräftige chinesische Schulinvestoren, Vgl. Alexander Huber, Internationale Schule im Schloß. In: Badische Zeitung Heitersheim, Di, 26. März 2019.
- 21) Eine spirituelle Kreativität, wie sie z. B. Mutter Teresa in Indien entfaltete.
- 22) Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution Gaudium et spes Über die Kirche in der Welt von heute. Rom 1965.

Prof. em. Dr. Heinrich Pompey lehrt Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg.

Felix Dirsch

Das Vernunftpotential der Natur

Robert Spaemanns Suche nach einer humanen Gesellschaft

1. Ein christlicher Denker von Weltruf

Mit dem Tod *Robert Spaemanns* (1927-2018) verliert Deutschland einen seiner wenigen zeitgenössischen Denker von Weltruf. Der Münchner Philosoph hat sich zu vielen medialen Debatten geäußert, unter anderem zu Abtreibung und Beratungsschein-Regelung, zum Euthanasie-Tabu, zur Kernkraft und deren Risiken, zur Elmauer Rede *Sloterdijks* und zum Thema „Mut zur Erziehung“.

Spaemann wußte, daß er als konservativer Katholik, als der er schon in jüngeren und mittleren Jahren identifiziert wurde¹, bei manchen Anhängern der Hypermoderne einen zweifelhaften Ruf besitzt. Gleichwohl ist ebenfalls bekannt, daß im Kontext der ökologischen Welle der 1970er und 1980er Jahre vieles von dem, dem lange Zeit der Geruch des Vergangenen anhaftete, wieder in Mode gekommen ist. Das Natürliche erfährt seit geraumer Zeit eine neue Wertschätzung. Allorts werden natürliche Lebensmittel gegenüber gentechnisch veränderten bevorzugt.

Der Ansatz *Spaemanns* unterscheidet sich vom Ausgangspunkt anderer Mitglieder des Schüler- und Doktorandenkreises um den Philosophen *Joachim Ritter*. Dieser machte sich um die Grundlegung bürgerlichen Denkens verdient, die von *Aristoteles* bis *Hegel* reicht und vielfache Konsequenzen einschließt. Das legendäre Münsteraner Collegium Philosophicum der 1950er Jahre, in dem exzellente Nachwuchsdenkler der frühen Nachkriegszeit wie *Hermann Lübbe*, *Odo Marquardt*, *Günter Rohrmoser*, *Bernard Willms* und *Ernst-Wolfgang Böckenförde* ihren philosophischen Schliff erhielten, fungierte als Kaderschmiede der besonderen Art, nämlich als eine mit großer weltanschaulicher Offenheit.² Anders als die „Neokonservativen“ *Hermann Lübbe* und *Odo Marquardt*, die die Errungenschaften der Moderne, beispielsweise die repräsentative Demokratie, gegen utopische Formen der „totalitären Demokratie“ (*Jacob Talmon*) in Schutz nehmen, suchte *Spaemann* grundlegende Maßstäbe in der Vormoderne. So setzte er andere Akzente als manch ein die Moderne stärker affirmierender Kollege aus *Ritters* Oberseminar. Diese andere Gewichtung bedeutet jedoch nicht, daß seine Kritik an der Kulturrevolution von 1968 anders ausfiel als die *Lübbes* oder *Marquards*.³

Obwohl gelehrte Philosophie für den Laien nie leichtverständlich ist, bemühte sich *Spaemann* stets mit Erfolg, den Zusammenhang der eigenen Disziplin mit der alltäglichen Lebenspraxis aufzuzeigen. Eines seiner Hauptwerke ist mit *Glück und Wohlwollen* überschrieben.⁴ Diese Schrift beginnt mit den für den Verfasser typischen Worten: „Dieser Versuch über Ethik erzählt hoffentlich nichts grundlegend

Neues.“ Gemeint ist damit, daß authentische Philosophie nur explizieren kann, was im Alltagsleben ohnehin gewußt und befolgt wird.

2. Reflexionen über Natürlichkeit und Vernunft

Der Zugang zu *Spaemanns* Œuvre fällt vielschichtig aus. Ein zentraler Strang führt zu zahllosen Implikationen und Konsequenzen von Naturbegriff und -analyse. Dieser Ansatz reicht weit vor die Moderne zurück, mit der sich *Spaemann* bis ins hohe Alter auseinandergesetzt hat.⁵ Für *Spaemanns* Konkurrenten *Habermas* ist der Kollege, der lange einen Lehrstuhl in München bekleidete, nicht zuletzt wegen eines solchen methodischen Vorgehens ein „Altkonservativer“.⁶ Dieses Attribut, gleichwohl als Pejorativum vorgebracht, ist von einer Aura des Altehrwürdigen umgeben. In der Tat sind Fragen, die sich um die viel deutbare Natur des Menschen drehen, komplex und herkömmlich, aber gleichwohl nicht veraltet. Insofern ist die Bezeichnung weniger kritisch als beabsichtigt.

Die anderen beiden Gelehrten, die *Habermas* unter „Altkonservatismus“ rubriziert, sind jüdischer Abstammung: *Hans Jonas* und *Leo Strauss*. Mit Letzterem verbindet *Spaemann* das intensive Nachdenken über Natur und Naturrecht.⁷ Ersterer hat früh die Wende zur Ökologie mit einem aufsehenerregenden ethischen Entwurf fundiert, der einige Grundsätze der philosophischen Moderne ignoriert, so das Urteil, daß es unstatthaft sei, vom Sein auf das Sollen zu schliessen.⁸ Keine schlechte Gesellschaft, in die man *Spaemann* eingereicht hat! Alle drei bedeutenden Theoretiker sind sich der Tatsache bewußt, daß die „großen Fragen“ (*Franz von Kutschera*), die sich Menschen seit jeher immer gestellt haben und immer noch stellen, im Sinne definitiver Ergebnisse unbeantwortet sind.

Lange bevor die gegenwärtigen Debatten über PID, Stammzellenforschung, Menschenwürde, Molekulargenetik und so fort begonnen haben, sah *Spaemann* althergebrachte Reflexionen über menschliche und äußere Natur als entscheidend auch für heutige Daseinsanalysen an. So ist die Frage „Gibt es eine menschliche Natur?“ ein Schlüssel zu seinem Werk.⁹ Längst ist das Thema des menschlichen Wesens in biologischer und anthropologischer Hinsicht kein rein akademisches mehr. Die zunehmenden Möglichkeiten von Eingriffen in das genetische Erbgut lassen unter drastisch veränderten Rahmenbedingungen die Problematik existentiell erscheinen, welche Inhalte überhaupt diese Natur ausmachen, in die interveniert werden soll oder nicht. Ist diese nicht deutlich verbesserungsfähig (mit technischen Mitteln), worauf Vertreter des Posthumanismus und andere an aufsehenerregenden Disputen Beteiligte (wie *Peter Sloterdijk*¹⁰) deutlich verweisen? Wie läßt sich aber eine Verschlechterung vermeiden? Die möglichen Antworten scheiden die Geister. Keine der zahlreichen Diskussionen über Eingriffe in das menschliche Genom kommt ohne eine implizite Definition von menschlicher Natur aus.¹¹

Im Zuge des säkularen Wandels werden bei vielen die Engführungen der Moderne deutlich, etwa die Zuspitzung einer rein auf Vernutzung abgestellten Sicht der Natur. *Francis Bacon* und *René Descartes* stehen als wichtige Stichwortgeber am Anfang dieser Entwicklung. Beide lehnen (ebenso wie *Thomas Hobbes*) das aus der antiken Philosophie überlieferte natürlich-teleologische Denken ab: „Die

Betrachtung natürlicher Prozesse unter dem Aspekt ihrer Zielgerichtetheit ist steril, und wie eine gottgeweihte Jungfrau gebiert sie nichts“, so *Bacons* bekannte Äußerung. Lange Zeit bedeutete dieses Diktum nicht nur ein Werturteil, sondern nahm hellsichtig den Verlauf der Moderne vorweg. *Spaemann* hat diese Kehre plausibel begründet: Eine bestimmte Ausrichtung der Natur muß all jenen vernunftwidrig erscheinen, die die äußere Natur beliebig für ihre Zwecke ausbeuten und sie zum Experimentierfeld machen wollen. Sie sehen sich durch solche Annahmen eingeschränkt. Aus Sicht dieser ursprünglichen Elite, die das „Projekt der Moderne“ (*Habermas*) mit Verve vertrat, läßt sich die Natur ohne Gewissensbisse unterwerfen. Man tut es ja zum Wohl aller, jedenfalls langfristig. Zudem konnte man sich auf den – wohl falsch interpretierten – Auftrag des alttestamentlichen Buches Genesis berufen. Als Nutznießer in materieller Hinsicht betrachtete man die Menschheit insgesamt oder in Teilen. Gewiß wurde so bis heute eine erstaunliche Fülle an Gütern produziert, die im Mittelalter noch unvorstellbar war. Freilich weiß man seit einigen Jahrzehnten auch um die Kehrseiten dieser Prozesse.

Aus heutiger Sicht jedoch erscheint diese Weichenstellung als der große Sündenfall seit dem 16./17. Jahrhundert. Man sollte jedoch nicht vergessen, daß über weite Strecken der frühneuzeitlichen Geschichte die natürliche Umwelt, etwa in Form von Wäldern, für Menschen durchaus noch bedrohliche Ausmaße annehmen konnte. Ein romantischer Blick diesbezüglich mag vielleicht seit dem 19. Jahrhundert, weil Schäden infolge der Industrialisierung immer deutlicher ins Blickfeld geraten, angemessen erscheinen, nicht jedoch in weiten Zeiträumen davor. Heute ist das Bewußtsein der Dialektik von Aufklärung und Moderne längst bei den Massen angekommen. Insofern ist ein klassischer Philosoph vom Schlage *Spaemanns*, der besonders das Denken *Platons* und *Aristoteles'* sowie das mittelalterlicher Gelehrter wie des Heiligen *Thomas von Aquin* für die Gegenwart fruchtbar machen will, keineswegs auf dem Holzweg. Das Ringen um einen adäquaten Begriff der Natur („*physis*“ in der griechischen Klassik) gilt, obwohl sehr alt, heute wieder als lohnend.

Spaemanns Analysen zeigen, daß das richtige Verständnis von Natur (und des Wesens des Menschen) nicht ohne intensives Nachdenken über sie auskommt. Der Inhalt des Natürlichen ist nicht einfach vorgegeben und kann irgendwo abgelesen werden. Bereits vor Jahrhunderten wurde in entsprechenden Auseinandersetzungen um den Begriff der Natur der Vorschlag unterbreitet, diesen aufgrund seiner Vagheit aufzugeben.¹²

Immer wieder kreist *Spaemann* um die Phänomenologie des Natürlichen. Sind Bienenwaben natürlich? Einerseits muß die Frage bejaht werden,¹³ denn es existiert für Bienen ein genetisches Programm, das zu verarbeitende Material hervorzubringen; andererseits ist die Formung dem Material von außen her vorgegeben, geht also über rein innere Prozesse hinaus. Hier läßt sich ein künstlicher Aspekt beobachten. Die Grenzen zwischen Natürlichem und Künstlichem sind oft nicht leicht zu ziehen. Zumeist sind sie abhängig vom Standpunkt des Betrachters. Das Natürliche erklärt sich nicht von selbst; vielmehr bedarf es der Erkenntnis, und die sich daran anschließenden Fragen führen naturgemäß wieder zu Kontroversen. Daß auch Künstliches eine Natur besitzt, zeigt das Beispiel des Autos: Es kann

sich nicht bewegen ohne die natürliche Zusammensetzung und energetische Kraft seiner Antriebsmittel, insbesondere des Öls. Die Natur eines Gegenstandes, etwa eines Kraftfahrzeuges, kann durchaus von seinen funktionalen Fähigkeiten und deren Grenzen her beurteilt werden.

Unübersehbar ist *Spaemanns* Anliegen, fixe (Unter-)Grenzen der menschlichen Natur zu eruieren. Es existieren Anforderungen im Hinblick auf ein Minimum an Nahrungsmittel und Kalorien sowie klimatische Voraussetzungen; aber auch ein Mindestmaß an Gemeinschaft mit anderen Menschen von den Anfängen des Daseins an ist unabdingbar.

Ein weiterer Punkt wird von *Spaemann* aufs genaueste registriert:¹⁴ In den meisten Diskussionen um Natur und Natürliches seit der Antike werden diese im Zusammenhang mit Gegensatzpaaren dargestellt. So spielte in der Theologie der Unterschied von Natur und Gnade vom Mittelalter bis ins letzte Jahrhundert herein eine wichtige Rolle. Die Sophisten, um ein markantes Beispiel aus der Philosophiegeschichte zu erwähnen, setzten Natur in Kontrast zum Nomos. Letzterer galt als von Menschen Gemachtes, demnach als nicht natürlich. Maßstab ist folglich das Natürliche, also das, aus dem alles hervorgeht und im eigentlichen Sinn keiner Verformung unterliegt. So jedenfalls die Idealvorstellung. Daß das Natürliche als Regel in der Moderne immer mehr in die Krise geraten ist, hängt auch damit zusammen, daß es immer weniger natürliche Tatbestände gibt.

Warum entfaltet das Natürliche – in Abgrenzung zu allen Gegensätzen – eine solche Attraktivität in Philosophie und anderen Disziplinen wie Recht, Politik und so fort? *Thomas von Aquin* ist als Gewährsmann für eine derartige Hochschätzung exemplarisch zu nennen. Der *Aristoteles*-Schüler eignet sich die Doktrin vom Natürlichen, die sein Lehrer vorträgt, minuziös an. Der Grieche betrachtet den Menschen in einer seiner grundlegenden Definitionen überhaupt als ein besonders intelligentes Tier, das auf das Gedeihen in der Polis als genuinem Daseinsraum angewiesen ist. *Aristoteles* spitzt die Spezifik dieses Lebensraumes zu mit den Worten, außerhalb desselben gebe es nur primitive Tiere oder Engel.

Thomas sucht auch im Sekundären noch das Natürliche. So unterscheidet er nicht nur „natura“ von „voluntas“, wie *Cicero* das tut, sondern sucht im Willen noch einen naturalen Antrieb:¹⁵ nämlich die „naturalis inclinatio“ hinsichtlich der Glückseligkeit, die wiederum ihrerseits als Grundlage jedweden Strebevermögens gelten kann. Daß diese „natürlichen Neigungen“ zentral für *Thomas*‘ Naturverständnis sind, wird in beinahe allen der zahllosen Traktate über dieses Thema herausgestellt: Das Erste ist das Grundlegende und geht logischerweise allem Nachfolgenden voran: „Es muß nämlich das, was einem Seienden von Natur und auf unveränderliche Weise zukommt, das Fundament und Prinzip alles anderen sein. Weil die Natur einer Sache in jedem das erste ist, und alle Bewegung von etwas Unbeweglichem ausgeht.“¹⁶

Spaemann verbindet das Natürliche mit der Vernunft, die beide gleichwohl nicht identisch sind. Aber Vernunft ist dann gegeben, wenn die Wahrheit über das Natürliche ans Tageslicht kommt.¹⁷ Die Natur muß vom Menschen erkannt und sein Leben danach ausgerichtet werden. Natürlichkeit bedeutet demnach, daß der

Mensch sich zu dem in der Natur Vorgefundenen in ein bestimmtes Verhältnis setzen muß, wie es schon die Stoiker gefordert haben mit ihrem Motto „Leben in Einklang mit der Natur“. In Anlehnung an *Platon* betrachtet *Spaemann* die Wahrheit über das Natürliche als allen gemeinsam. Dieser Gedanke ist nicht irgendeiner, sondern der, der die Philosophie konstituiert.¹⁸

Der Zusammenhang von Natur und Vernunft ist nunmehr klar. Wie sieht es aber mit dem von Natur her Rechten aus? *Spaemann* recurriert auch hier auf *Platon*.¹⁹ Dieser streicht heraus, daß subjektiver Lustgewinn immer eine objektive Handlung mit Zweckdeterminierung einschließt: Das sexuelle Wohlbefinden trägt zur Arterhaltung bei, die Stillung des Hungers ist Voraussetzung zur Selbsterhaltung. Es handelt sich also um die Erfüllung „existentieller Zwecke“ (*Johannes Messner*). Der Mensch ist danach in der Lage, die Abkopplung des subjektiven Lustgewinns von den objektiven Nebenfolgen durchzuführen und die so wahrgenommenen objektiven Zwecke höher zu gewichten, weil sie dauerhaft angelegt sind und einen weitaus größeren Bereich betreffen als nur die Lust des Einzelnen, die ohnehin nur kurz anhält. Die Einsicht in diesen Funktionszusammenhang ist wesentlich. Demnach realisiert die Vernunft ihr Wesen, indem sie das objektiv Gute als solches hervorhebt. Dieses allein ist in der Lage, individuelle Lust zu generieren. Denn das Verhalten des Einzelnen partizipiert am Guten und an dem von ihm herangerufenen Wohlbefinden.

Das von Natur Rechte ist, so folgert *Spaemann* in der klassisch-naturrechtlichen Tradition, das der Natur Gemäße.²⁰ Dieses muß freilich erfaßt werden. Ein wesentlicher Versuch dieser Aneignung ist die Analyse seiner teleologischen Ausrichtung. Sie wird indessen im 15. und 16. Jahrhundert mehr und mehr unplausibel.

Letztlich besitzt im klassischen Denken der Antike und des Mittelalters jedes Ding sein Auf-etwas-aus-Sein, ist mithin in einen bestimmten Sinnhorizont eingebunden. Diese vorgegebene, inhärent-determinierte Ausrichtung ist jenem Denken ein Dorn im Auge, das man in späterer Sicht als „instrumentelle Vernunft“ charakterisiert und einer kritischen Prüfung unterzogen hat.²¹

3. Wiederentdeckung des teleologischen Denkens

Im klassischen Denken ist als eine der vier Ursachen die „*causa finalis*“ wichtig. Sie betont die Bestimmung einer Sache auf ein Ziel hin. Diese Perspektive nimmt somit implizit oder explizit einen Schöpfer an. Diese teleologische Sicht gerät schon im späten Mittelalter in die Kritik. Die Nominalisten bestreiten die Zielbestimmung unbelebter Materie; die Natur betrachten sie als reinen Mechanismus. Final ist nach *Johannes Buridan* lediglich ein göttlicher oder menschlicher Wille. Der Bogenschütze kann ein Ziel anvisieren und den Pfeil genau dorthin lenken. Der Pfeil als solcher erreicht die Scheibe jedoch nicht.

Spaemann untersuchte mit seinem frühverstorbenen Assistenten *Reinhard Löw* die Abkehr des frühneuzeitlichen instrumentalistischen Naturverständnisses vom klassischen teleologischen Denken, wie es sich in der Antike herauskristallisiert und bei *Thomas von Aquin* eine gewisse Vollendung erfahren hat.²² In den 1960er

und 1970er Jahren macht sich eine als erstaunlich geltende Wende bemerkbar. Die „Frage Wozu?“ erhält im Kontext einer weit ausgreifenden Renaissance des Natürlichen in allen gesellschaftlichen Bereichen neue Relevanz.²³ Wie man einst von der „ewigen Wiederkehr des Naturrechts“ (*Heinrich Rommen*) gesprochen hat, könnte man auch eine immer neue Aktualität des teleologischen Denkens konstatieren.

Bacon exponierte im 17. Jahrhundert die Unfruchtbarkeit der teleologischen Betrachtungsweise der Natur als Manko bezüglich ihrer Unterwerfung. Aus diesem Stadium sind wir allerdings längst heraus. Heutige Umweltschützer können in der Teleologie einen Hinweis auf den Selbststand der Natur erblicken, deren Ausrichtung eben keinen beliebigen Umgang im Sinne einer ausbeuterischen Haltung durch den Menschen erlaubt. Solche schöpfungstheoretischen und -theologischen Prädispositionen unterfüttern (jedenfalls theoretisch) das verbreitete Urteil, der Mensch dürfe nicht alles tun, was er zu tun in der Lage sei.

Spaemann belegt den Umschwung der frühen Neuzeit ausführlich: Es kommt nicht nur bei *Descartes*, *Bacon* und *Hobbes*, sondern auch bei anderen maßgeblichen Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts wie *Campanella* und *Telesio* zu einer Inversion der klassischen Teleologie. Das bedeutet, daß das letztliche Streben der klassischen Teleologie nach Teilhabe am Ewigen nunmehr umgebogen wurde auf die Selbsterhaltung des Endlichen hin.²⁴ Bei *Hobbes* kann man diese Reduktion vom althergebrachten Ziel des guten Lebens auf den Wunsch nach bloßem Überleben exemplarisch verfolgen. Das Minus malum ersetzte mehr und mehr das traditionelle Ziel der Erreichung des Summum bonum. Die Perfektion des Menschen im Sinne der Teilhabe am Göttlichen erscheint nunmehr unrealistischer als die Hoffnung auf ein möglichst unbeeinträchtigtes, bloß irdisches Leben.

Mit der Durchsetzung des Darwinismus im 19. Jahrhundert, der vornehmlich dem Element des Zufalls einen zentralen Stellenwert im wissenschaftlichen Diskurs einräumt, etablierte sich ein noch schärferer Gegner des teleologisch ausgerichteten Weltbildes. Wenn man die Natur mit den Augen des Staatsrechtslehrers *Hans Kelsen* als „ein Aggregat von als Ursache und Wirkung miteinander verbundenen Seinstatsachen“ sieht²⁵, entfällt in der Tat die Möglichkeit, ethische Schlußfolgerungen für das menschliche Zusammenleben zu ziehen. Schon im 19. Jahrhundert strahlte der Evolutionismus auch auf die Jurisprudenz aus.

Das neue Herrschaftsverhältnis des Menschen über die Natur ist bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts kaum angefochten. Erst im Zuge einer evidenten Schädigung der Natur gerät das seit der frühen Neuzeit so sehr gelobte kausalmechanische Denken ins Gerede. *Spaemann* stellte dieser Sicht eine am Verstehen der Natur orientierte teleologische Perspektive entgegen.²⁶ Er scheute sich nicht, offen eine anthropomorphe, lebendige Schau der Natur zu propagieren, die Jahrhunderte vorher noch als Fehldeutung gegolten hätte; schließlich fehlt der Natur nach *Buridan* und anderen Repräsentanten spätmittelalterlichen Denkens jener Geist, der den Menschen auszeichnet und ihn dazu verführt, andere Entitäten wie die Natur ebenso zu interpretieren, die jetzt mehr und mehr als bloßer Mechanismus verstanden wurde. Angesichts der Umweltzerstörungen zeigen sich in unterschiedlichen Kontexten Versuche, Tabus jeder Art (auch spirituell fundierte) zu etablieren, um

Eingriffe von außen für zumindest rechtfertigungsbedürftig zu erklären. Berühmt für eine solche Intention wurde *Hans Jonas*' Versuch, eine „Heuristik der Furcht“ zu entwickeln (in seinem Erfolgsbuch *Das Prinzip Verantwortung*). Die immer übermächtigeren, häufig destruktiven „Herren und Meister der Natur“ müssen zusehends erkennen, daß sie selbst Natur sind. Die neomarxistischen Intellektuellen *Horkheimer* und *Adorno* notieren in ihrer epochemachenden *Dialektik der Aufklärung*, daß dort, wo die äußere Natur unterdrückt wird, die innere ein ähnliches Schicksal erleidet. *Spaemann* zählte diese Veröffentlichung nicht zufällig zu jenen Büchern, die ihn am meisten beeinflußt haben – ungeachtet aller weltanschaulichen Differenzen zu beiden Autoren.

4. Spaemanns Impulse eines neuen Naturrechtsverständnisses

Wer *Spaemanns* Impulse für ein fundiertes Naturrechtsverständnis ausführlich darstellen will, kommt nicht umhin, eine umfangreiche Monographie zu verfassen. Der Kölner Moralthologe und Diözesanpriester *Kucinski* hat die Richtigkeit dieser Aussage kürzlich unter Beweis gestellt. Den Ergebnissen seiner Doktorarbeit ist kaum noch etwas hinzuzufügen.

Spaemanns Bemühungen zielten darauf ab, Sinn und Regelmäßigkeiten in der Natur aufzuspüren. Diese stellen die Basis für die Anerkennung eines humanen positivistischen Gesetzeswerkes dar, das nicht in Konkurrenz zum Naturrecht steht, sondern es konkretisiert. *Spaemann* leugnet nicht, daß diese Absicht Voraussetzungen impliziert. Dazu zählt auch der Rückgriff auf die Transzendenz. Doch *Spaemann* eignete sich nicht einfach die christliche Glaubensdogmatik an; vielmehr hat er sich in einem lebenslangen Ringen darum bemüht, einen rationalen („Nietzsche-resistenten“) Gottesbegriff zu fundieren, der über die herkömmlichen Gottesbeweise hinausgeht.²⁷ *Spaemann* leugnet den Konnex von Gottesverständnis und Naturrecht nicht. Auch den klassischen Vorwurf des Sein-Sollen-Fehlschlusses, der seit *Hume* immer wieder gegen die Naturrechtstheorie vorgebracht wird, kann *Spaemann* mit dem Hinweis zurückweisen, daß sich auch in der Natur normative Verhaltensweisen zeigen, die sich geeignet erweisen, als vernünftig ausgezeichnet zu werden.

Seine Suche nach einer sinnhaltigen und zweckorientierten Bestimmung der Natur ist nicht unabhängig von der Rolle des Menschen als Person, die quasi die Sinnspitze eines solchen Weltbildes darstellt. So geht ein konsistenter teleologischer Entwurf mit einem anthropologischen einher. Menschenwürde ist nicht ohne diese Voraussetzungen zu denken. Wenn der Mensch als Person das Wesen des Selbstzweckhaften sein soll, was bekanntlich dem Postulat *Kants* entspricht, darf er nicht gezwungen werden, Kriterien beim Eintritt in die menschliche Rechtsgemeinschaft erfüllen zu müssen.²⁸ Ein solches Leistungsmerkmal für Personen, deren Status über die bloße Gattungszugehörigkeit hinausgeht, fordert der australische Philosoph *Peter Singer*. Er billigt in der Tradition des utilitaristischen Denkens die Auszeichnung „Person“ nur jenen Wesen zu, die über ein entsprechendes Bewußtsein verfügen, das allein ihrem Leben Nutzen verleiht. Folglich gelten Menschen ohne eine bestimmte mentale Potenz, etwa Ungeborene oder Debile, nicht als

Personen. Sie können demnach im Abwägungsfall problemlos getötet werden. *Spaemann* bemerkt in derartigen Begründungsfiguren eine unmoralische Verdinglichung.

Der Jurist *Wolfgang Waldstein* betont gegenüber dem Vorwurf des Rekurses auf das (rational kaum beweisbare) Wirken Gottes, daß es seit der Antike auch naturrechtliche Begründungstheoreme gegeben hat und bis in die Gegenwart gibt, die keinerlei Anleihen an transzendenten Argumenten machen müssen. Die Rechtspraxis kommt, ob direkt oder indirekt, ohnehin nicht ohne naturrechtliche Implikationen aus. Die universelle Gültigkeit von Menschenrechten, die nicht als Grundrechte positiviert sind, ist ohne die Annahmen unkonsensuell zustande gekommener und akzeptierter Basalnormen kaum denk- und begründbar.

Spaemann hingegen sieht es nicht als verwerflich an, gewisse Präsuppositionen anzuerkennen, etwa religiöse, um ein spezifisches Naturverständnis zu vertreten, das zu bestimmten kulturellen und rechtsstaatlichen Konsequenzen führt. Auch konkurrierende Erklärungsmuster von rechtsentstehenden Prozessen (wie dem Rechtspositivismus) können ihre Achillesferse nicht verbergen, in diesem Fall die Willkür der Mehrheit. *Spaemann* nennt die diskursive Legitimation für sämtliche Normen, besonders nach der Epoche der Aufklärung, als grundlegend für die Fassung von Gesetzen. Jedoch fügt er hinzu: Nicht alle Normen auf einmal können Gegenstand eines solchen Diskurses sein. Ein größeres Gespräch innerhalb der gesellschaftlichen Institutionen und zwischen den Verantwortungsträgern setzt ein bereits bestehendes Übereinkommen an basalen Regelungen voraus. Nicht alles kann gleichzeitig debattiert werden. In diesem Fall gibt es nicht die Möglichkeit, grundlegende Normen hervorzubringen, die wiederum als Basis für andere Normen taugen.

Diese Zusammenhänge standen für den Sohn eines katholischen Geistlichen, der die Priesterweihe nach dem Tod seiner Ehefrau mit Dispens des Heiligen Stuhles empfangen hatte, nie zur Disposition. Eine andere Einstellung hingegen stellt man bei dem mit *Spaemann* befreundeten Theologen *Joseph Ratzinger* fest, der über einen längeren Zeitraum ein skeptischeres (vielleicht realistischeres) Verständnis von Natur vertreten hat als in seiner Rede vor dem Bundestag 2011 als Papst.²⁹

Spaemann wußte stets, warum er die (für säkulare Geister schwer verdaulichen) Zumutungen transzendenter Annahmen stets bekräftigt hat. Deren Wegfall hätte zur Folge, daß zahlreiche Errungenschaften der Moderne keine unaufhebbare Verbindlichkeit mehr beanspruchen könnten. *Spaemanns* Impulse sind ein bleibender Auftrag vor allem für theologisch und philosophisch inspirierte Gelehrte, sich um die Fortführung des von ihm Grundgelegten zu bemühen.

Anmerkungen

1) Zur Kritik an einigen politisch-weltanschaulichen Implikationen seiner Lehre vgl. Klaus-Michael Kodalle: Macht, Faktizität und die Fragen nach dem Sinn, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29 (1975); Claus Leggewie: *Der Geist steht rechts. Ausflüge in die Denkfabriken der Wende*, Berlin 1987.

- 2) Grundlegend, wenngleich stark politisch-korrekt verfaßt – Denker wie Bernard Willms und Günter Rohrmoser sind nur sehr sporadisch erwähnt – Jens Hacke: Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik, Göttingen 2006.
- 3) Vgl. dazu Robert Spaemann: Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie, Stuttgart 1977.
- 4) Robert Spaemann: Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, 2. Auflage, Stuttgart 1990.
- 5) Stellvertretend für andere seiner Publikationen ist die zweibändige Aufsatzsammlung zu nennen: Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze, Stuttgart 2010f.
- 6) Jürgen Habermas: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt (1980), in: ders.: Kleine philosophische Schriften (IV), Frankfurt a.M. 1981, S. 444-464, hier S. 463.
- 7) Vgl. Leo Strauss: Naturrecht und Geschichte, 2. Auflage, Frankfurt a.M. 1989.
- 8) Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1984.
- 9) Vgl. das – allerdings sehr kurze – Kapitel in der ansonsten beinahe erschöpfenden Dissertation von Andrzej Kuciński: Naturrecht in der Gegenwart. Anstöße zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens im Anschluß an Robert Spaemann, Paderborn 2017, S. 214 f.
- 10) Vgl. dazu Peter Sloterdijk: Regeln für den Menschenpark, in: ders.: Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger, Frankfurt a.M. 2001, S. 302-337; zur Kritik an diesen Einlassungen vgl. Robert Spaemann: Wozu der Aufwand? Sloterdijk fehlt das Rüstzeug, in: ders.: Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, S. 406-410, der mit Recht darauf hinweist, daß der Ellmauer Redner zwar große geistesgeschichtliche Traditionslinien erörtert, doch das Ziel seiner Überlegungen, die Optimierung des Einzelnen, im Vergleich dazu eher trivial daherkommt.
- 11) Spaemann hat sich mit vielen Beiträgen daran beteiligt. Stellvertretend ist die Besprechung einer Schrift von Habermas zu nennen: Habermas und die Natur des Menschen, in: ders.: Schritte (wie Anm. 5), S. 242-250.
- 12) Vgl. Robert Spaemann: Natur (1973), wieder abgedruckt in: ders.: Philosophische Essays, Stuttgart 1983, S. 19-40, hier S. 19, der auf den Gelehrten Christoph Sturmius verweist, der 1689 – ganz auf der Linie etlicher Kollegen – den Begriff der Natur für entbehrlich hält, weil er ihm zu wenig aussagekräftig erscheint.
- 13) So beispielsweise die Erörterung bei Robert Spaemann: Das Natürliche und das Vernünftige, wiederabgedruckt in: ders.: Grenzen (wie Anm. 10), S. 123-136.
- 14) Vgl. ebd., S. 123.
- 15) Spaemann: Natur (wie Anm. 12), S. 21.
- 16) Thomas: Summa theologica I, qu. 82, a. 1.
- 17) Vgl. Robert Spaemann: Das Natürliche und das Vernünftige, in: ders.: Grenzen (wie Anm. 10), S. 123-136, hier S. 130.
- 18) Vgl. ebd., S. 130.
- 19) Robert Spaemann: Die Bedeutung des Natürlichen im Recht, in: ders.: Grenzen (wie Anm. 10), S. 137-145.
- 20) Vgl. ebd., S. 139.
- 21) Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Neuauflage, Frankfurt a.M. 2007.

- 22) Zur Vollendung bei Thomas Robert Spaemann / Reinhard Löw: Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München/Zürich 1985 (Neubearbeitung 2005 unter dem Titel „Natürliche Ziele“), S. 83-93.
- 23) Vgl. ebd., S. 271-288 (zur Wiederentdeckung und Aktualität).
- 24) Vgl. ebd., S. 105-109; neu diskutiert wird diese Kehre zur Subjektivität und Selbsterhaltung in der frühen Neuzeit in den 1970er Jahren, vor allem im Anschluß an die grundlegenden Studien von Hans Blumenberg, von denen nur die vieldiskutierte Arbeit „Die Legitimität der Neuzeit“ genannt sei. Wichtig für diese Debatte ist folgender Sammelband: Hans Ebeling (Hg.): Subjektivität und Selbsterhaltung: Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt a.M. 1996.
- 25) Zitiert nach Ansprache Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. im deutschen Bundestag, in: Georg Essen (Hg.): Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag, Freiburg i.Br. u.a. 2012, S. 17-26, hier S. 21.
- 26) Spaemann/Löw: Die Frage Wozu (wie Anm. 22), S. 288.
- 27) Robert Spaemann: Der letzte Gottesbeweis, Paderborn 2007; ders.: Das unsterbliche Gerücht: Die Frage nach Gott und der Aberglaube der Moderne, Stuttgart 2007.
- 28) Robert Spaemann: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“, 3. Auflage, Stuttgart 2007.
- 29) Vgl. zum Verhältnis Ratzingers zum Naturrecht Raphaela Hölscher: Das Naturrecht bei Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.: Die Bedeutung des Naturrechts in Geschichte und Gegenwart, Heiligenkreuz im Wienerwald 2014.

Prof. Dr. Felix Dirsch lehrt Politikwissenschaft in München und Armenien

Johann Braun

Vom Recht hinter den Gesetzen

I. Ein offener Widerspruch

Alles Recht ist in zwei Welten zu Hause: in derjenigen der sozialen Fakten und im Ideenreich einer gerechten Ordnung. Wer mit dem Recht befaßt ist, bekommt dies schnell mit; allerdings haben gerade Juristen damit ihre Schwierigkeiten. In Festtagsreden wird die Gerechtigkeit so überschwenglich gepriesen, daß man meinen könnte, sie stehe im Zentrum juristischer Tätigkeit. Insider wissen jedoch, daß es sich im juristischen Alltag anders verhält. Hier ist so gut wie ausschließlich vom positiven Recht die Rede, und wer etwas von Gerechtigkeit verlauten läßt, zeigt damit nur, daß er nicht auf der Höhe seines Fachs ist.

Wie kommt es, daß die Gerechtigkeit in der praktischen Arbeit des Juristen kaum eine Rolle spielt? Um welchen Preis ist eine „rein positivistische“ Rechtsbetrachtung überhaupt möglich? Wenn es stimmt, daß man mit Leuten, die von Gerechtigkeit salbadern, aber vom positiven Recht nichts wissen wollen, keine juristische Diskussion führen kann, wie verhält es sich dann umgekehrt mit Juristen, die auf das positive Recht fixiert sind und auf die Frage nach der Gerechtigkeit nur mit nachsichtigem Lächeln reagieren? Darf man von ihnen fundierte Beiträge zur Erkenntnis und zum Verständnis des Rechts erwarten?

Da die praktische Tätigkeit des Juristen überwiegend in der sog. *Rechtsanwendung* besteht, werde ich mich im folgenden auf diesen Aspekt beschränken und das Problem der „richtigen Gesetzgebung“ beiseite lassen. Bei der Rechtsanwendung aber geht es um zweierlei: um die Erarbeitung von subsumtionsgeeigneten (Fall-) Normen, die sich konkreten Lebenssachverhalten nähern, sowie um die Subsumtion selbst, d.h. um die Unterordnung eines konkreten Falles unter eine entsprechend aufbereitete Norm. Über die Subsumtion kann man losgelöst von einem solchen Fall wenig sagen. Die Erarbeitung von subsumtionsgeeigneten Normen jedoch ist der Gegenstand der juristischen Methodenlehre. Hier ist die Antwort darauf zu finden, wie sich Juristen zu Recht und Gesetz überhaupt verhalten.

II. Gesetzesauslegung

1. Der Rechtsanwender als verlängerter Arm der politischen Macht

Rechtsanwender pflegen so gut wie immer mit der politischen Macht zu kooperieren und verstehen sich dementsprechend als Diener des „Gesetzes“. Nach gängiger Diktion ist mit dem „Gesetz“ hier nicht „jede Rechtsnorm“ gemeint, wie man es aus § 12 EGZPO und Art. 2 EGBGB herauslesen könnte, sondern nur die von einem realen „Gesetzgeber“ in bestimmter Form erlassene Rechtsregel, also allein das *staatliche Gesetz*. Zur Zeit des Absolutismus waren Gesetze in diesem positiven Sinn Anweisungen des absoluten Fürsten an seine beamteten Richter und

sonstigen Administratoren. In Anlehnung hieran werden sie von vielen auch heute noch als Befehle („Imperative“) gedeutet. Der Rechtsanwender ist nach diesem Verständnis der verlängerte Arm des politischen Machthabers und leitet seine Legitimation ausschließlich von diesem ab. Das ist in der Demokratie nicht anders als in der Monarchie, wenngleich das ehemals persönliche Verhältnis hier einer abstrakteren Beziehung gewichen ist.¹

2. *Denkender Gehorsam*

Von diesem Ausgangspunkt her stellt man der Gesetzesauslegung folgerichtig die Aufgabe, den Willen des realen Gesetzgebers zu ermitteln und zur Geltung zu bringen. Im Hinblick darauf hat man die Rechtsanwendung mit der Ausführung eines soldatischen Befehls verglichen; tatsächlich haben sich nicht wenige Juristen als „Soldaten“ der jeweiligen Machthaber verstanden.² Nicht alle haben das so unverblümt formuliert, manche haben sich einer verbindlicheren Sprache bedient. Viel Zuspruch hat die von *Philipp Heck* geprägte Formel vom „denkenden Gehorsam“³ gefunden. Diese besagt, daß die höchste Tugend des Rechtsanwenders nicht das selbständige Nachdenken über das richtige Verständnis des Gesetzes ist, sondern die strikte Unterordnung des eigenen Denkens unter den Willen dessen, der über das Rechtsetzungsmonopol verfügt. Der denkend Gehorchende unterstellt nicht nur seine Arbeitskraft, sondern auch sein Denken der Botmäßigkeit eines anderen.

Daß man Richter und Beamte in dieser Weise verpflichten kann, steht außer Zweifel. Der *Rechtswissenschaft* jedoch ist eine derartige Verpflichtung von Haus aus fremd. Als Wissenschaft ist sie gem. Art. 5 III GG nicht einmal zur Verfassungstreue, sondern – wie zu ergänzen ist – allein zur Wahrheitsuche verpflichtet. Gleichwohl haben sich viele Rechtswissenschaftler darauf spezialisiert, den auf die Ausführung obrigkeitlicher Befehle verpflichteten Praktikern bei diesem Geschäft Hilfsdienste zu leisten, und sich dabei denselben Bindungen unterworfen wie diese. Mittels der überkommenen Auslegungsregeln versucht man den „Willen des Gesetzgebers“ historisch, philologisch, systematisch und teleologisch *lege artis* zu ermitteln. Der „Gedanke des Rechts“, d.h. die Gerechtigkeit, ist dabei von untergeordneter Bedeutung. Was primär interessiert, ist der zuverlässige Vollzug politischer Imperative.

Wären die positiven Gesetze der einzig mögliche Gegenstand der Rechtswissenschaft und die Gerechtigkeit eine Chimäre,⁴ so wäre gegen diese Auffassung wenig einzuwenden. Die Rechtswissenschaft wäre dann eine Art „Gehorsamswissenschaft“ mit dem Ziel, die vom Gesetzgeber verfolgten Intentionen bestmöglich zu realisieren. In Geschichte und Gegenwart finden sich viele Beispiele, die dem perfekt entsprechen. Einem angemessenen Verständnis von Rechtswissenschaft wird dies jedoch nicht gerecht.

3. *Verantwortung allein des Gesetzgebers, nicht des Rechtsanwenders*

Die Unterwerfung des Rechtsanwenders und des wissenschaftlichen Interpreten unter die *Willkür des Gesetzgebers* hat freilich den Vorzug, daß sich auf diese Weise *willkürliche Entscheidungen des Rechtsanwenders*, namentlich des Richters, verhindern lassen. Wo der Rechtsanwender ganz auf sich gestellt ist, droht

leicht die Gefahr, daß jeder das Recht auf seine Weise handhabt.⁵ Viele Juristen propagieren daher das Ziel einer *möglichst exakten* Rechtsanwendung im Sinne des Gesetzgebers und versuchen damit, zwei Fliegen mit einer Klappe zu schlagen: Maximale Exaktheit geht nicht nur mit einer strengen Bindung des Rechtsanwenders Hand in Hand, sondern scheint zugleich dem Ideal einer wissenschaftlich unterstützten Rechtsfindung zu entsprechen. Der Zuspruch, dessen sich Logik und Semantik lange zu erfreuen hatten, beruht darauf, daß man hoffte, die Rechtsanwendung damit in möglichst weitem Umfang zu einer szientistischen Operation zu machen und die Subjektivität des Richters ausschalten zu können.

Richtig daran ist zweifellos, daß man auf eine gewisse Schematisierung der Rechtsfindung nicht verzichten kann. Man kann nicht in jedem Fall alles von Grund auf neu durchdenken, man braucht auch einfach zu handhabende „Daumenregeln“ für die Erledigung der Routinefälle. Noch dazu muß man unsichere Kantonisten, deren eigenem Denken nicht zu trauen wäre, im Interesse des rechtsuchenden Publikums auf formale Vorgaben verweisen. Von diesen Einschränkungen abgesehen jedoch ist die Reduktion der juristischen Methodenlehre auf eine möglichst „exakte“ Rechtsanwendung eine Verirrung. Man setzt damit ein falsches Ziel, weil man formale Genauigkeit mit sachlicher Richtigkeit verwechselt. Wie schon *Aristoteles* wußte, sollte man nie versuchen, die Genauigkeit weiter zu treiben, als es mit der Natur des betreffenden Gegenstands vereinbar ist.⁶

Daß der Gedanke einer möglichst weitgehenden Bindung sich bei den Rechtsanwendern einer größeren Beliebtheit erfreut, als nach dem Gesagten zu erwarten wäre, dürfte damit zusammenhängen, daß die Verantwortung danach *ausschließlich* beim Gesetzgeber liegt und der Rechtsanwender, wenn er nur die Rechtsanwendungsregeln beachtet, *immer* „saubere Hände“ hat. Dies erklärt, warum Richter häufig versichern, bei der Rechtsanwendung strikt an das Gesetz gebunden zu sein: Das trägt zu ihrer Entlastung bei und schiebt die alleinige Verantwortung auf eine Instanz, die nur schwer zu belangen ist.

III. Gesetzeslücken, Generalklauseln, unbestimmte Rechtsbegriffe

1. Gesetzeslücken

Diese Rechnung geht jedoch bei einer Reihe von Fällen nicht auf, u.a. bei den sog. *Gesetzeslücken*. Solche gibt es in großer Zahl, und je mehr man über ein Gesetz nachdenkt, desto mehr werden es häufig. Die Freirechtsschule behauptete geradezu, daß das Gesetz „nicht weniger Lücken als Worte“ aufweise.⁷ Im vorstehenden Zusammenhang ist es ohne Belang, daß diese Lücken von unterschiedlicher Beschaffenheit sein können (Regelungs-, Anschauungs-, Prinzipienlücken usw.). Allen ist nämlich gemeinsam, daß es *an einer vom Gesetzgeber getroffenen Anweisung fehlt*, auf die man sich zur Begründung einer Entscheidung berufen könnte. Vom Standpunkt eines strikten Gesetzespositivismus aus müßte man daher bei lückenhafter Gesetzeslage durchweg zum Nachteil des Antragstellers entscheiden. Das geschieht aber nur im Strafrecht, wo der *nulla-poena*-Grundsatz dies explizit vorschreibt (Art. 103 II GG, § 1 StGB). Im Zivilrecht läßt sich dies nicht durchführen, wenn man nicht grobe Fehlentscheidungen in Kauf nehmen

will. Daher werden Gesetzeslücken, die eine nicht akzeptable Ungleichbehandlung zur Folge haben, hier im Wege der *Analogie* geschlossen.

Zu diesem Zweck wird die betreffende Norm auf einen *Rechtsgedanken* zurückgeführt, der über ihre sprachliche Gestalt hinausreicht. Diesem Rechtsgedanken, der nicht in deduktiver Ableitung, sondern *sinngebend* erschlossen wird, verhilft man anschließend durch die Erweiterung des Anwendungsbereichs der Norm zu einer positiven Geltung. Streng genommen beruht die Rechtsanwendung insoweit also nicht *auf dem positiven Gesetz*, sondern auf der Überzeugungskraft eines Rechtsgedankens, der in diesem Umfang bis dahin gerade *nicht positiv* geworden war.

2. Generalklauseln

Noch weniger kann von einer gesetzlichen Bindung des Rechtsanwenders im Anwendungsbereich von *Generalklauseln* die Rede sein. Bei diesen handelt es sich um Normen, die nicht aus einer auf die Realität bezogenen Tatbestandsbeschreibung und einer ebenso beschaffenen Rechtsfolgeanordnung bestehen, sondern bei denen der Tatbestand (und gelegentlich auch die Rechtsfolgeanordnung) durch eine offene Wertung ersetzt ist. Den Unterschied zu „klassischen“ Rechtsnormen kann man sich durch ein drastisches Schulbeispiel veranschaulichen: „*Wer sich unangemessen verhält, wird angemessen sanktioniert.*“ Solche Generalklauseln sind nur der Form nach Rechtsnormen, aber nicht dem Inhalt nach, weil sie sich auf nichts Bestimmtes beziehen. Infolgedessen sind sie nur dann wie „echte“ Normen anwendbar, wenn man die offene Wertung des Tatbestands (und ggf. die der Rechtsfolgeanordnung) durch klar umrissene Merkmale aus dem Bereich der realen Welt ersetzt, wenn man also in dem erwähnten Schulbeispiel das „unangemessene Verhalten“ durch konkrete Verhaltensweisen umschreibt.

Das Problem hierbei ist: wie macht man dies eigentlich? Wie kommt man dazu, ein bestimmtes Verhalten als „unangemessen“ zu qualifizieren? Zum Teil wird vorgeschlagen, sich zu diesem Zweck an der vermutlichen Auffassung des Gesetzgebers oder der Meinung der Mehrheit zu orientieren. Aber selbst wenn es gelänge, die hierfür erforderlichen Fakten zu ermitteln, bliebe noch immer die Frage, ob man das Recht damit nicht an Auffassungen ausliefert, die gerade *nicht* Gesetz geworden sind und es vielleicht auch nicht werden sollten. Wo eine Generalklausel, wie nicht selten der Fall, auf die „guten Sitten“ verweist, wird das aus diesem Grund meist doppeldeutig in dem Sinn verstanden, daß damit die Auffassung „aller billig und gerecht Denkenden“ gemeint sei. Im Prinzip soll also die Auffassung „aller“ maßgeblich sein, dies aber nur soweit, wie diese „billig und gerecht denken“. Ob dies der Fall ist, entscheidet der Rechtsanwender. Letztlich ist es also dieser, der die Norm formuliert, die er anwendet.

Man kann dieses Problem kleinreden, weil bei der Konkretisierung einer Generalklausel nur die *erste* Entscheidung frei ist, während die folgenden durch den Gleichbehandlungsgrundsatz gebunden sind. Sobald auch nur eine Entscheidung getroffen ist, kommt es nämlich zu einem *reasoning from case to case*, wodurch sich der Spielraum des Rechtsanwenders zunehmend verringert. Man kann das Problem aber auch dramatisieren, indem man *nur* diese „ersten“ Entscheidungen

in den Blick nimmt, die am Anfang längerer Präjudizienketten stehen. Dann zeigt sich, daß der Rechtsanwender eine offene Wertung nur dann durch eine Tatbestandsbeschreibung ersetzt, wenn *er selbst* die betreffende Wertung in diesem Fall für *evident* hält. Solche rechtlichen Selbstverständlichkeiten gibt es für jedermann. Ungeachtet der kategorialen Trennung von Sein und Sollen halten alle Menschen bestimmte Handlungen intuitiv für erlaubt oder verboten, wenn auch nicht alle dieselben Handlungen.

Ein außenstehender Beobachter wird den Umstand, daß verschiedene Richter nicht selten verschieden entscheiden, meist auf äußere Ursachen zurückführen: auf die unterschiedliche Herkunft, Schichtenzugehörigkeit, Erziehung, Ausbildung, Erfahrung, subjektive Befindlichkeit usw. Der Rechtsanwender selbst trifft die Entscheidung aus *seiner Sicht* jedoch deshalb, weil er sie für *richtig* (gerecht) hält. Zumindest bei der ersten Konkretisierung einer Generalklausel kommen daher, rechtsmethodisch gesehen, die *Gerechtigkeitsvorstellungen des Rechtsanwenders* ins Spiel, ohne daß man dies hinwegeskamotieren könnte. Anders als ein Dritter kann der Rechtsanwender seine Entscheidung *vor sich selbst* nämlich nicht damit begründen, daß er aus einem bestimmten Milieu stammt oder sich gerade gut oder schlecht fühlt. Damit würde er sich nämlich selbst einer Rechtsbeugung bezichtigen.

3. Unbestimmte Rechtsbegriffe

Was sich bei Generalklauseln im großen zeigt, wiederholt sich bei *unbestimmten Rechtsbegriffen* im kleinen. Denn es ist keineswegs so, daß allein Generalklauseln unbestimmt wären. Auch zahlreiche, im Grunde sogar alle Rechtsbegriffe in kasuistisch gefaßten Rechtsnormen sind mehr oder weniger unbestimmt, wobei sich diese Vagheit mit Hilfe der gängigen Auslegungsregeln nur unvollkommen beheben läßt. Nicht selten bleibt ein ungeklärter Rest, bei dessen Ergänzung die Vorstellungen des Rechtsanwenders von einer angemessenen Lösung des betreffenden Problems unauffällig miteinfließen. Dies ist der Grund, warum verschiedene Rechtsanwender auch bei der Auslegung solcher Begriffe immer wieder zu unterschiedlichen Ergebnissen gelangen.

Auch hier verhält es sich selbstverständlich so, daß jede Entscheidung aufgrund des Gleichbehandlungsgrundsatzes den Spielraum für spätere Entscheidungen verkleinert, so daß sich die Unbestimmtheit mit zunehmender Entscheidungspraxis verringert. Zunächst ist die Unbestimmtheit aber da und kann nur durch das Handeln eines Rechtsanwenders, der sich *an seinen Vorstellungen von richtiger und falscher Praxis orientiert*, behoben werden.

III. Grundsatz und Norm

All dies wirft die Frage auf, woher der Rechtsanwender eigentlich die Schlußfolgerungen gewinnt, die in der Rechtsnorm selbst nicht enthalten sind. Aus welchem Reservoir bedient er sich, um die Norm zwecks Konkretisierung mit weiterem Inhalt anzureichern? Am Beispiel der Generalklauseln wird offenbar, daß er ein ähnliches Geschäft betreibt wie der Gesetzgeber: Wie dieser münzt er normative Vorstellungen in konkrete Tatbestandsvoraussetzungen um. In reduziertem Umfang

tut er dies auch bei der Füllung von Gesetzeslücken und der Auslegung unbestimmter Rechtsbegriffe. Zwar stehen dem Interpreten nicht dieselben Möglichkeiten offen wie dem Gesetzgeber. Dieser nimmt u.a. für sich in Anspruch, auch andere Ziele verfolgen zu dürfen als der Gerechtigkeit zu dienen. Das ist dem Rechtsanwender verwehrt. Soll er weder übergreifend werden noch sich in einen politischen Befehlsempfänger verwandeln, ist er darauf beschränkt, ausgehend vom Gesetz rechtlich richtige, d.h. gerechte Entscheidungen zu treffen. Soweit freilich auch der Gesetzgeber die Schaffung gerechter Regelungen anstrebt, ist die Tätigkeit beider von ähnlicher Beschaffenheit.

1. Prinzipien als Quelle des positiven Rechts

Näher besehen besteht die Gemeinsamkeit des Gesetzgebers und des Rechtsanwenders darin, daß beide sich *an übergreifenden Rechtsprinzipien orientieren* – der Gesetzgeber, um daraus Rechtsnormen zu gewinnen, der Rechtsanwender, um bereits bestehende Normen zu präzisieren oder zu ergänzen.⁸ Bei diesen Prinzipien handelt es sich um rechtliche Gesichtspunkte, die Anspruch auf Beachtung erheben, auch wenn vor der Hand nicht ohne weiteres klar ist, was dies bedeutet. Ein Rechtsprinzip dieser Art ist etwa der Gleichbehandlungsgrundsatz, der strikte Beachtung fordert, selbst aber gar nicht sagt, wann genau verschiedene Sachverhalte in einer Weise „gleich“ sind, daß eine Gleichbehandlung geboten ist. Ähnliches gilt für das Prinzip, andere nicht zu verletzen, rechtswidrig zugefügte Schäden zu ersetzen, das Rechtsstaats- und das Demokratieprinzip, das Sozialstaatsprinzip, der Schutz berechtigten Vertrauens, der Minderjährigenschutz u.a.m.

Zum Teil sind diese Prinzipien, wie z.B. das Prinzip materieller Gerechtigkeit oder der formellen Gleichbehandlung, sehr unspezifisch, so daß kaum zweifelhaft sein kann, daß sie *vorpositiver Natur* sind. Zum Teil setzen sie, wie z.B. der Minderjährigenschutz, eine ausdifferenzierte Rechtsordnung voraus und bringen diese nur auf adäquate Begriffe. In allen Fällen jedoch gilt, daß Prinzipien nicht im Wege einer rechtsförmlichen Operation „anwendbar“ sind. Was ihnen abgeht, ist nämlich die Struktur einer in Tatbestandsvoraussetzung und Rechtsfolgeanordnung auseinandergelegten Norm. Sie gleichen, bildlich gesprochen, mehr flauschigen Wattebäuschen als handfesten Bausteinen. Ein Gebäude des Rechts läßt sich aus ihnen nur dann errichten, wenn sie zuvor in solche „Bausteine“ umgeformt worden sind.

2. Vom Prinzip zur Norm

Sowohl für den Gesetzgeber wie für den Rechtsanwender und Interpreten stellt sich mithin die Frage, wie man von einem Prinzip zu einer Norm gelangt, sei es, um diese Norm allererst zu formulieren, sei es, um sie weiter zu präzisieren. Für den Rechtsanwender heißt dies nichts anderes als: Wie transformiert man eine Generalklausel in Tatbestandsmerkmale und Rechtsfolgeanordnungen und wie unbestimmte Rechtsbegriffe in bestimmte, die sich für eine Subsumtion eignen? Was Generalklauseln angeht, so ist die Antwort ebenso einfach wie überraschend: *Es gibt kein rechtsmethodisches Konzept, um aus einem inhaltlichen Nichts ein inhaltliches Etwas zu machen.* Eine Generalklausel läßt sich nur unter der Voraussetzung in Tatbestandsmerkmale verwandeln, daß für mindestens einen Falltyp die

in der Generalklausel enthaltene Wertung als *selbstverständlich* angesehen wird.⁹ Nehmen wir das oben angeführte Schulbeispiel: Nur wenn für mindestens einen Falltyp feststeht, daß es sich um ein „unangemessenes“ Verhalten handelt, kann man sich über angemessene Sanktionen dafür unterhalten; von „angemessenen“ Sanktionen kann wiederum nur dann die Rede sein, wenn dem Rechtsanwender wenigstens ein Beispiel für eine solche vor Augen steht. Würde man nicht einmal ansatzweise zu sagen, welches Verhalten „unangemessen“ ist, könnte man diese Klausel nicht „anwenden“.

Der erste unproblematische Falltyp, den der Rechtsanwender in eine Generalklausel projiziert, macht aus dieser mithin eine kasuistische Norm der gewöhnlichen Art, wenn auch zunächst nur in Form einer „Einzelfallnorm“. Im Wege eines *reasoning from case to case* kann deren Anwendungsbereich in der Folge erweitert werden. Das geschieht, indem man sich von diesem Falltyp aus mit Hilfe des Gleichbehandlungsgrundsatzes „weiterhangelt“ und Falltyp an Falltyp reiht, bis die Generalklausel ein Gewebe bildet, das einer tatbestandlich ausdifferenzierten Norm nahekommt.

Da eine Generalklausel von Hause aus keine klar umrissenen Tatbestandsmerkmale aufweist, wären diesem Prozeß des Weiterspinnens an sich keine Grenzen gesetzt.¹⁰ Gäbe es in dem obigen Schulbeispiel keine anderen Vorgaben als die Aufforderung, jeden, der sich unangemessen verhält, angemessen zu sanktionieren, so könnte der Rechtsanwender unter Berufung hierauf unbegrenzt weitere Anwendungsfälle hervorzaubern. Was dies verhindert, ist allein dies, daß es zahlreiche Verhaltensweisen gibt, die vom Rechtsanwender mit der gleichen Selbstverständlichkeit als *nicht* „unangemessen“ und daher auch als *nicht* sanktionsbedürftig angesehen werden. Ebenso wie es selbstevidente Positivbeispiele gibt, gibt es auch selbstevidente Negativbeispiele für angemessenes und unangemessenes Verhalten. Beide markieren die *Eckpunkte einer erst noch zu entwickelnden Rechtsordnung*. Unsere fiktive Generalklausel gäbe lediglich den Anstoß, um den Argumentationsprozeß in Gang zu setzen, in dessen Verlauf diese schrittweise entfaltet würde.

V. Recht als Ingredienz und Produkt soziokultureller Ordnung

1. Rechtsdenken ist kulturbezogen

Aus dem Gesetz läßt sich nur herausholen, was nachweislich darin liegt. Was nicht darin enthalten ist, kann nur anderen Quellen entnommen werden. Alle Interpretation ist daher, wie man gesagt hat, „Entscheidung nach Maßstäben, die nicht mit dem erst zu interpretierenden Wort schon gegeben sind, sondern vom Interpreten an das Objekt herangetragen werden müssen – nach den für ihn und seine Zeit verbindlichen Zielsetzungen.“¹¹ Dabei führt der Rechtsanwender das Gesetz auf anerkannte *Prinzipien* zurück und reichert es daraus mit Inhalt an. Da solche Prinzipien in semantischer Hinsicht zunächst weitgehend inhaltsleer sind, kann dies nur gelingen, wenn vieles von dem, was unter Berufung auf Prinzipien dem Gesetz einverleibt wird, sich aus anderen Gründen *von selbst versteht*. Nur dann läßt es sich problemlos als Inhalt des Gesetzes deklarieren.

Der einzelne Rechtsanwender mag sich für solche Selbstverständlichkeiten auf seine „Rechtsüberzeugung“, sein „Rechtsgefühl“, wenn nicht gar auf sein „Gewissen“ berufen. Aussicht, damit durchzukommen, hat er nur, wenn andere ebenso denken, so daß er nicht auf isoliertem Posten steht, sondern auf Zustimmung rechnen kann. Die Überzeugungskraft rechtlicher Argumente im rechtsdogmatischen Diskurs beruht faktisch auf nichts anderem als auf den *verbreiteten Überzeugungen* derer, die an diesem Diskurs teilnehmen. Wer sich für eine bestimmte Auslegung stark macht, appelliert daher an gemeinsame Rechtsüberzeugungen und versucht zu zeigen, daß sie die von ihm vorgeschlagene Interpretation nahelegen.¹² Wo es solche Überzeugungen nicht gibt, bleibt nur die autoritative Deziision, die sich nicht argumentativ vermitteln läßt.

Allen Unkenrufen zum Trotz gibt es jedoch auch in einer modernen Gesellschaft Rechtsauffassungen, die von vielen geteilt werden. Dies beruht darauf, daß auch pluralistische Gesellschaften über eine eigentümliche sozio-kulturelle Struktur verfügen. Die Grundlage jeder Kultur aber sind *verbreitete Überzeugungen von grundlegenden Wahrheiten*, wie sie vor allem in sinnstiftenden Ideologien verankert sind, und außerdem *kollektive Gewohnheiten* und Usancen, die gewöhnlich ebenfalls mit einem Richtigkeitsanspruch einhergehen. Aus diesem Boden erwachsen die rechtlichen *Vorverständnisse sowohl des Gesetzgebers als auch der Interpreten*; mit dieser Grundlage wird ein Gesetz abgestimmt, wenn es im Zuge der Rechtsanwendung „stimmig“ gemacht wird.

Das ist keine neue Erkenntnis. Bereits die juristischen „Klassiker“ *Savigny* und *Puchta* waren der Auffassung, daß alles Recht auf der „gemeinsamen Überzeugung des Volkes“ beruhe, auch wenn dieses dabei von den Juristen als den „Spezialisten“ des Rechts repräsentiert werde.¹³ Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt bis zu der These, daß die Gesetzgebung, wenn sie etwas anderes als bloße Machtausübung sein soll, sich nach der Seite der gängigen Rechtsüberzeugungen hin rückversichern muß.

2. Kulturwandel impliziert Wandel des positiven Rechts

Aus der kulturellen Verwurzelung allen Rechts folgt, daß kulturelle Veränderungen das Recht nicht unberührt lassen. Wenn eine von allen geteilte Religion ihre Überzeugungskraft verliert oder wenn soziale Lebensformen in ihr Gegenteil umschlagen, betrifft dies zugleich die Grundlage, auf der sich rechtliche Selbstverständlichkeiten bilden können. Dem hält auf Dauer auch das positive Recht nicht stand. Die Änderung der Basis, auf die sowohl der Gesetzgeber wie auch der Rechtsanwender bewußt oder unbewußt Bezug nehmen, schlägt sich unweigerlich in ihrem Denken und Handeln nieder. Dagegen bietet auch die Verfassung keinen Halt; sie nimmt vielmehr selbst an diesem Veränderungsprozeß teil.¹⁴

Wie sehr der Wandel der Ansichten über das, was richtigerweise zu tun und zu lassen ist, das Recht beeinflußt, läßt sich an der Entwicklung des Sexualstrafrechts und des Personenstandsrechts gut beobachten. Die Entkriminalisierung der Homosexualität und der Promiskuität hat ihre eigentliche Ursache nicht in der Aktivität des Gesetzgebers, sondern in der Veränderung dessen, was man Sozialmoral nennt. Entsprechendes gilt für die Einführung der gleichgeschlechtlichen

Lebenspartnerschaft und schließlich der „Ehe für alle“, wobei über die Sinnhaftigkeit dieser und anderer Institutionen noch nichts gesagt ist. Denn ebenso, wie es kollektive Erkenntnisse gibt, gibt es auch kollektive Irrtümer: „Wahrheiten werden nicht durch Gesetzgebung wahr, sondern durch stets nachprüfende Forschung“¹⁵ Wo Gesetze explizit auf „Treu und Glauben“ oder die „guten Sitten“ verweisen, öffnen sie dem Rechtsanwender jedoch ganz bewußt das Tor zu dem, was allgemein oder in bestimmten Kreisen gedacht, getan und für gut befunden wird.

VI. Recht in der multikulturellen Gesellschaft

1. Kulturelle Prägung und Limitierung des Rechts

Wenn ich sagte, daß das Recht in der Kultur verwurzelt ist, bezieht sich das nicht auf den deprivierten Kulturbegriff, wie er umgangssprachlich üblich geworden ist und in Wortverbindungen wie Eß- und Trink„kultur“, Unternehmens„kultur“ u.ä.m. gipfelt. Kultur im engeren und eigentlichen Sinn des Wortes meint vielmehr eine Ganzheit von geistigen, ethischen und künstlerischen Äußerungen unter Ein-schluß dessen, was sie als ein solches Ganzes erscheinen läßt, nämlich den Rück-bezug auf Grundüberzeugungen und Lebenshaltungen, die man nicht wechseln kann wie ein Hemd.

Aus diesem Reservoir schöpft der Gesetzgeber, wenn er scheinbar aus dem „Nichts“ heraus neue Regeln schafft. Aus ihm bedient sich ebenso auch der Interpret, wenn er diese Regeln konkretisiert, ergänzt oder sonst fortentwickelt, auch wenn ihm selbst dies nicht bewußt ist. Denn wie bereits *Josef Kohler* einmal fest-gestellt hat, gilt dieser Satz „als ein Gesetz, welches unbewußt die Geister beherrscht, als ein Naturgesetz des Rechts“ bzw. als eine „Tatsache, die lediglich erkannt sein will – gegen sie uns zu sträuben, wären wir machtlos“. Für *Kohler* war es daher ausgemacht, „daß die geistige Atmosphäre, in welcher der Richter lebt, auf seine Entscheidung influert, daß seine Entscheidung von dem Zeitgeiste beeinflußt wird. Denn auch der Richter ist ein Mann seiner Zeit, auch er steht durch tausend geistige Kanäle mit der Kultur seiner Zeit in Kontakt, und niemand kann sich diesem Kontakte entziehen.“¹⁶ Daraus läßt sich zwar keine methodische Verhaltensregel gewinnen, wohl aber die Erkenntnis, warum der Gesetzesinterpret mehr aus einem Gesetz herausholen kann, als eigentlich darin liegt.

2. Doppeltes „Recht hinter dem Gesetz“

Wie sich immer mehr zeigt, kann die kulturelle Verwurzelung des Rechts da zu einem Problem werden, wo unterschiedliche Kulturen in ein und demselben Rechtsraum nebeneinander existieren, ohne zu einer einzigen zu verschmelzen. Obwohl die Politik vieler europäischer Staaten heute dahin tendiert, eine solche *multikulturelle Gesellschaft* forciert herbeizuführen, weil man sich davon einen Vorgriff auf einen künftigen Weltstaat erhofft, in dem alle Menschen ungeachtet ihrer Rasse, Herkunft und Kultur unter einem gemeinsamen rechtlichen Dach zusammen leben, wird über die damit verbundenen Rechtsprobleme kaum gesprochen. Das ist fatal, weil es dabei um nichts geringeres geht als um die Grundlage eines geordneten Zusammenlebens.

Allerdings gilt es zu differenzieren. Soweit unterschiedliche Kulturen nur Spielarten einer einzigen Kultur sind, muß ihr Nebeneinander nicht zwangsläufig zu Konflikten führen. Zwar kann es auch hier zu heftigen Auseinandersetzungen kommen, wie viele innereuropäische Kriege beweisen. Aber diese sind nur teilweise „kulturbedingt“ und dürften sich häufig anderen Ursachen verdanken. Sieht man von dem Problem unterschiedlicher Sprachen ab, bieten die gewachsenen Gemeinsamkeiten hier nämlich eine Basis, auf der man sich treffen könnte. Nicht ganz so liegen die Dinge, wo *Kulturen ganz unterschiedlichen Zuschnitts* aufeinandertreffen, wie es infolge der massenhaften Zuwanderung aus dem Vorderen Orient und aus Afrika derzeit der Fall ist. Hier sind die Differenzen nicht nur äußerlicher Natur, sondern erstrecken sich auf die innersten Überzeugungen, die ultimativen Wahrheiten und eine zur zweiten Natur gewordene Lebensart der Beteiligten. Weit davon entfernt, daß man sich unbeeinflußt davon über die Regeln des Zusammenlebens verständigen könnte, sind solche Gegensätze vielmehr geeignet, auf das Rechtsverständnis und damit zugleich auf das Recht selbst einzuwirken.

Wie die Auseinandersetzungen im Gefolge der Reformation zeigen, ist das vor allem im Hinblick auf die Religion zu erwarten.¹⁷ Die damaligen Glaubensunterschiede waren für die streitenden Teile von so eminenter Bedeutung, daß man meinte, mit Christen unterschiedlicher Couleur nicht in ein und demselben Staat zusammenleben zu können. Wer sich der Landesreligion nicht anschloß, wurde verfolgt, und es war eine Vergünstigung, wenn er auswandern durfte. Daß die religiösen Spannungen in Europa ihre frühere Bedeutung verloren haben, ist allein dem Umstand zu verdanken, daß die Aufklärung die Religion vom Thron gestoßen und durch die „Vernunft“ ersetzt hat.

Mittlerweile scheint man in Europa das Gespür dafür verloren zu haben, was es bedeutet, Menschen, die an unterschiedliche „letzte Wahrheiten“ glauben, in ein und demselben Staat zusammenzubringen. *Rousseau*, einer der Theoretiker der modernen Demokratie, war sich dessen noch bewußt, wenn er mit der Schroffheit dessen, der sich seiner Sache gewiß ist, schrieb: „Es ist unmöglich, mit Leuten, die man für verdammt hält, in Frieden zu leben; sie lieben hieße Gott hassen, der sie bestraft. Es bleibt keine andere Wahl, als sie zu bekehren oder zu peinigen.“¹⁸ So etwas klingt heute schockierend. Denn man gibt sich mittlerweile vertrauensvoll der Hoffnung hin, daß auch religiöse und ideologische Unterschiede sich abschleifen und einer Indifferenz Platz machen werden, die keine „letzten Wahrheiten“ mehr kennt. Realistischer wäre es indessen, zu fragen, womit zu rechnen ist, wenn dieses Kalkül *nicht* aufgeht. Eine Rechtstheorie, die ihre Aufgabe darin erblickt, „das, *was ist*, zu begreifen“ und „ihre Zeit in Gedanken zu erfassen“,¹⁹ sollte darauf jedenfalls nicht verzichten.

3. Verlust ungeschriebener Grundlagen

Eine absehbare Folge einer multikulturell werdenden Gesellschaft ist die, daß die ungeschriebenen Grundlagen wichtiger Rechtsnormen und Institutionen für viele Bürger keine Selbstverständlichkeit mehr sind, weil sie mental in einer anderen Welt zu Hause sind als der, aus der diese Gesetze stammen. Infolgedessen erscheint ihnen das positive Gesetz nicht mehr als tentative Realisierung der Gerechtigkeit, sondern steht womöglich im Widerspruch zu dieser.

a) Was dies für die der *Demokratie* erwarten läßt, kann hier nur angedeutet werden. Ein offener praktischer Diskurs aller Staatsbürger setzt voraus, daß sich die Beteiligten ungeachtet aller Differenzen *im Prinzip* doch einig sind, weil sie im großen und ganzen ähnliche Ziele verfolgen. Nur unter dieser Voraussetzung kann von der unterlegenen Minderheit erwartet werden, daß sie die Entscheidung der Mehrheit akzeptiert. Wo die Beteiligten in fundamentalen Fragen Verschiedenes anstreben, liegt dies eher fern. Hier hat jede Seite den Eindruck, daß allein sie für das „Wahre und Gute“ streitet, weshalb alle, die anderer Auffassung sind, auf die Seite des „Bösen“ zu stehen kommen. Wenn es nicht zu einem „Rechtspluralismus“ und damit zu einer rechtlichen Dissoziierung der Gesellschaft kommt, muß damit gerechnet werden, daß die Vertreter geschlossener Weltanschauungen in dem demokratischen Verfahren vor allem die Möglichkeit suchen, den Gegner zu überwinden und dauerhaft niederzuhalten.

b) Die Folgen unterschiedlicher kultureller Prägungen für die *Rechtsanwendung* sind nicht minder gravierend. Wenn sich der Rechtsanwender in Fragen, die das positive Gesetz offenläßt, bewußt oder unbewußt aus dem Fundus bedient, den ihm *seine Kultur* zur Verfügung stellt, so hat man es in einer kulturell gespaltenen Gesellschaft mit *mehreren* grundlegend verschiedenen Reservoirs dieser Art zu tun. *Ceteris paribus* würden verschiedene Rechtsanwender daher nicht selten fundamental verschiedene Vorverständnisse zur Geltung bringen, ohne daß man ihnen deshalb einen Vorwurf machen könnte. Im Gegenteil: aus ihrer jeweiligen Sicht verhielten sie sich methodisch völlig korrekt. Das läßt in vermehrtem Maß Entscheidungen erwarten, die sich aus der Sicht der einen als „eindeutig“ richtig, aus derjenigen der anderen aber ebenso eindeutig als falsch darstellen.

Wo der juristische Diskurs *gemeinsame* Rechtserkenntnisse nicht mehr verbürgen kann, muß es verstärkt darauf ankommen, wem das letzte Wort zusteht, wer m.a.W. die Entscheidung zu treffen hat. Dessen subjektive Rechtsvorstellung entscheidet dann darüber, was als objektives Recht durchgesetzt wird. Eben dies ist freilich die Situation, die das moderne Recht mit unterschiedlichen Mitteln zu vermeiden versucht.

Wie kann man damit umgehen? Wie kann man Kompromisse, die angesichts vorhandener Divergenzen schwer möglich sind, entgegen aller Logik doch erzwingen? Im Reichstag des Alten Deutschen Reiches hatte man als Reaktion auf die Glaubensspaltung den Fürstenrat in katholische und evangelische Stimmen geteilt. Die Besetzung des Reichskammergerichts war seit 1648 ebenfalls nach einem konfessionellen Proporz geregelt. Man versuchte also, die Lösung streitiger Fragen in die *Abstimmung* zu verlagern. Kann man sich vorstellen, eine ähnliche Lösung künftig auch für die Beteiligung muslimischer und nicht-muslimischer Richter vorzusehen? Und würde ein solches Verfahren auch dann noch funktionieren, wenn die Bevölkerung einmal überwiegend muslimisch wäre, wie es in manchen Hochrechnungen mittlerweile angenommen wird? Das sind einige der Fragen, die einer rechtlichen Erörterung wert wären, auch wenn der Meinungsdruck, der auf solchen Diskussionen lastet, dies bisher verhindert hat.

VII. Vorverständnisse in monokulturellen Gesellschaften

Um sich von der Wirksamkeit des „Rechts hinter den Gesetzen“ zu überzeugen, muß man jedoch unbedingt nicht die multikulturelle Gesellschaft ins Visier nehmen. Auch in kulturell scheinbar homogenen Gesellschaften können sich antagonistische Vorverständnisse entwickeln, die das Ziel einer rechtlichen Ordnung gefährden. Der aus den Kreisen der Arbeiterschaft früher häufig erhobene Vorwurf der Klassenjustiz zeigt, was gemeint ist.

Heute steht anderes, wenn auch Vergleichbares auf der Tagesordnung. Wir erleben derzeit eine von vielen nicht mehr für möglich gehaltene Moralisierung der politischen Auseinandersetzung, in deren Gefolge wiederum ein tiefer Riß durch die Gesellschaft geht. Vieles erinnert mittlerweile an eine Gesellschaft im Zustand eskalierender Glaubensspaltung, wo von sich und ihrer Sache überzeugte Eiferer alles Heil von der Verfolgung und Ausschaltung Andersdenkender erwarten. Zunehmend mehr Positionen werden dabei dem politischen Wettbewerb entzogen.

Daß ein verändertes Rechtsverständnis auf dem Weg über Gesetzgebung und Gesetzesauslegung auch insoweit das positive Recht beeinflusst, pfeifen die Spatzen von den Dächern. Ob das, was die Mehrheit für „Recht“ hält, es aus diesem Grund bereits auch ist, steht freilich auch hier auf einem anderen Blatt. Über die *Richtigkeit* der Prinzipien, die dem positiven Recht vorgelagert sind und es prägen, müßte vielmehr eine eigene Debatte geführt werden. Diese würde kompetente Teilnehmer und eine unaufgeregte Atmosphäre voraussetzen, wie sie nur eine auf die gedanklichen Grundlagen des Rechts spezialisierte Wissenschaft zur Verfügung stellen kann. Das neuzeitliche Natur- und Vernunftrecht war eine solche „Metaphysik des Rechts“ gewesen, von deren Ergebnissen wir unterschwellig immer noch zehren. Die Gegenwart wartet auf ein vergleichbares Unternehmen bisher vergebens, weil die gängige Rechtswissenschaft sich mit der Oberfläche des positiven Rechts bescheidet und nicht einmal dessen kulturelle Voraussetzungen thematisiert – getreu dem resignierenden Wort *Ludwig Kapps*, daß die Schale des Rechts der Kern der Jurisprudenz ist.²⁰

Anmerkungen

1) So konstatiert Esser, Grundsatz und Norm, 1956, 176, jedenfalls für die historische Interpretationsmethode, „die in der Treue zum Text eine Fortsetzung der Treue zum Fürsten erlebt“, die „Abkunft ... aus der absolutistischen Gedankenwelt“.

2) Vgl. Braun, Deduktion und Invention, 2016, 60 f.

3) Heck, AcP 112 (1914), 19 f, 51; ders., Begriffsbildung und Interessenjurisprudenz, Tübingen 1932, 107; ders., Rechtserneuerung und juristische Methodenlehre, Tübingen 1936, 11.

4) Nach Kelsen, Reine Rechtslehre, 2. Aufl. 1960, 401, ist sie in der Tat „ein irrationales Ideal“.

5) Ogorek, Richterkönig oder Subsumtionsautomat?, Frankfurt a.M. 1986, 39 ff.

6) Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1. Buch, 1 (1094 b); Zippelius, Festschrift Hans Huber, Bern 1981, 143 (146).

- 7) Kantorowicz, Der Kampf um die Rechtswissenschaft, in: ders., Rechtswissenschaft und Soziologie (hrsg. von Th. Würtenberger), 1962, 13 (18).
- 8) Esser (Fn., 4 f, nennt die allgemeinen Rechtsgrundsätze daher „ein Stück jener vor-gesetzlichen Wertordnung oder Kultur, die im Wege der politischen Legislative Recht bildet, nicht minder aber in der Rechtsprechung wirkt ...“
- 9) Das gilt nach Kelsen (Fn., 373, auch für Kants kategorischen Imperativ, denn dieser setze „die Antwort auf die Frage, wie man handeln soll, um gut oder gerecht zu handeln, als durch eine bestehende Ordnung gegeben voraus ... Mit anderen Worten: Was gut und böse ist, versteht sich von selbst.“
- 10) Reichhaltiges Anschauungsmaterial hierzu bei Rüthers, Die unbegrenzte Auslegung, 1968.
- 11) Esser (Fn., 258.
- 12) Vgl. Esser, Vorverständnis und Methodenwahl, 1972 126, sowie 140.
- 13) Savigny, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Heidelberg 1814, 8 ff; ders., System des heutigen römischen Rechts, Bd. 1, 1840, 14 ff, 39 ff; Puchta, Das Gewohnheitsrecht, Bd. 1, 1828, 161 ff, Bd. 2, 1837, 17 ff.
- 14) Eindringlich dazu Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 3. Aufl. (hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler), 1969, § 552 Anm. (S. 431 ff).
- 15) Esser (Fn., 331.
- 16) Kohler, JherJB 25 (1887), 262 (289 f).
- 17) Köhler, Recht und Gerechtigkeit, 2017, 179 f, 203 f, 329 f.
- 18) Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag (übersetzt von H. Denhardt), 1974, 157.
- 19) So Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede (Originalausgabe S. XXI).
- 20) Kapp, System der Rechtsphilosophie, 1857, 239.

Prof. i.R. Dr. Johann Braun habilitierte sich in den Fächern Zivilprozeßrecht, Bürgerliches Recht, Rechtsphilosophie und Privatrechtsgeschichte der Neuzeit und war von 1983-2011 Lehrstuhlinhaber zuerst in Trier und danach in Passau.

Bericht und Gespräch

Felix Heider

Papiergeldmonopol und Vermögensverteilung

1. Die Bedeutung der Geldproduktion und die Position der Kirche

Das Lehramt der Kirche äußerte sich in „*Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*“ (im weiteren vereinfacht zitiert als „OPQ 2018“ mit dem jeweiligen Abschnitt) recht detailliert zur Ethik und Regulierung der Finanzmärkte. Zur Geldordnung – genauer: zur Geldproduktion – nimmt es in diesem Schreiben nicht Stellung, obwohl deren große Relevanz außer Frage steht und hervorragend in diesen Kontext hineinpaßt. Das Lehramt arbeitet verschiedene gegenwärtige ethische Defizite auf den Finanzmärkten heraus, so werden bspw. „ausbeuterische und spekulative Absichten“ ange-mahnt (OPQ 2018: 5), die mit dazu führten, daß die Ungleichheit zwischen reichen und armen Ländern zugenommen habe. Ebenso sei die Schere zwischen arm und reich innerhalb von Ländern größer geworden, und dies in einer Zeit, in der der weltweite Wohlstand insgesamt stark gewachsen ist. Allem Fortschritt zum Trotz lebten absolut gesehen noch sehr viele Menschen in extremer Armut.

Das Lehramt stellt zu Recht diese Probleme in den Fokus der Diskussion. Es hat jedoch die Gelegenheit verpaßt, die Rolle der Zentralbanken in diesem Kontext zu analysieren (Gregg 2018). Während die privaten Akteure auf den Finanzmärkten einer kritischen Betrachtung unterzogen werden, fehlt in OPQ eine entsprechend kritische Analyse der staatlichen Strukturen auf den Finanzmärkten gänzlich. Die Staaten beeinflussen die Geldproduktion weltweit durch die Zentralbanken. Nicht alle Zentralbanken sind formal Eigentum der Staaten, aber der Staatseinfluß auf die Geldproduktion kann praktisch nicht angezweifelt werden, weil der Staat die Lizenz für die Geldausgabe vergibt (Kessler 2017: 2). Es herrscht kein Wettbewerb im Bereich der Geldproduktion (was dem sog. Free-Banking-System entspricht), sondern sie ist monopolisiert. Die Geldproduktion ist ein wesentliches Element der internationalen Finanzmärkte: Die Notenbanken entscheiden über die Geldmenge und steuern damit die Zinsen, die erheblich auf alle Preise in einer Volkswirtschaft einwirken. Letztere spielen bei praktisch jeder wirtschaftlichen Transaktion eine Rolle (Sechrest 1993: 59). Dieser Beitrag soll eine wichtige Diskussion ergänzen: Wie wirkt die gegenwärtig monopolistisch gestaltete Papiergeldordnung auf die Vermögensverteilung? Welche Alternativen sind hierzu denkbar?

Die Kirche hat in ihrer Soziallehre die Ungleichheiten in der Vermögensverteilung vielfältig diskutiert, und auch die lehramtlichen Schreiben äußern sich stets zu dieser Frage. In „*Quadragesimo anno*“ wurde die „*redemptio proletiorum*“ (Pius XI 1931: 471-472 bzw. Abschnitt 59-61), die „Verbürgerlichung der Eigentumslosen“,

zu einer gleichmäßigeren Vermögensverteilung vorgeschlagen. Dieses Konzept soll hier im Kontext der Geldordnung eine besondere Beachtung erhalten.

2. Argumente für die gegenwärtige (Papier-) Geldordnung

Daß das Lehramt die Frage nach der Geldordnung völlig unkommentiert übergeht, kann man nachvollziehen, weil die katholische Soziallehre sowie die moderne Wirtschaftswissenschaft in weiten Teilen wie selbstverständlich von der Annahme ausgehen, daß das Geld von einer staatlich lizenzierten Zentralbank bereitgestellt wird (Hülsmann 2010: 13-14). In der Praxis ist dieses Modell seit vielen Jahrzehnten weltweit die Regel, und so wurde es auch in der Theorie zur unhinterfragten Selbstverständlichkeit. Auch das Bankensystem trägt wegen der Teilreservehaltung erheblich zum Geldangebot bei, was von manchen Autoren kritisiert wird (Huerta de Soto 2009). Neuerdings wurde auch der Einfluß von Schattenbanken auf das Geldangebot diskutiert (Sieroń 2016). Aus Gründen der Komplexitätsreduktion werden die Geldproduzenten neben der Zentralbank hier nicht weiter betrachtet, weil sich dadurch die Argumentation nicht wesentlich verändert. Es stellt sich nun die Frage, welche Argumente für ein staatlich organisiertes Geldangebot vorgebracht werden können.

Das Geldangebot wurde wegen seiner eminenten Wichtigkeit schon immer als eine hoheitliche Aufgabe angesehen. *Messner* (1950: 670) leitet aus den Geldfunktionen ab, daß die Installation eines Geldsystems eine „ausschließlich“ öffentliche Aufgabe sei: Er unterscheidet einen materiellen und einen funktionellen Charakter des Geldes. Die materielle Seite des Geldes ist seine Erscheinungsform als fungibles Gut, z.B. ein Metallstück oder ein Stück Vieh. Schon im Hochmittelalter wird gesehen, daß der funktionelle Charakter – das Geld als Tauschmittel – überwiegt (*Messner* 1950: 662-663). Die Perspektive, das Geld als verbrieften „Anspruch“ auf den Güterberg einer Volkswirtschaft zu betrachten, macht die öffentliche Dimension des Geldwesens deutlich. Die Gesellschaft ist verantwortlich für das Funktionieren des Geldverkehrs; sie delegiert diese Aufgabe an die staatlichen Repräsentanten. *Messner* betont explizit, daß diese Aufgabe nur von einem staatlichen Monopol erfüllt werden kann, welchem die Aufgabe der Geldschöpfung übertragen wird. Dabei ist aber zu beachten, daß der Staat nur subsidiär wirkt; die eigentliche Verantwortung für die Geldpolitik sieht er in der „Gesellschaft“, worunter er verschiedene gesellschaftliche Organe versteht, die den Mittelbereich zwischen Individuum und Kollektiv ausmachen (*Messner* 1950: 672).

Es kann bei dieser klassischen Argumentation der Eindruck entstehen, nur der Staat wäre in der Lage, ein von allen Marktteilnehmern akzeptiertes „gesetzliches Zahlungsmittel“ bereitzustellen (*Hayek* 1976: 37). Dies ist so nicht haltbar, weil Geld immer auch spontan entstanden ist (*Hülsmann* 2007: 215; *Smith* 1990); dennoch kann man die Frage aufwerfen, ob das Zentralbankmonopol ein überlegenes institutionelles Arrangement ist. Hierfür spricht hauptsächlich das Transaktionskostenargument: Ein einheitliches Geld führt dazu, daß keinerlei Transaktionskosten für den Umtausch in eine andere Währung entstehen. Daher müssen Preise auch nur in einer Währung ausgezeichnet werden, und es gibt in einer Volkswirtschaft eine einheitliche Recheneinheit bspw. für die Buchhaltung (*Hayek* 1976: 27). Auf der

theoretischen Ebene kann man hier von einem Netzwerkeffekt sprechen, der die Geldproduktion zu einem natürlichen Monopol macht (Holthausen, Monnet 2003: 10).

Ein weiteres Argument ist der Schutz der Geldnachfrager: Dem Staat wird ein bestimmter Vertrauensvorschuß gewährt, denn er schützt idealerweise das Eigentum seiner Bürger. Wenn das Geldangebot wirklich ein natürliches Monopol ist, dann könnte es einen einzigen privaten Geldanbieter geben. Es gibt die Befürchtung, daß dieser private Geldanbieter seine Position zu seinen Gunsten ausnutzen könnte, z.B. indem er durch neugedrucktes Geld sich selbst bereichert, wobei dadurch das Geld der übrigen entwertet wird. Insgesamt läuft dieses Argument darauf hinaus, daß alleine dem Staat zugetraut wird, ein stabiles, d.h. inflationsgeschütztes Geld anzubieten. Geld wird mithin auch als öffentliches Gut betrachtet (Holthausen, Monnet 2003: 12).

Ein letztes Argument für ein staatliches Geldmonopol ist, daß durch den staatlichen Zugriff auf das Geldangebot Konjunkturpolitik betrieben werden kann. Eine diskretionäre Erhöhung der Geldmenge soll der Abwendung von Wachstumskrisen dienen, sowie zur Stabilisierung des Bankensystems beitragen: Im Falle eines Bankrums kann die staatliche Zentralbank als „Kreditgeber in letzter Instanz“ bzw. als „lender of last resort“ den Banken unbegrenzt Liquidität zur Verfügung stellen und sie so vor einer Insolvenz bewahren (Pohl 2009: 291). Die Befürworter eines staatlichen Geldmonopols gehen grundsätzlich davon aus, daß ein Free-Banking-System unter einer inhärenten Instabilität leidet, es hier folglich zu regelmäßigen Bankenkrisen kommt (Huerta de Soto 2009: 635). Eine ähnliche Skepsis gegenüber dem Funktionieren des Marktmechanismus im Geldwesen durchzieht die Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes (OPQ 2018: 21, 25, 26, 29), wobei das Dokument den Finanzsektor an sich als etwas Positives zeichnet, solange er der Realwirtschaft dient (OPQ 2018: 15, 16).

Die Vergangenheit hat gezeigt, daß auch ein monopolisiertes Geldangebot nicht automatisch vor gravierenden Wirtschaftskrisen schützt. Von großer Bedeutung ist, daß das angebotene Geld zur Bankenrettung immer ungedecktes Papiergeld ist, denn nur dieses ist beliebig vermehrbar und steht im Falle einer Bankenkrise unbegrenzt zur Verfügung. Während das staatlich angebotene Geld in der Zeit vor 1971 noch mit Gold gedeckt war, werden der heutigen Geldmenge keine realen Güter hinterlegt (Eucken 1952: 258; Polleit 2009: 318). Streng genommen ist sogar der Begriff „Papiergeld“ nicht ganz korrekt, denn der Großteil der Geldmenge existiert faktisch nur als Information in Computersystemen und in keiner Weise physisch.

3. Geldmengenerhöhung und (Cantillon-) Vermögenseffekte

Mit der Monopolisierung der Geldproduktion gehen verschiedene Probleme einher, die hier nicht alle in angemessener Tiefe behandelt werden können. Verschiedene Wissenschaftler sehen bspw. in einer zu starken Ausweitung der Geldmenge den wahren Auslöser für Konjunkturschwankungen (Hayek 1929; Polleit 2009: 319). Begründet wird dies auch damit, daß die Zentralbank einer Behörde gleicht, die quasi-planwirtschaftlich agiert. Die Behörde kann unmöglich die für ihre

Entscheidungen notwendigen Informationen beschaffen, weil diese nur subjektiv vorliegen (Hayek 1945). Die gegenwärtigen Zinsen können nicht die wahren Knappheitsverhältnisse nach Kapital widerspiegeln. Daher gilt auch im Bereich des Geldwesens die These der Funktionsunfähigkeit des Sozialismus (Huerta de Soto 2009: 647-675). Bestimmte Autoren warnen konsequenterweise vor einem Totalzusammenbruch des gegenwärtigen Geldsystems (Dowd et alii 2012). Um die Bedeutung dieser grundsätzlichen Fragen der Finanzmarktordnung wissend, stehen im Fokus dieser Arbeit dagegen die problematischen Umverteilungswirkungen, welche durch einen Papiergeldmonopolisten verursacht werden.

Um sich dies klarzumachen, ist es zunächst hilfreich, das Geld als „Gut“ zu betrachten und das Gesetz des abnehmenden Grenznutzens darauf anzuwenden (Polleit 2010: 47). Man kommt dann zu dem Ergebnis, daß eine Geldmengenerhöhung dazu führt, daß der Grenznutzen einer jeden Geldeinheit abnimmt, was sich in steigenden Preisen zeigt und einem Verlust an Kaufkraft entspricht (Röpke 1963: 83). Alternativ können Anbieter die Produktqualität verschlechtern, während sie die Preise gleichlassen (Sieroń 2017: 154). Wenn mehr Geld in einer Volkswirtschaft vorhanden ist, wobei der Güterstock gleichbleibt, dann kann man pro Geldeinheit weniger kaufen. Die Umverteilungswirkungen sind offensichtlich: Diejenigen, die das Geld vor der Geldmengenerhöhung hielten, müssen einen Verlust an Kaufkraft erleiden, während die Besitzer der übrigen (Sach-) Güter nicht negativ beeinträchtigt werden. Klar ist auch, daß der Geldproduzent lediglich die Produktionskosten aufzuwenden hat, die beim Papier- und Buchgeldsystem besonders niedrig sind. Der immer entstehende sog. Seignorage-Gewinn bleibt beim Geldproduzenten (Mishkin 2004: 493).

Es läßt sich weiter aufzeigen, daß Geldmengenerhöhungen nicht „neutral“ sind, d.h. sie verzerren die relativen Preise, haben folglich Wirkungen auf die gesamtwirtschaftliche Produktion und die Vermögensverteilung (Mises 1912: 153; Hülsmann 2008: 44-45). Die EZB selbst sieht das anders und vertritt die These, daß zumindest in der langen Frist Geld neutral ist (EZB 2011: 59). Die mit der Geldmengenerhöhung einhergehenden Wirkungen werden auch als „*Cantillon-Effekte*“ bezeichnet (Rothbard 1995: 355-356), zurückgehend auf *Richard Cantillon* (1680-1734). Technisch gesehen sind diese *Cantillon-Effekte* Veränderungen in der Ressourcenallokation (also Änderungen in der Vermögensverteilung) durch Inflation. Dabei nimmt man die „Wanderungsbewegungen“ des frisch geschaffenen Geldes in den Blick.

Die Zentralbank erschafft neues Geld aus dem Nichts („*creatio ex nihilo*“). Irgendein Wirtschaftsakteur erhält dieses Geld zuerst; in der Realität sind dies üblicherweise Finanzinstitute, die sich über die Zentralbank finanzieren. Dieses Geld fließt nun bspw. in Form von Krediten an Unternehmen, an Staaten oder in die Aktienmärkte. Nun haben die dortigen Akteure das neue Geld zur Verfügung. Im gleichen Moment steigen die Preise der (Kapital-) Güter, die mit dem neuen Geld gekauft werden wie Unternehmensanleihen, Staatsanleihen oder Aktien. Die Finanzinstitute konnten also mit dem neugeschaffenen Zentralbankgeld zuerst zu den noch tiefen Kursen kaufen (Schnabl 2017: 4). Die Empfänger der zweiten Runde, wie die Unternehmen oder der Staat können dann zu den bereits erhöhten Preisen kaufen. Dadurch steigen an bestimmten Stellen wieder die Preise. Man sieht, daß das neugeschaffene Geld

langsam durch die Wirtschaft hindurch „diffundiert“, wobei die Erstempfänger des Geldes zu niedrigen Kursen kaufen können, während die letzten Empfänger nur zu höheren Kursen kaufen können. Es bleibt festzuhalten: Die Preise steigen nicht in allen Bereichen der Wirtschaft gleichzeitig (dies ist die Verzerrung der relativen Preise) und es findet eine Umverteilung von Vermögen statt hin zu den Erstempfängern des neugeschaffenen Geldes (Sieroń 2017: 150-151). *Hülsmann* (2008: 48-49) erklärt, daß dieser Effekt nicht durch eine Antizipation der Marktteilnehmer neutralisiert werden kann.

Wer sind die Erstempfänger, also die Profiteure von diesem System? In erster Linie profitieren das Bankensystem bzw. alle Finanzinstitute, die sich unmittelbar durch die Zentralbank zum gegenwärtigen Zinsfuß finanzieren, denn sie sind die ersten, die auf das frische Zentralbankgeld zugreifen können (Schnabl 2017: 4). Die im Vergleich zum produzierenden Gewerbe tendenziell höheren Löhne im amerikanischen Finanzsektor können diese These untermauern (Duarte, Schnabl 2017: 19). Finanzinstitute verwenden das neugeschaffene Geld – vereinfacht gesprochen – für zwei Zwecke: für die Kreditvergabe und für direkte Wertpapierkäufe. Die Haushalte partizipieren an der zusätzlichen Geldmenge verhältnismäßig spät und zahlen höhere Preise (Schnabl 2014: 796).

Betrachtet man den Kanal der Kreditvergabe, dann sind die nächsten Profiteure nach den Banken alle diejenigen, die eine Kreditfinanzierung erhalten. Darunter fallen Unternehmen, die stark kreditfinanziert sind, aber es profitieren auch andere Akteure, die Sicherheiten vorweisen können und bspw. Hypothekenkredite aufnehmen (Sieroń 2016: 317). Durch die dauerhaft extrem günstige Finanzierungssituation werden die Gewinne bei den Unternehmen gesteigert, aber es steht zu befürchten, daß dadurch eine gewisse Laxheit gefördert wird und Investitionen in Innovationen sowie Bemühungen um Effizienzsteigerungen unterbleiben, sodaß die Gefahr einer zunehmenden „Zombifizierung“ von Unternehmen droht (Herok, Schnabl 2018: 3-6).

Ein weiterer Kanal der Umverteilung läuft direkt über den Kapitalmarkt. Wenn der Geldangebotsmonopolist mit neugeschaffenem Geld direkt Wertpapiere kauft, dann bevorteilt er die (Vor-)Besitzer dieser Wertpapiere, weil er die Nachfrage erhöht und die Kurse daraufhin steigen. Durch direkte Anleihekäufe (Staats- und Unternehmensanleihen) wurde in den vergangenen Jahren extrem viel neues Geld geschaffen. Bei der EZB geht es um Größenordnungen von mehr als zwei Billionen Euro (Herok, Schnabl 2018: 5). Entsprechend sind die Anleihekurse gestiegen und die Zinsen gesunken. Es profitieren folglich die – an sich schon vermögenden – Eigentümer dieser Wertpapiere wie auch die größeren Unternehmen, denn diese sind eher in der Lage, sich über Anleihen am Kapitalmarkt zu finanzieren. Kleine Unternehmen sind häufiger auf Bankkredite angewiesen, deren Zinsen nicht so schnell sinken wie die Zinsen der Unternehmensanleihen (Schnabl 2017: 5).

Als weiterer Profiteuer der Geldmengenvermehrung tritt der Staat auf, der ebenfalls erheblich über die vergünstigten Fremdkapitalkontrakte finanziert wird. Auch bei Staaten kann sich eine Zombifizierung manifestieren (Herok, Schnabl 2018: 6-7). Die mit der Staatsfinanzierung einhergehenden Probleme werden im Schlußkapitel näher besprochen.

Daß bei einer extremen Geldmengenausweitung wie in den letzten Jahren Preisblasen befördert werden und damit der vom kirchlichen Lehramt kritisierten „Spekulation“ (OPQ 2018: 17, 21) nur Vorschub geleistet wird, liegt auf der Hand. Diese von der Geldpolitik verursachten Preisblasen haben zumindest eine Mitschuld an Krisenerscheinungen auf Finanzmärkten (Pohl 2009: 304). Ein Überblick über die verschiedenen theoretischen Strömungen zur Erklärung von Finanzmarktkrisen findet sich bei *Hoffmann* und *Schnabl* (2016: 1). Es wäre für das Lehramt zumindest zu erwägen, ob der Grund für systemische Instabilitäten auch im Papiergeldmonopol begründet liegt, welches eine rein staatlich verursachte Erscheinung ist und nichts mit einer Geldproduktion auf freien Märkten zu tun hat (Sechrest 1993: 2; Heider 2015: 110).

Wenn infolge künstlich produzierter Preisblasen tatsächlich eine Krise ausbricht, dann tritt der Staat wieder in Erscheinung, indem er bestimmte Institute mit Finanzhilfen stützt. Dadurch werden öffentliche Gelder für private Verluste verwendet, was wieder einer Umverteilung hin zu Vermögenden entspricht (Schnabl 2014: 796). In der Wirtschaftswissenschaft ist es allgemeine Auffassung, daß die Marktteilnehmer die „Rettung“ vorausahnen und demgemäß höhere Risiken eingehen, weil sie die höheren Renditen vereinnahmen können, ohne für die möglichen Verluste voll haften zu müssen. Diese sog. *moral hazard*-Effekte sind wiederum ein rein vom Staat verursachtes Problem (Heider 2015: 114), dem OPQ keine gebührende Aufmerksamkeit schenkt (Gregg 2018). Das Vorhandensein von *moral hazard*-Effekten entbindet die Verantwortlichen in den Finanzinstituten aber nicht von ihren individual-ethischen Verpflichtungen gegenüber dem Gemeinwohl (Gregg 2017: 177).

4. Verteilungspolitische Unbedenklichkeit der Geldpolitik?

Wie haben die Zentralbankautoritäten die extrem expansive Geldpolitik gerechtfertigt? Bei einer „Rettung“ durch den Staat stehen Risiken für das Gesamtsystem im Vordergrund (Pohl 2009: 291). Ähnlich wird im Bereich der Geldpolitik argumentiert, daß eine „Stabilisierung der Finanzmärkte“ notwendig sei. Die Notenbank braucht zur Transmission ihrer monetären Impulse ein funktionierendes Finanzsystem. Mit diesem Argument wurden die gravierenden Geldmengenerhöhungen der EZB in den letzten Jahren gerechtfertigt (Draghi 2014: 2).

Die Geldpolitik der EZB wie auch anderer Zentralbanken baut – wie der Großteil der modernen ökonomischen Wissenschaft – auf keynesianischen Konzepten auf (Mulligan 2014: 339). Dies bedeutet vereinfacht gesagt, daß man durch Stimulierung der Nachfrage versucht, Wachstum zu erzeugen. Im Kontext der Zentralbank wird die Geldmenge ausgeweitet, und dies entspricht einem Herabdrücken des Zinsfußes. Das soll Investitionen und den Konsum befördern, die durch einen empirisch umstrittenen „Multiplikatoreffekt“ das Wachstum bewirken sollen. Daß die expansive Geldpolitik mit Umverteilungseffekten einhergeht, wird auch von keynesianischen Ökonomen gesehen, die das Geldmonopol prinzipiell befürworten, wobei die Forschung hier noch recht jung ist (Ampudia et alii 2018: 13, 19).

Die Studie von *Ampudia et alii* (2018) soll im folgenden exemplarisch vorgestellt werden. Es werden direkte und indirekte Effekte der Geldpolitik auf die

Vermögensverteilung beschrieben: So profitieren bspw. Haushalte mit variabel verzinsten Schulden, während Haushalte mit hohen kurzfristigen Forderungen (wie Bankguthaben oder Geldmarktpapiere) durch die niedrigeren Zinsen Einkommenseinbußen hinnehmen müssen. Die indirekten Effekte der Geldpolitik – völlig in Einklang mit der keynesianischen Lehre – umfassen Preis- und Lohnsteigerungen sowie im weiteren eine Erhöhung der Beschäftigung und des Wachstums (ebd.: 5). Mit diesen Effekten versuchen die Autoren zu zeigen, daß die expansive Geldmengenerhöhung sogar zu einer Reduktion von Ungleichheiten führt. Weil durch das angekurbelte Wachstum viele neue Stellen geschaffen werden, wodurch mitunter auch Arbeitslose neue Stellen bekommen, sinkt gesamtwirtschaftlich gesehen die Ungleichheit.

Es profitieren nach dieser Logik also die einkommensschwächeren Haushalte überproportional im Vergleich zu den einkommensstärkeren (ebd.: 6). Man argumentiert hier mit der hohen marginalen Konsumneigung von einkommensschwachen Haushalten, was bedeutet, daß diese jeden zusätzlichen Euro tendenziell komplett ausgeben anstatt zu sparen. Das führt in Kombination mit niedrigeren Investitionskosten von Unternehmen durch den gesunkenen Zins zu Wachstumseffekten, die wiederum den keynesianischen Multiplikatoreffekt antreiben, der auch als „(...) essence of the indirect channel“ (ebd.: 9) apostrophiert wird. In der Studie von *Casiraghi et alii* (2016: 6) werden ebenfalls positive Verteilungseffekte in Folge einer expansiven Geldpolitik identifiziert, jedoch gelten diese nur in der kurzen Frist.

5. „Redemptio proletariorum“ und Alternativen zum Papiergeld

Die Soziallehre der Kirche hat in der Frage der Begegnung der Ungleichheit in der Vermögens- und Einkommensverteilung einen klugen Standpunkt eingenommen: Ihr geht es in erster Linie nicht um eine künstliche Umverteilung von Vermögen, sondern darum, zunächst die Voraussetzungen zu schaffen, daß ärmere Menschen selbständig ein Vermögen aufbauen können. Auch *Röpke* (1949: 273ff.) betont in seinem Werk *Civitas humana* diese „redemptio proletariorum“ durch ein Programm der Wiederherstellung des Eigentums als eine der menschlichen Natur gemäße Politik, während er die „komfortable Stallfütterung“ des umfassenden Vorsorge- und Wohlfahrtsstaates eine als Vermassung und Proletarisierung befördernde Einrichtung verurteilt (Röpke 1959: 210ff.). Die Ausführungen haben aufgezeigt, daß das Design des Finanzsystems wesentlich zu einer ungleichen Vermögensverteilung beiträgt. Daher wäre es im Sinne der Kirche, die ernstzunehmenden Vorschläge bezüglich einer Reform der Geldordnung aufzugreifen und zu diskutieren.

Reformvorschläge für die Geldordnung werden üblicherweise auch mit den ungerechten Umverteilungseffekten des monopolistischen Papiergeldsystems motiviert. Die Alternativen hierzu sind zahlreich; da gibt es den Vorschlag eines Währungswettbewerbes (Hayek 1976; Polleit 2009: 322) bei dem sich Privatgeld wie bspw. Kryptowährungen, von denen die bekannteste der Bitcoin ist, etablieren könnten (Dowd 2014; Kessler 2017). Diskutiert wird auch eine Rückkehr zum Goldstandard (Dowd et alii 2012: 383) oder das von *Eucken* beschriebene Warenreservegeld (Eucken 1952: 260). Allen Vorschlägen ist gemeinsam, daß die Verteilung des

Seignorage-Gewinnes anders verläuft als beim Papiergeldmonopol. Es wäre zunächst zu fragen, ob die Kirche das gegenwärtige Modell wirklich explizit bejaht; die hier geführte Diskussion müßte intensiv fortgesetzt werden.

Eine denkbare Alternative zur Milderung von *Cantillon*-Effekten im gegenwärtigen Papiergeldsystem wäre eine direkte Überweisung von neugeschaffenem Geld auf das Konto der Bürger (Dowd 2018: 148). Dieses sogenannte „Helikopter-Geld“ könnte unmittelbar von den Haushalten zum Konsum verwendet werden, während zur Zeit das neugeschaffene Geld erst über den Umweg des Finanzsystems nach und nach zu den Haushalten gelangt. Bei Direktüberweisungen wären die Bürger die zunächst profitierenden Erstempfänger des neuen Geldes.

Zur Erleichterung der Vermögensakkumulation breiter Gesellschaftsschichten ist ein Geldsystem notwendig, das keine Marktverzerrung zugunsten von Großunternehmen bewirkt. In OPQ (2018: 12) werden zu Recht „Machtzentren“ und „große finanzwirtschaftliche Netzwerke“ kritisiert, da sie den Bezug zum Gemeinwohl zunehmend aus den Augen verlieren. Der Staat als das „Supermonopol“ (Röpke 1950: 254) schlechthin wird dagegen in OPQ keiner kritischen Würdigung unterzogen. Gerade die staatlichen Institutionen haben ein großes Interesse an einer monopolistischen Papiergeldordnung: Die extrem expansive Geldpolitik sichert besonders günstige Finanzierungsbedingungen, sodaß die Staatsausgaben stetig vermehrt werden können. Dies erfolgt zu Lasten des privaten Sektors; diese Prozesse sind unter dem Stichwort „finanzielle Repression“ in der Wirtschaftswissenschaft umfassend diskutiert worden (Homburg 2013).

Die vom Papiergeldmonopol beförderte günstige Staatsfinanzierung sichert bspw. Anstellungsverhältnisse in den verschiedenen staatlichen Institutionen, sodaß hier ein Interesse am Erhalt des Status quo besteht. Das kirchliche Lehramt kritisiert zumindest die hohe Verschuldung verschiedener Staaten (OPQ 2018: 32). Ein wettbewerblich organisiertes Geldsystem würde den staatlichen Akteuren von Anfang an die Möglichkeit nehmen, derart über ihre Verhältnisse zu leben und den nachfolgenden Generationen hohe Lasten zu hinterlassen. Es käme automatisch zu einer erhöhten Ausgabendisziplin, weil den Kreditgebern (bzw. Sparern) angemessene Marktzinsen gezahlt werden müßten, und dies würde den Erhalt überflüssiger staatlicher Strukturen erschweren.

Die Reduzierung der Möglichkeiten für staatliche Akteure, finanzielle Repression auszuüben, würde zur einer Begünstigung der privaten Kapitalbildung führen, gerade auch deshalb, weil nicht alle Bürger in der Lage und willens sind, die komplexen Zusammenhänge aus der finanziellen Repression zu analysieren und die entsprechenden finanzwirtschaftlichen Strategien bei ihrem Vermögensaufbau zu implementieren (Gregg 2017: 192).

Literatur

Ampudia, Miguel; Georganakos, Dimitris; Slacalek, Jiri; Tristani, Oreste; Vermeulen, Philip; Violante, Giovanni L. (2018): Monetary policy and household inequality. ECB Working Paper Series. Discussion Paper Nr. 2170.

- Casiraghi, Marco; Gaiotti, Eugenio; Rodano, Lisa; Secchi, Alessandro (2016): A „reverse Robin Hood“? The distributional implications of non-standard monetary policy for Italian households. Working Paper Nr. 1077 der Banca D'Italia.
- Dowd, Kevin (2014): *New Private Monies. A Bit-Part Player?* London.
- Dowd, Kevin (2018): *Against Helicopter Money.* In: *Cato Journal* 38 (1), S. 147-169.
- Dowd, Kevin; Hutchinson, Martin; Kerr, Gordon (2012): *The Coming Fiat Money Cataclysm and the Case for Gold.* *Cato Journal* 32 (2), S. 363-388.
- Draghi, Mario (2014): *The path to recovery and the ECB's role.* Rede auf dem Symposium on Financial Stability and the Role of Central Banks. Frankfurt am Main, 27.02.2014.
- Duarte, Pablo; Schnabl, Gunther (2017): *Monetary Policy, Inequality and Political Instability.* CESifo Working Papers, Nr. 6734.
- Eucken, Walter (1952): *Grundsätze der Wirtschaftspolitik.* 7. Aufl. 2004 herausgegeben von Edith Eucken und Karl Paul Hensel, Tübingen.
- EZB – Europäische Zentralbank (2011): *Die Geldpolitik der EZB.* Frankfurt am Main.
- Gregg, Samuel (2017): *Für Gott und den Profit. Eine Ethik des Finanzwesens.* Christlich – marktliberal. Freiburg, Basel, Wien.
- Gregg, Samuel (2018): *Der Vatikan zu Fragen des Finanz- und Bankwesens: Klare ethische Prinzipien, Unklarheit in der Anwendung.* Blogbeitrag des Austrian Institute of Economics and Social Philosophy.
- Hayek, Friedrich A. von (1929): *Geldtheorie und Konjunkturtheorie.* 2. Aufl. von 1976, foto-mechanischer Nachdruck der 1. Aufl., Salzburg.
- Hayek, Friedrich A. von (1945): *The Use of Knowledge in Society.* In: *American Economic Review* 35 (4), S. 519-530.
- Hayek, Friedrich A. von (1976): *Denationalisation of Money.* 2007 neu herausgegeben vom Institute of Economic Affairs, London.
- Heider, Felix (2015): *Die risikobasierte Finanzmarktregulierung im Kontext der Wissens- teilung nach Hayek – eine wissenschaftstheoretische Analyse.* Düsseldorf.
- Herok, David; Schnabl, Gunther (2018): *Europäische Geldpolitik und Zombifizierung.* Aus- trian Institute Paper Nr. 21.
- Hoffmann, Andreas; Schnabl, Gunther (2016): *Adverse Effects of Ultra-Loose Monetary Pol- icies on Investment, Growth and Income Distribution.* CESifo Working Papers, Nr. 5754.
- Holthausen, Cornelia; Monnet, Cyril (2003): *Money and Payments: A Modern Perspective.* ECB Working Paper Series. Working Paper Nr. 245.
- Homburg, Stefan (2013): *Finanzielle Repression – ein Instrument zur Bewältigung der Krisen- folgen?* In: *Wirtschaftsdienst* 93 (11), S. 731-750.
- Huerta de Soto, Jesús (2009): *Money, Bank Credit, and Economic Cycles.* 2. englischspra- chige Auflage. Auburn.
- Hülsmann, Jörg Guido (2007): *Mises. The Last Knight of Liberalism.* Auburn.
- Hülsmann, Jörg Guido (2008): *The Ethics of Money Production.* Auburn.
- Hülsmann, Jörg Guido (2010): *Ethische Probleme der Währungspolitik.* In: Altmiks, Peter (Hrsg.): *Im Schatten der Finanzkrise. Muß das staatliche Zentralbankwesen abgeschafft werden?* München, S. 13-34.
- Kessler, Oliver (2017): *Blockchain und Kryptowährungen – ein Weg zur Freiheit?* LI-Brief- ing. Zürich.
- Messner, Johannes (1950): *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik.* Innsbruck, Wien.
- Mises, Ludwig von (1912): *Theorie des Geldes und der Umlaufsmittel.* München und Leipzig.

- Mishkin, Frederic S. (2004): *The economics of money, banking, and financial markets*. 7. Aufl. Boston u.a.
- Mulligan, Robert F. (2014): *The Central Fallacy of Keynesian Economics*. In: *The Quarterly Journal of Austrian Economics* 17 (3), S. 338-364.
- OPQ – Kongregation für die Glaubenslehre und Dikasterium für den Dienst zugunsten der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen (2018): *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*. Erwägungen zu einer ethischen Unterscheidung bezüglich einiger Aspekte des gegenwärtigen Finanzwirtschaftssystems. Vatikanstadt.
- Pius XI (1931): *Quadragesimo anno*. In: Marmy, Emil (1945): *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau*. Dokumente des kirchlichen Lehramts, Freiburg (Schweiz), S. 443-510.
- Pohl, Rüdiger (2009): *Krisenbewältigung und Krisenvermeidung: Lehren aus der Finanzkrise*. In: *ORDO – Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*. Band 60, S. 289-316.
- Polleit, Thorsten (2009): *Der Krise entkommen – das Geld privatisieren*. In: *ORDO – Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*. Band 60, S. 317-324.
- Polleit, Thorsten (2010): *Die geldtheoretischen Arbeiten von Ludwig von Mises*. In: Pies, Ingo; Leschke, Martin (Hrsg.): *Ludwig von Mises' ökonomische Argumentationswissenschaft*, 2010, Tübingen, S. 43-59.
- Rothbard, Murray N. (1995): *Economic Thought Before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*. Volume I. 2006 neu herausgegeben vom Ludwig von Mises Institute. Auburn.
- Röpke, Wilhelm (1949): *Civitas humana*. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform. 3. Aufl. Erlenbach-Zürich.
- Röpke, Wilhelm (1950): *Maß und Mitte*. Erlenbach-Zürich.
- Röpke, Wilhelm (1959): *Jenseits von Angebot und Nachfrage*. Nachdruck der im Eugen Rentsch Verlag erschienenen 1. Auflage. 2009, Düsseldorf.
- Röpke, Wilhelm (1963): *Economics of the Free Society*. Englische Übersetzung der 9. Aufl. von 1961 des 1937 erst erschienenen Werkes „Die Lehre von der Wirtschaft“. Chicago.
- Schnabl, Gunther (2014): *Negative Umverteilungseffekte und Reallohnrepression durch unkonventionelle Geldpolitik*. In: *Wirtschaftsdienst* 94 (11), S. 792-797.
- Schnabl, Gunther (2017): *Die Verteilungseffekte der Geldpolitik der Europäischen Zentralbank destabilisieren Europas Demokratien*. Austrian Institute Paper Nr. 18.
- Sechrest, Larry J. (1993): *Free Banking. Theory, History, and a Laissez-Faire Model*. 2008 neu herausgegeben vom Ludwig von Mises Institute, Auburn.
- Sieroń, Arkadiusz (2016): *The Role of Shadow Banking in the Business Cycle*. In: *The Quarterly Journal of Austrian Economics* 19 (4), S. 309-329.
- Sieroń, Arkadiusz (2017): *The Non-Price Effects of Monetary Inflation*. In: *The Quarterly Journal of Austrian Economics* 20 (2), S. 146-163.
- Smith, Vera C. (1990): *The Rationale of Central Banking and the Free Banking Alternative*. Neudruck der 1935 erschienenen Dissertation. Indianapolis.

Dr. Felix Heider ist Volkswirtschaftler und Theologe, er lebt in Opfenbach.

„Kinderrechte“ im Grundgesetz – ein fatales Gesetzesvorhaben

Die Bundesfamilienministerin *Franziska Giffey* plant einen Gesetzesentwurf zur Aufnahme von „Kinderrechten“ im Grundgesetz. Das klingt im ersten Moment sehr positiv, ist aber kritisch näher zu beleuchten. Ohne Zweifel muß Ausgangspunkt der Überlegungen die Legitimationsgrundlage sein, die im „Recht auf Erziehung“ jedes Kindes und Jugendlichen und im „Kindeswohl“ zu sehen ist. Nur ist zu fragen, ob dieses Kindeswohl durch die beabsichtigte Verfassungsänderung zu erreichen ist oder ob diese eher das Gegenteil bewirkt.

Diskussion um die Entwicklung des Kindes- und Jugendrechts

In diesem Artikel soll ein Blick in die geschichtliche Entwicklung des Kinder- und Jugendrechts erfolgen und dann eine politikethische Antwort auf das geplante Gesetzesvorhaben gegeben werden. Gesetzlich geregelte Jugendhilfe verstand sich von ihrem gesetzlichen Anfang an (Reichsjugendwohlfahrtsgesetz vom 9.7.1922) als familienunterstützende Tätigkeit. Sie billigte jedem Kind ausdrücklich ein Recht auf Erziehung zu, das weder im Grundgesetz noch im Bürgerlichen Gesetzbuch normiert ist, gibt aber den verfassungsmäßig verankerten Rechten und Pflichten der Eltern Vorrang. Bei der Neufassung des Gesetzes vom 11.8.1961 unter der Bezeichnung „Gesetz für Jugendwohlfahrt“ (JWG) wurde die öffentliche Jugendhilfe in § 3 ausdrücklich zur Unterstützung und zur Ergänzung der in der Familie grundgelegten Erziehung und zur Beachtung der von den Personensorgeberechtigten bestimmten ‚Grundrichtung der Erziehung‘ verpflichtet.

Unter dieser Rücksicht waren seitdem auch die beratenden und betreuenden Aufgaben gegenüber Kindern, Eltern und anderen Erziehungsberechtigten wie auch die der Freizeithilfen, der politischen Bildung, der Erziehungshilfen während der Berufsvorbereitung, Berufsausbildung und Berufstätigkeit zu sehen (§ 5 JWG). Auch in der weiteren Diskussion in der Umbruchszeit der 70er und 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts war das Verhältnis zwischen Eltern/ Erziehungsberechtigten und Kindern/Jugendlichen wie auch ihr Verhältnis zu Trägern der Jugendhilfe zentrales Thema.

Politiker und Wissenschaftler setzten das Wort von der „elterlichen Fremdbestimmung“ in die Welt, aus der die Kinder erlöst werden müßten, und sprachen von dem „Gewaltunterworfenheit der Kinder“ unter die Eltern. Die Entwürfe des elterlichen Sorgerechts wurden mit dem Schlagwort angepriesen „Vom Elternrecht zum Kindesrecht“. Berechtigte Anliegen zum Selbständigwerden von Kindern wurden u.a. in Gesetzesvorlagen in eine Emanzipationsideologie des Kindes umgewandelt. Eltern sollten auf den Willen des Kindes Rücksicht nehmen in dem Ausmaß, wie ein Kind zur „eigenen Beurteilung seiner Angelegenheiten in der

Lage ist“.¹ Bei dieser nur auf den ersten Blick einleuchtenden Formulierung ließ der Gesetzgeber unberücksichtigt, daß zum Leitbild einer vernünftigen Erziehung der Widerspruch der Eltern gehören kann, der erst die durch Auseinandersetzung gefestigte Charakterbildung des Jugendlichen ermöglicht. Wenn aber die Jugendlichen die rechtliche Möglichkeit haben, „unter Berufung auf im Gesetz fixierte pädagogische Leitlinien und Maßstäbe ihre Rechte einzuklagen, dann fragt sich, wie weit die Eltern noch den Mut haben können, das ihnen laut Verfassung, Artikel 6, allein zustehende Erziehungsrecht nach den eigenen Vorstellungen auszurichten“.² Die Vertreter des Staates waren sich nicht der Verpflichtung des Staates zur Neutralität, zur Nicht-Identifikation, zur Unparteilichkeit, zur Offenheit im Hinblick auf religiöse, weltanschauliche und politische Erziehungsziele bewußt.

Wenn die Schule schon keine allseitige Persönlichkeitsentfaltung bieten kann, dann erst recht nicht die Jugendhilfe und die außerschulische politische Bildung, die sich eher an ihren eigenen Maßstäben orientieren als an denen der Betroffenen. Anstatt im Artikel 2 des Grundgesetzes ein Abwehrrecht der Eltern und der Kinder gegen die Macht des Staates zu sehen, wurde dieser Artikel in ein Abwehrrecht der Kinder gegen die Eltern uminterpretiert, um damit gerade die Eingriffsmöglichkeiten staatlicher Instanzen gegen die Eltern zu rechtfertigen. Dem mitspracheberechtigten Kind hätten Vorschlags- und Antragsrechte vor dem Familien- und Vormundschaftsgericht eingeräumt werden können, die sich gegen die Eltern-Kind-Beziehungen und das Ansehen in ihrer Umwelt richten können. Gegen Grundrechtsverletzungen von Seiten des Staates kann sich der mündige Bürger aber nicht alleine wehren. Die Rede von der „elterlichen Fremdbestimmung“ kann mißbraucht werden zur Stützung und Begründung behördlicher Fremdbestimmung gegenüber den Eltern.

Das etatistisch-bürokratische Denken kommt vor allem in der gesetzlichen Regelung der elterlichen Sorge bei Scheidung und Getrenntleben zum Ausdruck. Das Gesetz weist den Familiengerichten das Recht zu, von Amts wegen zu bestimmen, welchem Elternteil die elterliche Sorge für ein gemeinsames Kind zustehen soll. Einem Elternteil kann sogar das Sorgerecht entzogen werden, wenn keine Versäumnisse eines Elternteils gegenüber dem Kind vorliegen. Aus einem oberflächlich pragmatischen Gesichtspunkt zugunsten von zwei Ehepartnern, die voneinander loswollen, müssen auch noch andere Familienbände zerschlagen werden. Wo bleibt, wenn es ernst wird, das Kindeswohl, und selbst das von seinen Befürwortern gepriesene Kindesrecht vor Elternrecht? Elternrecht und Kindesrecht werden hier nicht mehr als Einheit gesehen, die im Recht der Familie als einer aufeinander angewiesenen Mutter-Kind-Vater-Beziehung zu sehen ist.

Mißachtung der Solidarität der Familie

Bei dieser Diskussion wurde und wird oft das individuelle oder individualistische Recht der einzelnen Familienmitglieder, dabei insbesondere das Recht der Kinder und Jugendlichen gegenüber dem Recht der Familie als Gruppe in den Vordergrund gerückt. Kohärenz und Solidarität der Familie stand in den siebziger Jahren bei dieser Diskussion nicht im Vordergrund der Überlegung. Ähnliche

Diskussionen gewinnen wieder an Fahrt. Aber auch im Bundestagsbeschluß von 1979 wurde die von den Personensorgeberechtigten bestimmte Grundrichtung der Erziehung als beachtenswert bezeichnet.³ Was mit „Grundrichtung der Erziehung“ gemeint ist, blieb jedoch weithin vage. So wurde auch weiterhin vielfach übersehen, daß das neue „Recht auf Erziehung“ in Konkurrenz zum verbürgten Elternrecht geriet.

Die kulturrevolutionären Tendenzen der 70er und frühen 80er Jahre gewinnen bei Politikern, die durch diese Zeit geprägt wurden, wieder neue Schubkraft. Es wird auf Gewalt in der Familie hingewiesen, auf psychische Mißhandlung und auf Mißbrauchsfälle. Diese Mißgriffe, die mit psychischen Schäden für Kinder und Jugendliche verbunden sind, dürfen nicht geleugnet, aber auch nicht verallgemeinert werden. Die vielfältigen elterlichen Wohltaten und Erziehungsleistungen sind nicht gering zu erachten.⁴ Diese Leistungen sind zu honorieren und auch durch eine engagierte Familienpolitik möglichst zu fördern.⁵ Überwiegt in Öffentlichkeit und Jugendhilfe dagegen ein pessimistisches Elternbild, dann neigt der Gesetzgeber zur Ausweitung des staatlichen Wächteramtes. Kindesrecht in der Verfassung führt nicht zu familienergänzenden und -unterstützenden Erziehungsleistungen, sondern in der Realität zur verstärkten staatlichen Familienkontrolle. Das Ergebnis ist nicht eine Stabilisierung der Familie und ihrer Gemeinschaft.

Stärkung der öffentlichen Jugendhilfeinstanzen

Finanzielle Hilfen und Wohnungsförderung für Mehrkinderfamilien, Steuererleichterung, Bildungs- und Beratungshilfen für Familien stehen aber nicht im Vordergrund sozialdemokratischer Familienpolitik. In einer vorgeblich progressiven Politik, die die Jugendlichen für sich zu gewinnen sucht, wird dagegen von der Stärkung der Stellung der Kinder und Jugendlichen gesprochen, in Wirklichkeit aber die Stärkung der öffentlichen Instanzen gemeint, deren Positionen möglichst mit diesen familienfeindlich eingestellten Jugendhelfern/innen und anderen öffentlichen Erziehungsinstanzen zu besetzen sind. Daß die professionellen Wächter der Erziehung in einem ungleichgewichtigen Interaktionsverhältnis zu den Kindern und Jugendlichen stehen, wird bewußt verschwiegen.

Es gehört zur linkslastigen wie kulturrevolutionären Strategie, die Selbstbestimmung von Kindern und Jugendlichen herauszustellen, um die elterliche Stellung zu schwächen und vor allem den eigenen Einfluß professioneller Erziehung und Jugendhilfe zu stärken. Wahrscheinlich weisen die linken Politiker diese Aussagen als Unterstellungen zurück, aber es macht gerade die Eigenart einer Ideologie aus, daß ihre Vertreter die Rationalisierungen ihrer eigennützig Gruppeninteressen gar nicht mehr erkennen. Die verinnerlichte Ideologie wird gar nicht mehr kritisch wahrgenommen, dies häufig mit dem tief verinnerlichten Ziel, die eigenen Sonderinteressen besser wahrnehmen zu können.

Die Forderung nach „Kinderrechten“ im Grundgesetz entspricht einem Negativbild der Familie. Es wird sogar von dem „Gewaltunterworfensein der Kinder“ unter die Eltern gesprochen. Diesem wird das hehre Erziehungsleitbild öffentlicher Erziehung entgegengesetzt. Die Forderung nach Kinderrechten im Grundgesetz

soll den öffentlichen Spielraum gegenüber der elterlichen Erziehungskompetenz ausdehnen. Damit wird Tür und Tor geöffnet für eine anonyme Fremdbestimmung von weisungsgebundenen Bediensteten staatlicher Ämter.⁶

Politikethische Antwort

Je mehr die Familie ohne Berücksichtigung der Freiwilligkeit zum Objekt öffentlicher Erziehung gemacht wird, verliert sie die für ihre Leistungsfähigkeit und Flexibilität notwendige Motivation und Antriebskraft. Wo die Familie ihre Sorgen, Erziehungsschwierigkeiten, Probleme mit Kindern und Jugendlichen voreilig an den Staat und öffentliche Institutionen abgibt, büßt sie an unmittelbarer Solidarität für die eigenen Familienmitglieder und an Eigendynamik ein. Andererseits darf sie bei ihrem gesunden Streben nach erzieherischer und finanzieller Unabhängigkeit von Staat und Gesellschaft auch nicht überlastet werden. Überforderung wie Unterforderung stellen Gefahren für die einzelne Familie und die Familie als Institution dar. Stützende Sozialgesetze können helfen, aber es bedarf keiner „Kinderrechte“ im Grundgesetz, die nur die fatale Wirkung haben, den Erziehungs- und Handlungsspielraum der Familien weiter einzuengen.

Anmerkungen

- 1) Gesetzentwurf zum § 1626 BGB.
- 2) Verhülsdonk, Roswitha: Zur Reform des Eltern-Kind-Verhältnisses. In: Das soziale Seminar. Informationen 2/1979.
- 3) Vgl. Deutscher Bundestag: Entwurf eines Sozialgesetzbuches (SGB) – Jugendhilfe, Drucksache 8/2571. Bonn 1979a.
- 4) Vgl. Hermanns, Manfred: Das humane, soziale und ökonomische Leistungspotential von Familien. In: Jans, Bernhard/ Habisch, André/ Stutzer, Erich (Hrsg.): Familienwissenschaftliche und familienpolitische Signale. Max Wingen zum 70. Geburtstag. Grafschaft 2000, S. 99-110.
- 5) Vgl. u.a. Wingen, Max: Zur Theorie und Praxis der Familienpolitik. Frankfurt a.M. 1994.
- 6) Vgl. Breuer, Karl Hugo/ Fillbrandt, Paul/ Thauer, Alfred (Hrsg.): Jugendrecht im Umbruch. Zum Referentenentwurf eines Jugendhilfegesetzes. Köln 1978, S. 193.

Prof. Dr. Manfred Hermanns war Mitarbeiter von Joseph Höffner und lehrte Soziologie und Christliche Sozialwissenschaften an der Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg. Er ist Autor zahlreicher Publikationen zur Familienpolitik.

Europas Zivilisation - islamkompatibel?

I.: Das politreligiöse Christentum als formative Kraft Europas*

1. Religionspolitische Rahmenbedingungen

In vergangenen Artikeln, die sich mit der euro-islamischen Dynamik befaßten, haben wir zum Verständnis der globalen Strukturwandlung – eher: Kultur-Revolution (s.u.) – stetig auf das einfache Faktum verwiesen, daß alle Weltdeutungen seit archaischen Anfängen in evolutionären, unveränderbaren Mustern von Eliten gemacht sowie zur Steuerung und Besteuerung der Masse genutzt werden. Die einzige Deutung, deren Stifter ein einmaliges, weil die Zeiten wendendes Menschenbild des sich selbst bewußten Individuums ins Leben rief, ist offensichtlich die christliche Religion. Und dies so nachhaltig, daß die resultierende Sozialethik Institutionen der Fürsorge, Bildung und Missionierung hervorbrachte, die neben der Kontrolle der Gläubigen neue Räume eines epochalen, weil menschenbezogenen Machtdenkens öffneten.

Sie ermöglichten sowohl die Anfänge moderner Wissenschaft als auch die zivilisatorische Ähnlichkeit der europäischen Regionen, wenngleich neue Strömungen gegen den kirchlichen Universalismus, der Nominalismus und Handels-Kapitalismus des 14. Jahrhunderts sowie die politsozialen Folgen in der Renaissance und Reformation, das Unikat „eucharistischer“ Metaphysik in der christlich-scholastischen Philosophie und Theologie allmählich aushöhlten.

Ein Halbjahrtausend später gilt sie nicht nur als „Irrtum und Betrug“, sondern hat mit *Hegel*, *Feuerbach* und *Marx* einer Verlegung der Erlösung ins Innere des (elitären) Menschen zu weichen. Bei dem pathologisch „übermenschlichen“ *F. Nietzsche* (gest. 1900) zur „Religion der Schwachen“ degeneriert, unterscheidet sie sich gleichwohl mit den Kriterien des Stifters kategorisch von den nichtchristlichen Religionen sowie von der Moderne, die sich wissenschaftlich, historisch und pseudo-humanistisch, eher als „Kultur der Starken“, als Gegenkraft zur Kultur kirchlicher Prägung versteht.

Demgemäß schwierig wurde der moderne Anpassungsprozeß der Kirche an das, was wie es heute UNO-technisch heißt, „allen Kulturen gemeinsam ist“ bzw. sein soll. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65), setzte sich die päpstlich befohlene „Öffnung zur Welt“ (*Gaudium et spes*) als „unser Zeitalter“ (*Nostra aetate*) in Gang, die fortan die anderen Religionen, bevorzugt den Islam aufwertete und im „Dialog“ mit den Muslimen „den einen Gott“ anbetet (vgl. Raddatz, *Von Gott zu Allah?*, 292ff).

Da die Päpste – mit Ausnahme *Benedikts XVI.* – in diesem Vorgang darauf verzichteten, für den eigenen Glauben ausdrückliche Religionsfreiheit zu verlangen, konnte die schon seit der Frühaufklärung etablierte Kirchenkritik weiter erstarken (s.u.) und jeden Versuch der Gleichstellung als „Rückfall in den Priestertrug“ bzw. als „Opium fürs Volk“ oder zumindest als Intoleranz bzw. Islamophobie ausweisen und die Prälaten,

ihrerseits auf die Päpste verpflichtet, zu ständigem Zurückweichen und Glaubensverzicht zwingen. Insgesamt wurde den Katholiken damit die Anpassung an den modernen Wertewandel und speziell an die Forderungen des Islam als eine Art Neoglauben oktroyiert.

Logischerweise folgte daraus eine „Liberalisierung“ der Kirche, die sich unter dem Druck der pseudo-demokratischen Nachkriegspolitik in der EG/EU intensivierte. Die „alte“ Ablehnung von Abtreibung und Sterbehilfe fiel unter die gleiche „repressive Rückständigkeit“ wie das Eintreten für das Kind in der heterosexuellen Familie und die Warnung vor dem Christengenozid im islamischen Raum. Letzterer ist nichts anderes als die Erfüllung zahlreicher Djiha-Vorschriften in Koran und Tradition, die in der weichen Rhetorik des interreligiösen Diktats unter „Anstrengung im Glauben“ firmiert. Denn aus Islamsicht gilt die Scharia als „einziges Recht in der Welt, das keine Grausamkeit kennt“ (Human Rights in Islam, Riyadh 2002).

Unter diesen Umständen gab der deutsche Staat seine „weltanschauliche Neutralität“ spätestens im Kopftuchurteil von 2005 auf, das den Muslimen uneingeschränkte Geltung ihrer „imperativen Glaubenssätze“ (= Scharia) zuerkannte, damit der koranischen Gewaltlizenz des Djiha kategorische Religionsfreiheit gewährte und die Jagd auf Ungläubige bzw. Christen in dem Maße in Kauf nahm, in dem sich das demographische Verhältnis Nichtislam-Islam im Zuge der Zuwanderung zugunsten des Letzteren verschieben würde.

Dies umso mehr, als die Steuer-Regelung des aus *Hitlerzeiten* stammenden Staatskonkordats die Bischöfe zu Wohlverhalten anhält und ihre Anpassung an politisch bestimmte Institutionen wie Bildung, Recht, Medien, Arbeits- und Sozialwesen nachhaltig fördert. Dies entspricht dem Mekka-Manifest der OIC (Organization of Islamic of Cooperation) von 2005, das eine klare, seither minutiös erfüllte Agenda zur islamgerechten Anpassung der EU-Staaten vorgibt (vgl. Bat Ye'or, Europa und das kommende Kalifat – Berlin 2013).

Hinzu kommt die Aggression der sozialistischen Moderne gegen die humanen Elemente der Altkultur. Hier kommt eine Dimension der Nichtmenschlichkeit zur Geltung, die im 20. Jahrhundert unter den US- und EU-Masken der Demokratie und Menschenrechte die Links- und Rechtsextreme mit dem „liberalen“ Freihandel verknüpfte. Unter Nutzung selektiv „informierender“ Medien und digitaler Kontroll-Algorithmen ging dies in eine oligarchisch beherrschte Biopolitik geldnormierter Zwänge aus Umwelt- bzw. Klimadiktaten, völkischem Wanderungsdruck (Migration) und rigoroser Geschlechts-Nivellierung (Gender) über, die radikales Potential enthält.

Dieser Wandel „kultivierte“ die platte Religionskritik der Aufklärung und die radikale Klerus-Feindschaft ihrer extremen Ableger nach den Weltkriegen zu einer Wortmühle kirchenfeindlicher Propaganda, die mit der US-geschützten 68er-Ideologie gegen „patriarchale Repression“ (Deutschland) und „repressiven Logozentrismus“ (Frankreich) den Klerus in einen zunächst weniger auffälligen, nicht minder harten Griff nahm, dem wirksam zu begegnen die Energie zu fehlen schien. Die als „liberaler Fortschritt“ deklarierte Moderne entpuppte sich als (alt)kulturelle Gegenkraft, die den Kulturfaktor Kirche mit neoreligiösen Prothesen in den Institutionen Bildung, Recht, Arbeits- und

Sozialwesen ersetzte und die Zivilisation Europas einer fundamentalen, wirtschaftlichen, sozialetischen und humanitären Umwälzung unterzog.

2. Die islamische Konzilianz der Kirche

Mit dem Konzil übernahmen hochesoterische, mit der Weltpolitik kompatible Strömungen das Kirchenruder (vgl. Raddatz, a.a.O.) und gaben es bis auf die „Betriebsstörung“, weil identitätsstärkende und islamkritische Unterbrechung durch *Benedikt XVI.*, nicht mehr ab. Die Einbindung der Kirche in die Biopolitik des Klimadiktats, des Völkischen und Gleichgeschlechtlichen (s.o.) bedingt auf der Spur des Geldes eine entsprechende Unterwanderung des Personals. Dies ist inzwischen auf Augenhöhe mit den „weltlichen“ Institutionen gekommen und übertrifft sie sogar im Bereich des Islam, weil sich die Machtfunktion der religiösen Kompetenz mit der Indoktrination der Gläubigen rigoros durchsetzt.

Die politische Dimension der Kirche und ihre historisch wiederholte Kollaboration mit dem Profanbereich – speziell mit den Mächtigen des Islam – gründet der Kirchen- und Theologie-Geschichte zufolge (s.u.) wesentlich in der Schwierigkeit, den Stifter Jesus, der u.a. politisch relevante Kriterien aufgibt, auf ein transzendentes Gottesreich zu begrenzen. Dagegen wurde und wird mit der Seelsorge für die Menschen bzw. deren offizielle Lenker auch ein innerweltlicher Einfluß auf das kollektive Verhalten und die Führung desselben beansprucht, der zum Mißbrauch verleitete und der Verstetigung der modernen Anti-Propaganda Vorschub leistete.

Der langfristigen Genese dieses innerkirchlichen Widerspruchs nachzugehen, gibt es seit der Aufklärung und verstärkt seit dem Konzil Anlässe genug. Der Druck der wissenschaftlichen Moderne, gepaart mit der interkulturellen und antidemokratischen Auflösung der Euro-Kultur, brachte die Kirche in einen Existenz-Konflikt zwischen überzeitlichem Missionsauftrag, zeitlicher Anti-Propaganda, absoluter Papst-Loyalität und dem individuellen Geist der Unterscheidung, der vom trinitarischen Gott ausgeht. Dieses Dilemma fand seine vermeintliche Lösung in dem Vatikan-Vertrag mit der Azhar-Moschee als Führungskraft des Weltislam vom Juni 2019 (Abu Dhabi). Hier wurde auf der Basis angeblich „gemeinsamer Werte“ und an den Gläubigen der Weltkirche vorbei eine „brüderliche“ bzw. „geschwisterliche“ Kooperation gegen den modernen Werteverfall vereinbart, wobei die Unterwerfung der katholischen Frauen unter ihre zukünftige, koranisch bedingte Biologisierung noch abzuwarten bleibt.

Abgesehen davon, daß solche Verträge aus Muslimsicht zwar koranwidrige Makulatur sind, aber für jeweils 10 Jahre geduldet werden, weil sie der Täuschung der Ungläubigen dienen, verwirklichte sich hier die Dhimma (Schutz, Schuld), die islamische Dominanz über Christen (und Juden), die laut Koran (9/29) „demütigen Tribut“ oder den Tod verlangt. In der Geschichte rechtfertigte sie statt eines mafiosen „Schutzes“ den Schleichgenozid an beiden Gemeinschaften, den die Vertreter Europas mit dem Zynismus einer „Anstrengung im Glauben“ bemänteln. Wer den EU-Demokratien nicht traute, konnte und kann in den Floskeln des „interreligiösen Dialogs“ reichhaltiges Material finden, das die totalitäre Familienähnlichkeit zwischen Euro-Politik und Islam offenlegt (Raddatz, Von Allah zum Terror? – München 2002).

So hatten höchste Ebenen des Vatikans seit 2016 Gott, Bibel und Mission mit Allah, Koran und Dihad gleichgesetzt (vgl. katholisches.de, Rubrik Papstkritik) und ein Jahr später zur pfingstlichen Ausgießung des „Heiligen Geistes“ den Garten des Vatikans zur Moschee umgewandelt. Dort „betete“ ein Spitzenimam gemäß Koran 2/286 um Kraft für den Kampf gegen die Ungläubigen, – ein Ereignis, dem hochgestellte Hirten dieser Ungläubigen andächtig beiwohnten. Das Szenario illustrierte das systemische Macht-Paradox, daß bei intakter, menschenzugewandter Kirche eine souveräne Papst-Autorität die „übermenschliche“ Macht Allahs konterkariert oder – bei defekter Kirche – sich ihr unterwirft, aktuell der islamischen Leugnung der Göttlichkeit Jesu (5/72f.). So erfüllt es die zentrale Forderung der Moderne, das Dogma der Kirche und die Absolutheit des Papstamtes zur Beendigung desselben zu nutzen.

Dies haben in der Praxis schon zuvor die Korrektur-Maßnahmen *Benedikts XVI.* verdeutlicht, die mit Eingriffen in die Verwahrlosung des Personals einhergingen und im Deutschen Bundestag an die „Räuberbande“ (*Augustinus*) erinnerten, die politsozialer Ethikverfall unweigerlich produziert. In der Systemanalyse verzichteten wir auf theologische Wertungen, zumal ihr die Kirchendogmatik zustimmt. So sieht z.B. *Mathias Scheeben* (gest. 1888) – theoretisch gültig, im Konzil abgelehnt – die übernatürliche Kohärenz zwischen Lehr- und Glaubenskörper nur gewahrt, wenn „keine zum ewigen Depositum gehörige Wahrheit jemals so abhanden komme, daß sie auch nicht im habituellen Besitz der Kirche verbliebe“ (Kath. Dogmatik 1, 103).

Nach einem halben Jahrhundert „interreligiösen Dialogs“ hat sich der Kreis der modernen Anpassung an islamische Kriterien im Vertrag von Abu Dhabi geschlossen, der die konziliare „Anbetung des einen Gottes“ und somit auch Koran und Dihad ratifiziert. Indem damit die zentrale „zum ewigen Depositum gehörige Wahrheit“ abhanden kommt, erfüllt sich zum einen die islamische Sicht des Christentums als weltgeschichtlichen Irrläufers und zum anderen die kirchenfeindliche Propaganda, deren radikale Vertreter die Angriffsziele des Priestertums und Kreuzzugs, der Inquisition und Ablass-Gier zur eigenen, „liberal“ geldnormierten, dabei totalitär gesteigerten Machtpraxis umfälschen.

3. Die päpstliche Klammer um Kirche und Modernität

Nach der bekannten Allianz der EU mit der Muslimbruderschaft in der OIC und der Ebnung des deutschen Sonderwegs mit der Massiv-Migration seit 2015 kann die „Brüderlichkeit“ von Abu Dhabi die Islamisierung Europas nur unter Ausschluß der christlichen Sozialethik und des bürgerlichen Gemeinwohls besiegeln, d.h. die Kongruenz der globalen Geld-Oligarchie (NO 2/19) mit der zunehmend islamgesteuerten Vatikan-Politik darf nicht gestört werden.

Der historischen Dimension des Vorgangs kann das Weitwinkel-Objektiv dieses Beitrags gerecht werden, weil es sich nicht auf die nachkonziliare, religionspolitische Theologie einengen läßt, die sich in moderner Anpassung als „pluralistische Religionstheologie“ versteht. Unsere Analyse sollte dem Prozeß auf den Grund gehen, der die Kirche vom historischen Subjekt der europäischen Zivilisation zum Objekt deren systematischen, weil techno-ästhetischen Niedergangs (Teil 2) werden ließ, zusätzlich angetrieben von der Tradition antiklerikaler „Aufklärung“.

Daß der Anspruch des päpstlichen Amtsscharismas im Rahmen dieses epochal prägenden Kulturprozesses daran mitwirkte, zeigt zum einen seine wechselvolle Geschichte und zum anderen die kombinierte Wirkung aus Anti-Propaganda, gezielter Infiltration und modernem Relativismus. Sie ist der Mehrheit der Gläubigen kaum bewußt und daher sehr erfolgreich, weil die den Konzilspäpsten nachgesagte, sozialistische Neigung als auch der hochesoterische Einfluß auf *Johannes Paul II.* kaum diskutiert wurden (J. Dörmann, *Der theologische Weg Johannes Pauls II.*).

Umso ungestörter wuchs die Legende von *Pius XII.* als Nazi-Kollaborateur, der zwar unzählige Juden gerettet hat, aber seit 68er Zeiten – u.a. in der theatralischen Fälschung zum „Stellvertreter“ (*Rolf Hochhuth*) – Antifaschisten und Faschisten im Papsthaß vereint. Mithin breitete sich mit der globalen Vernetzung der Arbeits- und Kapital-Produktivität auch die interkulturelle, islamo-zentrische Denknivellierung so nachhaltig aus, daß die Christenfeindschaft im Verein mit der kircheninternen Infiltration schließlich die um Religionsfreiheit bemühte Kraft *Benedikts* überstieg.

Das Thema ist von größtem systemanalytischem Interesse, weil es ohne die Kirche keine Moderne gäbe. Letztere ist ohne erstere im Wortsinne nicht denkbar, weil sie mit den fürsten- und kapitalfreundlichen Reformationen *Luthers* und *Calvins* (s.o.) die Anti-Propaganda entwickelte, die über den wissenschaftlichen Paganismus der Aufklärung eine gnostische Gegenkultur entwickelte und über die radikalen Stufen *Napoleons*, *Hitlers* und *Stalins* im Djihaad Allahs die „Endlösung“ zu finden glaubt.

Kaum zufällig bildet der Orient mit Magie, Astrologie und Alchemie die Wiege der hochesoterischen Gegenkultur. Monophysitische Sekten, Mysterien-Religionen, Johannes-Apokalypse etc. sind scheinchristliche Feigenblätter (Bernard Springett, *Secret Sects of Syria*), die nichtchristlichen Religionen „interreligiöse“ Kompetenz zur Stützung des Kulturwandels verleihen. Der christliche Schein schwindet mit der Analyse der ambivalenten Interpretation, die anti-trinitarisches Potential offenbart und die Altkultur dem Paganismus öffnet, solange die Basiskritik des „Ersten Steins“ an der Schuld der Macht als Ursache des Bösen – Willkür und Geldgier – inaktiv bleibt.

Damit geht eine vermännlichte Dehumanisierung der Macht einher, deren laufende Euro-Version an mythische Formen erinnert. Die Regression der Staaten in imperiale Herrschaftsformen, im Verein mit einer globalen, geldnormierten Arbeitsversklavung, der Entwertung der Gebärfunktion der Frau in der Familie durch Abtreibung und Leihmutter, der Gleich- bzw. Multigeschlechtlichkeit des Gender, der zwangsweisen Entnahme von Organen und einigem mehr bilden „moderne“ Neo-Institutionen, die sich indes samt und sonders – wahrhaft „interkulturell“ – in den Mythen der Kulturen wiederfinden lassen und einen interessanten Beitrag füllen könnten.

Illustriert durch die allmähliche Herausbildung androgyner, nichteuropider Mischtypen in einem atavistischen Rassismus gegen alles „Weiße“ und die kompensatorische Emanzipation des Tieres erklärt sich solches aus der Löschung von Ebenen höherer Ordnung, durch den zwangstoleranten Verlust der trinitarisch bedingten, individuellen Denkdistanz, aus dem sich streng logisch eine bildungsarme, christenfeindlich und fremdorientierte Vermassung ergibt, die man „Willkommens-Gesellschaft“ nennt.

Die laufend digitalisierte Massen-Kontrolle erfaßt natürlich auch das kirchliche Selbstverständnis, dessen Verfall das Papstamt zu einem umso wichtigeren Ziel der

modernen Auflösungs-Ideologie macht. Denn dessen Machtcharisma ist unverzichtbar, wenn sich – im Idealverbund mit dem Islam – der antichristliche Tenor der als „humanistisch“ deklarierten Massen-Enteignung durch global agierende Geld-„Eliten“ fortsetzen soll, um letztlich nach biblischer Diktion „die Pforten der Hölle zu überwinden“. Mit anderen Worten: Die laufende Kultur-Revolution funktioniert nur mit der islamisierten Kirche oder gar nicht – eine Frage von Weltbedeutung, über die die päpstliche Amtsführung erheblich mitentscheidet. So drückt sich im historisch fast einmaligen Rücktritt *Benedikts* ein Ereignis aus, das die einen als Erfolg des antikirchlichen Dauerdrucks, die anderen als übergeschichtliche „Fügung“ werten.

Um näheren Aufschluß zu erlangen, meidet unsere Methode das interkulturelle KZ-„Denken“ (Klein-Zone und Kurz-Zeit), sondern weitet den Sichthorizont auf das verpönte Metaphysische aus, das durch den modernen Fortschritt neutralisiert und auf die „Erfahrung“ reduziert werden soll. Sie wird wiederum von Eliten, ihre „human“-wissenschaftlichen Ideengeber, die laufende Technisierung der Lebenswelt und die audiovisuelle Kanalisierung der politmedialen Massen-Wahrnehmung bestimmt.

Dabei bilden die aristotelische Theologie des *Thomas von Aquin* (gest. 1259) und die Universalien der Scholastik im aktuellen Diskurs wenig beachtete, umso wichtigere Vorlagen, weil sie mit der Trennung des „unbewegten Bewegers“ der Hochsoterik vom lebendigen Christengott das Selbstbewußtsein wachhielt. Sie übten nicht, wie *A. Schopenhauer* (gest. 1856) meinte, „die Vormundschaft der herrschenden Landesreligion über die Philosophie“ in der Weise aus, wie heute die islamisch dominierte Interkultur-Ideologie die Religionsfreiheit des Christentums beschneidet. Allein schon dieser Vergleich, der 6 Jahrhunderte umspannt, unterstreicht die Wichtigkeit der systemischen Strukturanalyse, die sowohl eine reine Historisierung der Religion als auch die machtklerikal erzwungene „Frömmigkeit“ übersteigt und der Metaphysik christlich, d.h. jesuanisch beeinflusster Geschichte gerechter wird.

Das bestätigt – trotz seiner hinduistischen Anflüge – *Schopenhauer* selbst, dem zufolge „das Christentum eine völlig uneigennützig Tugend, predigt, welche ... ganz unentgeltlich, aus Liebe zu Gott geübt wird“. Daß eine solche Tugend das elitäre Machtprivileg tangiert, wird aus der „Vernunft“ Kantischer Täuschungsbegriffe wie „Freiheit“ und „Gewissen“ deutlich, die der „Alleszermalmer“ unter den Regeln des – elitär bestimmten – Kategorischen Imperativs verstanden wissen will (Teil 2).

Obwohl nun *Schopenhauer* solches gnadenlos zertrümmert (Die Welt als Wille und Vorstellung 1), fällt er der Kantischen Ambivalenz dennoch zum Opfer. Er glaubt an *Kants* „Bewußtsein überhaupt“, das menschliche Sinnenschwäche überwinde und die „Welt an sich“ – in seinem Konzept der „Wille“ – erkennbar mache und mithin der spekulativen Theologie den „Todesstreich“ versetze. Daß letztere seither fröhliche Urständ‘ feierte und sich allmählich mit dem interreligiösen Relativismus verband, belegt nicht nur der anschließende Geistesgang. *Schopenhauer* erliegt zwar dem Verwirrspiel *Kants* zwischen Idealismus und Realismus, behält aber erstaunlichen und vielleicht unfreiwilligen Überblick, indem er ersteren in den Religionen Asiens und letzteren – als „Wahn“ bezeichnet – speziell im Islam erkennt (ebd., 521f.).

Dies wirft ein weiteres Licht auf die Historisierung, die sich mit der kirchenfeindlichen Propaganda ideologisierte, indem sie sich von ihrer Geschichte und Logik trennte, in

der Verabschiedung der Tradition die anderen Kulturen aufwertete und dabei den „toleranten Islam“ zum neuen Dogma machte. Mithin rüstet sich die spekulative Theologie mit der Neo-Logik des Konstruktivismus auf, ebnet die „alte“ Bildung ein (*Ludwig Pongratz*), formt politsoziale Unterschiede zu spirituellen Motivationen um (*Klaus von Stosch*), erhebt die Palästinenser zu sakrosankten, weil judenfeindlichen Heilsbringern und richtet eine Dauerwallfahrt zu den alternativen Heiligtümern des Tempelbergs und Gaza-Zauns ein, wo konditionierte Prälaten ihre Kreuze ablegen.

Da sich emanzipiertes, dialektisches Denken erübrigt, werden krasse Unterschiede zu komplementären „Gemeinsamkeiten“, die den Kultur-Wandel erzwingen, indem sie endlose Forderungen nach „Inklusion“ provozieren. In der modernen Steigerung entsteht eine Palette aggressiver Derivate wie Klima, Reform, Islam, Euro, Gender (= KRIEG), die das westliche Kulturverständnis vom „alten“ Humanum umso weiter entfernt, je stärker der evolutionäre Naturanteil das Denken zurückdrängt und den männlichen Alpha-„Führer“ bevorzugt. Dies erklärt, wieso immer schon „gegebene“ Fähigkeiten – in der Philosophie „a priori“ – nicht hinterfragbare Gegenstände der herrschenden Lehrmeinung sind, die im *Kant*-Kontext der Massensteuerung dienen.

Wir betrachten diese Spezialität der Euro-Zivilisation in Teil 2 und interessieren uns besonders für die Transformation, die vom früheren Primat der geistigen Bildung zur materiellen Körperkultur führt, von der ethischen Liebe zur Tierethik, vom Nächsten zum Fernsten, vom sozialen Motiv zur technischen Funktion etc. Angeregt von der links-hochroten „freien Liebe“ und der braunen „Kraft durch Freude“, läuft der Trend nun ins Grüne – geprägt von universaler Toleranz, One-Night-Stand, Fitneß-Training und Umwelt-Hysterie – wobei die moderne Steigerungsmanie wiederum keine Grenzen kennt. Da sich auch in der Antikultur die Metaphysik unvermeidbar durchsetzt, hilft ein Blick in die Genese des Christentums weiter, das an diesem Trend kaum mitwirken würde, wenn es keine Kriterien gäbe, die es – z.B. über die Vehikel des Gender- und Islam-Gehorsams – am eigenen Abbau arbeiten lassen.

4. Formative Faktoren

Eine wichtige Position nimmt hier der protestantische Religionsphilosoph *Otto Pfeiderer* (gest. 1908) ein, der den wissenschaftlichen Standpunkt in der Religionsanalyse betont, Jesus hinter *Paulus* zurücktreten läßt und damit großen Erfolg im angelsächsischen Bereich hatte, weil er dessen Pragmatismus mit dem deutschen Idealismus verknüpfte. Angesichts der schon damals ausgeprägten Abneigung gegen den Kirchenglauben forderte er allerdings zur Sorgfalt bei der Erforschung der christlichen Anfänge auf, weil es allzu viele Pauschalisierungen gebe, die inzwischen etablierten Vorurteilen weiteren Vorschub leisteten. Der Wissenschaftler solle weder zurückweichen, noch sich für unfehlbar halten, weil die Befürchtung gerechtfertigt sei, „daß ungebildete Führer sich aufschwingen und die Verunsicherung der Seelen durch willkürliche Thesen weiter verstärken“ (*Christliche Ursprünge*, Berlin 1893, Vorwort).

Die Warnung war keineswegs übertrieben, wie die roten und braunen Extreme mit International- und National-Sozialismus bewiesen, die sich heute mit gut bezahlter Volkspädagogik im grünen Umweltkleid präsentieren. Hier grassiert ein systematisierter Christen- und Bildungshaß, der alles nichtsozialistische Deutsche verteufelt, mithin

auch und besonders die Kaiserzeit, die letzte Phase, in der noch – mit der kurzen Ausnahme nach dem Doppelkrieg – von Freiheit der Wissenschaft und angemessenem Gemeinwohl die Rede sein konnte. Da dies einer der Gründe für den Aufstieg Deutschlands im 19. Jahrhundert als Konkurrent Englands und Amerikas im Weltmarkt war, kamen die Weltkriege und ihre steuerbaren Folgen nicht ungelegen. Denn neben den Deutschen sollten es speziell auch die Christen gewesen sein, die der nun radikalisierten Propaganda zufolge angeblich ihre Traditionen der Kreuzzüge und Inquisition aufgegriffen und sich zur Unterstützung des Massenmords verstiegen hatten.

Da es „die Christen“ ebenso wenig gibt wie „die Juden“, „die Muslime“ und so weiter, kommt es auf die Eliten an, die der Masse diktieren, wie die Religion, Ideologie, Propaganda etc. zu befolgen ist. Während sich oben Letztgenannte definieren als das „Volk Israel“ und „Allahs Gemeinschaft“, erscheint die Einordnung des Christentums als schwieriges Problem. Das Dilemma beginnt mit dem trinitarischen Gott und endet nicht mit der epochalen Übernahme des römischen Unterdrückers durch die unterdrückte Religion, die anfangs des 4. Jahrhunderts die „Konstantinische Schenkung“ kaum noch gebraucht hätte.

Beginnend mit der Zwei-Reiche-Theologie des *Augustinus*, setzt es sich fort in der historischen Macht-Dialektik zwischen Kirche und „weltlichem Arm“, die ein Jahrtausend später mit Renaissance, Reformation, Handelskapital und Wissenschaft in die Moderne überleitet. Im Selbstverständnis als weltliche Alternative begründen Vertreter einer ordnungsmäßig organisierten Hochesoterik wie *Francis Bacon* (gest. 1627) und *Isaac Newton* (gest. 1727) ein zähes Ringen um die Vorherrschaft im Weltlauf, das über die Phasen der Entdeckungen und Erfindungen, Kolonisation und Aufklärung besonders wirksame Mitstreiter mit *Rousseau* im französischen Realismus und *Kant* im deutschen Idealismus findet.

Indem dieser Prozeß die alte Machtform auf den „kirchlichen Arm“ reduziert, erstarben Agnostizismus und Atheismus, die ab Mitte des 19. Jahrhunderts mit Wissenschaft und Technik die Führung der Weltkultur beanspruchen. Sie koppeln sich von der europäischen Zivilisierung durch die „alte“ Ethik ab, entfalten systembedingte, heute „interkulturelle“ Affinitäten zu Alternativen wie Buddhismus und Islam und begünstigen so die Vermassungstrends des 20. Jahrhunderts. Im Verlust des Humanum wandelt die moderne Gegenkultur den Menschen zum arbeits- und konsumtechnischen Funktionsmodul um und eignet sich ein Gewaltmonopol an, das sein Ideal der „Weltgesellschaft“ nun in einem Spektrum zwischen Denkverbot, Bürgerkrieg und Massenmord anstrebt.

Indem die von den UNO-Organisationen (IMF, WTO, OECD, WHO, UNESCO etc.) etablierte Geldnorm einen globalen Filz interkulturell vernetzter Regierungen, Konzerne, Universitäten, Stiftungen, Think Tanks, NGO's etc. hervorbrachten, öffnete sich eine als „liberal“ bezeichnete Sozialschere, die zugunsten der mytho-imperialen Rückentwicklung (s.o.) die Souveränität des europäischen Staatsgedankens verdrängte und damit sowohl die Demokratie allgemein als auch speziell die christliche Sozialethik als deren Basis verschwinden ließ.

Da alle Herrschaftsformen durch formative Ideologien an die Macht kommen, die zum eigenen Wohl ihre jeweiligen Vorgänger diffamieren, gilt der moderne

Globalsozialismus als ultralegitime Weltdeutung, die sich als Sachwalterin aller anderen Kulturen versteht und mit der Berufung auf die Vorzüge der nichtchristlichen Religionen bzw. auf die Defizite der katholischen Kirche dieser allenfalls noch eine Dienstexistenz als Erzieherin der Masse zu Gehorsam und Tributleistung nach islamischem Muster zugesteht (s.o.). Im Vertrag von Abu Dhabi hat der Vatikan mit der Autorität des Papstamtes diese Konstellation so weitgehend erfüllt, daß sich erneut die Frage stellt, welche Bedingungen die Weltinstitution Kirche auf ihrem Weg dorthin wesentlich geleitet haben.

Angesichts der uferlosen Literatur zur Kirche allgemein und zum Kirchenkampf speziell versteht es sich, daß wir vorliegend nur skizzenhaft eine Thematik darlegen können, die integraler Bestandteil einer vom Verfasser vorgelegten Machttheorie westlicher Zivilisation zwischen Kirche und Moderne, Natur und Technik, Geist und Geld, Sozialethik und Netzfunktionalität ist. Nur in diesem weitgezogenen Rahmen läßt sich plausibel machen, daß es bei der modernen Gegenkultur und ihrer Annäherung an den machtnützlichen Islam um einen weltgeschichtlichen Prozeß geht, der die nachhaltige Dekadenz der Kirche braucht, um sein endzeitliches Paradies der „Weltgesellschaft“ zu erreichen.

Ebenso versteht sich, daß wir im interreligiösen Diskurs bzw. „Dialog“ nicht fündig werden, weil er mit der Entwicklung obiger Neo-Institutionen die ideologische Basis des Prozesses bildet, der in einer intellektuellen und spirituellen Negativ-Spirale reflexhaften Käfig-„Denkens“ kreist, um die eigene Existenz abzusichern. Wer Näheres über dessen Genese erfahren will, muß also auf die Ergebnisse der analytischen Religionsphilosophie und historischen Forschung zurückgreifen, die in diesem „Dialog“ natürlich keine Rolle spielen.

Damit zurück zu *Otto Pfeiderer* und den Akademie-Kollegen seiner Zeit, zu denen auch katholische Theologen gehören. Mit erheblicher Übereinstimmung filtern ihre Betrachtungen ein Pentagramm von Faktoren heraus, die erste Wurzeln des Christentums schlagen: 1. Jesus, 2. griechische Philosophie, 3. jüdische Philosophie des *Philo von Alexandria*, 4. politische Tendenzen im Judentum, 5. die messianische Bewegung. Wie *Pfeiderer* forderten auch andere Autoren – offenbar vergeblich – bewußte Distanz zum Thema ein, um das unwissenschaftliche Eiferertum gegen Kirche und Kleerus zu neutralisieren. Gleichwohl kommt ein weiteres Faktoren-Pentagramm zum Vorschein, aus dem die Struktur der frühen Kirche hervorgeht: 1. *Paulus*, 2. die drei älteren Evangelien, 3. der gnostische Entwurf, 4. das Johannes-Evangelium, 5. erste Formen kirchlicher Autorität.

Inhaltlich haben diese Aspekte auch heute Bestand, wie sich ein Jahrhundert später nachlesen läßt, z.B. in der maßgeblichen Theologiegeschichte des Urchristentums (K. Berger 1994). Erst seit dem Konzil von Ephesus (431) Teil des Bekenntnisses, fehlt noch das katholische Kriterium der Gottesmutter, das ein Jahrtausend danach von *Luther* abgeschwächt wurde, doch folgt es dem göttlich-menschlichen Aspekt Jesu als aus ihr geboren, den der Koran mit der so profanen wie häufigen Formel von Jesus als „Sohn der Maria“ konterkariert (z.B. 5/116). Sie wird nicht angebetet, sondern wie die Heiligen verehrt und daher von den Kirchenfeinden nicht erreicht, die fälschlich von „Götzendienst“ reden. Euphorisiert vom interreligiösen *Abraham*, kommt es zudem vor, daß sie *Maria* mit *Miryam*, der Schwester *Moses*‘ und mit *Hagar*, der Nebenfrau

Abrahams und Mutter *Ismaels* verwechseln, des Erzvaters der Araber und Erzfeinds der Juden (Psalm 86, 7; Raddatz, Von Gott zu Allah?, 330).

Ähnliche Nebelschwaden verunklaren auch katholisches Denken, das im Konzil im gemeinsamen Glauben die Muslime lobt, weil sie Jesus „als Propheten“ verehren, aber verschweigt, daß der somit gnostisch verkürzte Gottmensch die islamische Endzeit vollendet und sämtliche Christen tötet, die der Dji had noch übersehen hat. Mit der Gott-Bibel-Mission-Anpassung übernimmt der Vatikan die islamische Logik, nach der Jesus in den Dji had eingreifen und die Endzeit ins Diesseits vorverlagern kann. Mithin ist es illusorisch, vom Abu-Dhabi-Vertrag eine Entspannung zu erwarten, weil die Muslime nur die Macht Allahs bestätigt sehen. Überdies zog das Vatikan-Archiv aus der Statistik über christliche Dji had-Opfer im Orient keine Konsequenzen, sondern legte sie als „Karteileichen“ ab.

5. Gut und Böse

Vor diesem Hintergrund können protestantische Parallelen zum Islam die paulinische Erhöhung stützen, weil *Luther* neben *Maria* vor allem Jesus vom herrschenden Dogma trennt (Mock, Abschied von Luther, 81). So verflüchtigt sich die Offenbarung und der Erlösungsakt im Denken, daß sich „allein durch den Glauben“ rechtfertigt. Indem Sünde und Erbsünde entfielen, gerieten Ehe und Buße unter Druck, wobei der Reformator auch den geweihten Priester als ethische Instanz für entbehrlich hielt: „Es muß ein jeglicher allein darum glauben, daß es Gottes Wort ist und daß er inwendig befinde, daß es Wahrheit sei“ (ebd.).

Dieser Devise folgt auch der „Dialog“, ganz ähnlich dem Koranglauben, nach dem es „keinen Zwang im Glauben“ (2/256) gibt, solange er sich durch absoluten Gehorsam rechtfertigt. Hier stört natürlich der Geist der Unterscheidung aus dem Heiligen Geist der Trinität, der mit differenziertem Denken die Distanz des Humanum von Tier- und Maschinenhaftigkeit sichert. Er aktiviert die individuelle Verantwortung für Gut und Böse, die jede Machtform zu beherrschen sucht, aber allein im Christentum eigene Institutionen fand und es zur Religion des Bewußtseins machte (*Julian Jaynes*).

Auf dies beschränken wir uns beim Blick auf die christliche Glaubensgenese, weil die Frage von Gut und Böse die Ethik-Spaltung zwischen Macht und Masse unveränderbar zugunsten des Elitenprivilegs entscheidet und so auch das Ethik-Dilemma des Machtklerus bildet. Dieser Logik entspricht, daß Macht immer mit Täuschung einhergehen muß, weil sie der eigenen Ideologie nicht folgen darf, um die Masse lenken zu können. Im Allah-Koran-Dji had-Fall mußte die Täuschung besonders plump ausfallen, weil der Christengott die Wahrheit und das Leben selbst ist, während Allah als „bester Verwirrer“ erscheint (6/110), der den Koran mit vielen Versen gegen Unglaube und Leugnung füllt (vgl. Ibn Rassoul, Lan Tabur)

Dieser fundamentale Kontext macht die islamische Einrichtung der Dhimma als weltgeschichtliche Vollmacht gegen Christen und Juden (s.o.) zum untrüglichen, eben nicht täuschenden Indikator der Spaltung zwischen Islam und Christentum, solange es urteilsfähige Christen gibt. Also solche, die in Kreuzigung und Auferstehung die Überwindung der Schuld der Macht am Bösen und die zeitlose Symbolkraft des „Ersten

Steins“ für die eigene Zeit in der Welt erkennen, denn „wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18, 20).

Mit Blick auf die Kriterien der Religionsphilosophen kommt die Zeitlosigkeit der Gut-Böse-Frage, die auch das Glaube-Vernunft-Problem löst, schon bei Jesu Zeitgenossen *Philo von Alexandria* (gest. nach 40), einem hellenistischen Juden zum Ausdruck, der die Machtfrage an der Benennung der Tiere durch Adam (Gen. 2, 19) festmacht. Danach wußte der Schöpfergott, „daß er die Denkkraft im Menschen mit selbständiger Bewegung ausgestattet hatte, um nicht selber Anteil am Bösen zu haben“ (H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Quran*, 53 – Darmstadt 1961). Obwohl bzw. weil *Philo* somit den „Ersten Stein“ bestätigt und die Theodizee des *G. W. Leibniz* (gest. 1716) sowie die „beste aller Welten“ *ex post* als Formeln des Macht-Modus offenlegt, mußte die christliche Theologie, der Kirchen-Struktur und ihrer Macht-Teilhabe folgend, diesem neuralgischen Punkt strikt ausweichen.

Denn der machte sie ebenso systemisch anfällig für die Angriffe der Sophisten und Agnostiker als Begleiter der Gnosis, die seit Beginn des Christentums das Denken des trinitarischen Kompromisses mit der Alternative des kompromißlosen Diktats bekämpft, weil sie die Vollmacht zur Schaffung einer neuen „richtigen“ Welt beansprucht. In dieser Ja-Nein-Mentalität ist alles und jeder böse, was oder wer diesem Anspruch nicht entspricht. Sie braucht ihrer quasi-elektronischen Schaltung gemäß, die man auch die „gnostische Kernspaltung“ nennt, den jeweils „Neuen Menschen“, den sie im modernen Fortschritt zunächst nach den „aufklärerischen“ Regeln der linken Klasse und rechten Rasse abgerichtet hat und nun unter dem Zwang neoliberaler Geldnormen primär nach den Vorschriften der Scharia gleichschaltet.

Die Gemeinsamkeit dieser radikalen Dreiheit besteht in der Einebnung aller Unterschiede in Wissen, Bildung und Ethik, die in die Unfähigkeit mündet, über Gut und Böse zu entscheiden. Damit wird freilich die „Augenhöhe“ mit dem Islam erreicht, die oft beschworenes Ziel des so genannten „Dialogs“, also jener Veranstaltung ist, die sich seit dem Konzil mit der Islamisierung Europas einen „toleranten“ Neustart der Euro-Zivilisation zur Aufgabe gemacht hat. Und dies umso logischer, als der Koran am Beispiel Adams die Namen aller geschaffenen Dinge – modern: die Begriffe – als Metapher für alles Wissbare deutet, als Inbegriff des „Wissens“ (arab.: al-‘ilm) von der Daseinsordnung, die der Mensch mit seinem Verstand nicht ermitteln kann. Zweifel werden durch Satan bedroht, der als Herr der Dämonen (djinn) die Gläubigen einschüchtert, wenn sie Allahs minutiöse Daseinsordnung allzu beschwerlich finden

Der Verstand soll den Menschen vielmehr in dieser Ordnung fixieren, denn „... der Muslim ist von dem Zwang befreit, sich über gut und böse Rechenschaft zu geben“. Die Glaubensbasen – Koran und *Muhammad*-Tradition – „heben diesen Widerspruch (zur bewußten Verantwortung – d. Verf.) hingegen auf, „indem sie die Entscheidung zwischen gut und böse angesichts des allumfassenden Schöpfungshandelns Allahs für irrelevant erklären, da sie der Betrachtungsweise des Menschen verhaftet bleibe und somit für Allah nicht gelten könne“ (vgl. Tilman Nagel, *Was ist der Islam?*, 471).

Wer also „mit den Muslimen“ konzilsgerrecht „den einen Gott anbetet“, darf sich aller Verantwortung für das eigene Denken und Handeln und damit auch der christlichen Existenz entziehen „wissen“. Während *Luther* ganz ähnlich argumentierte und die

„Freiheit des Christenmenschen“ reformatorisch einschränkte (s.o.), stellte schon *Origines* (gest. 263) in einer Kritik des römischen Kosmikers *Celsus* (gest. um 30) den Gegensatz zwischen gnostischer Starre und trinitarischer Dynamik fest.

Der celsische Kosmos und dessen „Höchster Geist“ regiert – der modernen Funktionsvernetzung nicht unähnlich – über Gestirne, Archonten und Dämonen bis in kleinste Lebensäußerungen und Gedanken hinein – ein Prinzip, das in Allahs sekundlicher Universalerschöpfung wiederkehrt und dort logischem Zwang folgend das trinitarische Christentum entsorgen muß. Dagegen ist nach *Origines* den Menschen das Bewußtsein möglicher Vervollkommnung gegeben, daß ihre Seelen dem Beispiel des Erlösers folgen läßt, um im irdischen Leben zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und das Ewige Leben im Schöpfer anzustreben.

Auch und gerade im Grenzbereich zwischen Transzendenz und Immanenz, Gott und Welt, Metaphysik und Erfahrung, kam und kommt es weiter und unveränderbar auf die Wahrnehmung der Welt an, die der Masse zu allen Zeiten von mehr oder minder erlesenen Eliten vermittelt wurde und wird. Denn mit der Ethik des Gut und Böse und dem Zwang gnostischer Machtausübung kommt stellvertretend zum Vorschein, daß die Faktoren der christlichen Genese (s.o.) ursächliche Kategorien des europäischen Geistesgangs und der sich daraus entwickelnden Zivilisation sind. Wie die Machttheorie darlegt, bewirken sie mit dem Vehikel der – klerikal mißachteten – Ästhetik von Wissenschaft, Technik und bildenden Künsten eine historisch wachsende Affinität zum Islam. Sie geht mit der Verfestigung der „aufklärerischen“ Religionskritik einher und brauchte die Anstöße der sich selbst radikalierenden Kultur-Umkehrung, um schließlich in das Konzil und in den „Dialog“ der islamo-zentrischen Glaubenstransformation münden zu können.

6. Keine humane Erfahrung ohne christliche Metaphysik

Nun bilden allerdings Wahrnehmen und Denken weitgefaßte Begrifflichkeiten, deren ideologische, oft antichristliche Deutung inhumane Effekte nach sich zieht, die in diversen Beiträgen, zuletzt zu den Komplexen Orientalistik bzw. Wirtschaft-Finanz-Interkultur (NO 6/18, 1/19) vorgestellt wurden. Wir nutzen hier erneut die Kantkritik *Schopenhauers*, die ein Problem durchleuchtet, das nicht zuletzt zwangsläufiges Ergebnis des zuweilen asozialen Elitenprivilegs ist.

Am Werk des Theologen *Klaus von Stosch* ließ sich beispielhaft demonstrieren, wie sich aus dem konzilskatholisch modifizierten Christentum die Mutation zu einer quasi-islamischen Bekenntnis-Mentalität entwickelt (NO 1/19). Solches hat natürlich mit der Wahrnehmung der europäischen Realität zu tun, welche die Kernlegenden des „interreligiösen Dialogs“ kraft ansteigender Immigration und medialer Gleichschaltung zu einer Idealwelt des islamischen „Friedens“ umgestalten. Hier kann *Schopenhauers* exakte Analyse zur Erhellung der Kantischen Täuschungstechnik beitragen, die zur Matrix der modernen Diskursphilosophie, so auch der anti-kirchlichen Propaganda und letztlich des Reform-Konzils wurde. Dessen „Väter“, unter anderen *E. Schillebeeckx* (gest. 2009), bedienten sich einer souveränen Sprach-Camouflage: „Wir haben auf dem Konzil doppelsinnige Ausdrücke verwendet, und wir wissen, was wir nachher daraus machen werden“ (Marcel Lefèbvre, Offener Brief, 158 – Wien 1986).

Eben diese Strategie hatte *Schopenhauer*, gefolgt von zahlreichen Theologen beider Konfessionen, ein Jahrhundert zuvor *Kant* vorgeworfen, der sich, obwohl zu den größten Denkern zählend, grobe Schnitzer der Logik und Wortwahl habe zuschulden kommen lassen. Richtig sei einerseits, „daß die objektive Welt, wie wir sie erkennen, nicht dem Wesen der Dinge an sich selbst angehört, sondern bloße Erscheinung desselben ist, bedingt durch eben jene Formen, die a priori im menschlichen Intellekt (d.h. Gehirn) liegen, daher auch nichts als Erscheinungen enthalten kann“. Andererseits sei falsch, daß obwohl sich diese Formen sowohl vom Objekt als auch vom Subjekt her darböten, dennoch der überaus merkwürdige Schluß zu ziehen sei, „daß man durch das Verfolgen dieser Gränze weder ins Innere des Objekts noch des Subjekts eindringe, folglich nie das Wesen der Welt, das Ding an sich erkenne“.

Durch die Inkonsequenz, notwendigerweise diese „Gränze“ zu überschreiten, d.h. die Metaphysik zu beanspruchen, die man gerade abschaffen wollte oder abgeschafft habe, seien jene Widersprüche entstanden, „die er durch häufige und unwiderstehliche Angriffe auf diesen Haupttheil seiner Lehre büßen mußte“ (ebd.). Hier greift das Elitenprivileg des Machtmodus, das Vorrecht der Wenigen, den Vielen das jeweils nützliche „Welt-Wissen“ zuzumessen, das *Schopenhauer* mit seinem zeitlosen „Willen“ des Weltlaufs umschreibt, um selbst ein Faktor im Geistesgang zu werden.

So ist vom „großen Verdienst“ des Meisters die Rede, denn „er that einen großen, bahnbrechenden Schritt zu dieser Erkenntniß, indem er die unleugbare moralische Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung, noch diesen gemäß je erklärbar, sondern als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berühre, darstellte“. Der Philosoph weicht hier von seiner Linie ab, läßt sich den Selbstwiderspruch der Wahrnehmung in elitäre „Unabhängigkeit“ und massenseitige „Erscheinung“ aufspalten und den Bahnbruch zum Kulturbruch fortschreiten.

Macht beherrscht Raum und Zeit *a priori* und wechselt – nicht unähnlich der physikalischen Gravitation – in metaphysischen Übergängen die Weltbilder aus, ein Vorgang, der im Kirche-Moderne-Gegensatz extreme Ausmaße annimmt. So wie die „Komplexität der pluralistischen Vernetzung“ den „göttlichen Ratschluß“ ersetzte, regiert nun die techno-ethische Intermoral (NO 3/19), die aus *Kants* Macht-Retorte kommt und seine „Freiheit“ zum Feigenblatt moderner Gewaltlizenzen pervertiert.

Schopenhauer ist zu versiert, um die Systemwirkung der Kantischen, als „dunkel“ empfundenen Ambivalenz zu verkennen, in der es um „Worte und Wortverbindungen“ geht, die Assoziationen auslösen und einem „Heer hungeriger Skribenten“ den Stoff für das „Aufischen baaren Unsinn“ liefern. Sie münden letztlich in die „sinnleeren, rasenden Wortgeflechte“ eines *Hegels*, dessen Mystifikationen man „bis dahin nur in Tollhäusern vernommen hatte“ (ebd. 528). Sie bilden gleichwohl mit *Spinoza* und *Marx* die Basis der globalsozialistischen Ideologie (Hardt/Negri, Empire, Cambridge [US]) und lassen den „baaren Unsinn“ des Interkultur-Dialogs sowie die „sinnleeren Wortgeflechte“ des Klima- und Genderwahns logisch, weil gut finanziert, erscheinen.

Mit den Kardinalfehlern des angeblichen „Alleszermalmers“ wäre es erkennbar ein Leichtes, den antikulturellen Impetus der Aufklärer und christenfeindlichen Elan

seitens der rotbraunen Ableger und ihrer grünen Nachfolger zu bremsen. Im Konzil verstärkte sich mit der Öffnung zum Islam die Gegenströmung, die den Vorgaben des „weltlichen“ Globalsozialismus folgte. Die EU fand auf dem Sonderweg deutschen Gehorsams spezielle Resonanz und legte sich mit den Bischofskonferenzen einen „kirchlichen Arm“ zu, der in Kantischer Manier den Willen des islamisierten Klerus ausführt. Dies so effizient, daß die Vatikan-Akteure wie Marionetten des deutschen Oberkardinals erscheinen und schon vom „anderen Pontifikat“ die Rede ist (katholisches.info, 13.07.19). In Teil 2 gehen wir dem Thema weiter auf den Grund.

Anmerkung

*Exzerpt des Beitrags eines Referats beim Kongreß „Freude am Glauben“ 2019.

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.

Giuseppe Franco

Christentum und Menschenwürde

Einige der wichtigsten Errungenschaften des modernen Denkens, die für die Diskussion über aktuelle Globalisierungsprozesse, Menschenrechte und die Beziehungen zwischen den Völkern von erheblicher Bedeutung sind, basieren auf den Beiträgen der spanischen Theologen des *Siglo de Oro*. Bei ihnen findet man eine erste Begründung der Völkerrechtswissenschaft und die Idee einer internationalen Ethik, die auf der Grundlage des Naturrechtes und der christlichen Offenbarung gründet und die die Verteidigung der Menschenrechte und der Menschenwürde ins Zentrum stellt. Diese Prinzipien waren nicht die Folge einer rein intellektuellen Reflexion, sondern Ergebnisse der Auseinandersetzung der Spätscholastiker mit den politischen Gegebenheiten ihrer Zeit. Den Beiträgen der spanischen Kolonialethik zu den angesprochenen Themen hat *Joseph Höffner* seine theologische Habilitationsschrift gewidmet, die während der Jahre des Zweiten Weltkrieges entstanden ist.

Joseph Höffner: Christentum und Menschenwürde, Ausgewählten Schriften, Band 2, Hrsg. von Ursula Nothelle-Wildfeuer und Jörg Althammer, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2017, 528 S.

Der vorliegende Band ist der zweite der auf sieben Bände angelegten und abgeschlossenen Edition der Ausgewählten Schriften von Joseph *Höffner* (1906-1987). Die Neuausgabe von *Höffners* Schriften will das Denken des Autors nicht nur als historisch interessant beleuchten, sondern sie will auch zeigen, welche Bedeutung *Höffners* Auffassungen für die aktuelle Diskussion sozial- und wirtschaftswissenschaftlicher Themen haben.

Höffner als Theologe, Sozialethiker, Wirtschaftswissenschaftler und Politikberater war einer der renommiertesten und wichtigsten Vertreter des sozialen Katholizismus im 20. Jahrhundert in Deutschland. Er hat erheblich zur Entwicklung und Verbreitung der Perspektiven des Ordoliberalismus der Freiburger Schule beigetragen, und man kann ihn zu Recht als Mitarchitekten und als einen der Gründungsväter der Sozialen Marktwirtschaft bezeichnen. *Höffner* hat nicht nur Brücken geschlagen zwischen der Christlichen Soziallehre und der Sozialen Marktwirtschaft; er gehörte auch zu den einflußreichen Persönlichkeiten, die ganz wesentlich zum theoretischen Konzept und zur praktischen Durchsetzung dieser beiden Denkrichtungen beigetragen haben, vor allem im Hinblick auf die Ausgestaltung des Sozialstaates und die Einführung des Subsidiaritätsprinzips in die gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Ordnung Deutschlands.

Der vorliegende Band enthält *Höffners* Monographie *Kolonialismus und Evangelium* und einige kleinere Beiträge, die sich mit den Fragen der Menschenwürde und der Menschenrechte befassen. In der von *Eberhard Schockenhoff* verfaßten Einleitung werden *Höffners* Auffassungen historisch eingeordnet und seine Leistungen in

kompetenter Weise gewürdigt. *Schockenhoff* zeigt problemorientiert, welche Tragweite *Höffners* Analyse der Verdienste der spanischen scholastischen Kolonialetiker hatte, wobei es vor allem um die Frage der Menschenwürde in der Frühphase der Kolonialisierung des (süd-)amerikanischen Kontinents sowie um die Begründung der Völkerrechtswissenschaft geht. Der Autor bietet nicht nur eine historische Einordnung der im Band ausgewählten Texte, sondern arbeitet auch die Bedeutung von *Höffners* Denken im Hinblick auf die Weiterentwicklung der christlichen Ethik und deren Gesprächsfähigkeit in Bezug auf andere Disziplinen heraus.

Der umfassendste Teil des Bandes enthält *Höffners* moraltheologische Habilitationsschrift *Kolonialismus und Evangelium*, die er im Jahre 1944 an der Universität Freiburg abschloß. Die erste Auflage dieser Untersuchung erschien 1947 unter dem Titel *Christentum und Menschenwürde*; im Jahre 1969 folgte eine verbesserte Auflage. In dieser Qualifikationsschrift behandelt *Höffner* die Verdienste der spanischen Theologen des Goldenen Zeitalters in Bezug auf die Verteidigung der Menschenrechte und der Menschenwürde sowie die Rolle, die sie als Begründer und Vorläufer der modernen Völkerrechtswissenschaft spielten. Für die ethischen und rechtlichen Auseinandersetzungen mit dem spanischen Kolonialismus und für die Frage nach den Menschenrechten der indigenen Bevölkerung ist zweifellos *Francisco de Vitoria* von besonderer Bedeutung. *Höffner* widmet ihm seine Arbeit und schenkt seinen Auffassungen höchste Aufmerksamkeit.

Durch seine Habilitationsschrift über die spanische Kolonialetik hat *Höffner* die Bedeutung der spanischen Scholastik für die Erarbeitung einer argumentativen internationalen Ordnungsethik hervorgehoben. Diese basiert auf folgenden Aspekten: Die Verteidigung der menschlichen Freiheit, das Eigentumsrecht, das Recht des freien Handels und der politischen Autonomie der Nationen, der Respekt vor anderen Kulturen sowie die Idee, daß die Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche ohne Zwang geschehen soll. Die Verdienste und die theoretischen Errungenschaften der spanischen Theologen, die sich an der damaligen ethischen Diskussion beteiligten, bestehen in der Ablehnung der theokratischen Vorstellungen der mittelalterlichen Theologen und Kanonisten sowie in der Kritik an der weltlichen Gewalt des Papstes, der als *dominus orbis* angesehen wurde. Weder der Papst noch der Kaiser sind Herren der Welt. Der Papst hat weder eine direkte Herrschaft über die weltliche Gewalt noch über die nicht-christlichen Länder. *Vitoria* lehnte auch die Idee ab, daß man aus der päpstlichen Macht die Gewalt und die Herrschaft der spanischen Fürsten über die Indios ableiten könne. Er widerlegte die theokratische mittelalterliche Auffassung mit biblischen Argumenten unter Berücksichtigung der menschlichen Vernunft und zusätzlich gestützt durch Argumente aus dem Naturrecht.

In diesem Zusammenhang haben die Spätscholastiker eine Auffassung des Naturrechtsdenkens erarbeitet, die der Kritik von gestern und heute standhält, die gegen sie vorgebracht worden ist. Die spanischen Kolonialetiker haben die historische Dimension des Naturrechts beachtet und eine rationale Argumentation zur Verteidigung der Menschenwürde und der Menschenrechte entwickelt, wobei sie auch die Analyse der damaligen historischen und gesellschaftlichen Verhältnisse berücksichtigt haben. Sie haben die enge Verbindung zwischen dem scholastischen Naturrecht und der Idee der Menschenrechte aufgezeigt. Die *Conquista* dient als historisches Beispiel für einen

Kampf der Kulturen mit enormen Gegensätzen in Technik und Marktmacht. Die spanische Kolonialethik war der Versuch, Unterdrückung und Zwangsmaßnahmen durch rationale Argumente einzuschränken. Sie kann als eine normative Orientierung verwendet werden, wenn es darum geht, die heutigen Probleme des Handels zwischen den am wenigsten entwickelten Ländern und der industriellen Welt zu beurteilen.

Ein weiteres Verdienst, das den spanischen Theologen der Goldenen Zeit zugeschrieben werden muß, besteht darin, daß sie als Begründer und Vorläufer der modernen Völkerrechtswissenschaft anzusehen sind. Gerade hierin besteht auch die Aktualität ihrer philosophischen, theologischen und rechtlichen Auffassungen. Die spanischen Spätscholastiker haben sich für die Menschenwürde und die Menschenrechte schon lange vor der Entstehung demokratischer Staaten eingesetzt. Bei ihnen war die Verteidigung der Menschenrechte das Ergebnis ihrer Beobachtung der grausamen und entsetzlichen Ereignisse ihrer Zeit sowie ihrer auf der Grundlage der menschlichen Vernunft und der christlichen Offenbarung basierenden Analyse.

Diese spätscholastische Tradition des Naturrechts kann als eine Methode betrachtet werden, die bei der Erarbeitung des Rechts hilfreich ist. Ihre Methode und ihre Konzeption sind nämlich nicht von den klassischen Einwänden gegen das Naturrechtsdenken betroffen. Die spanischen Theologen erkannten die Bedeutung des *ius gentium* an, sie berücksichtigten die Pluralität der Ordnungen und forderten die Grundrechte und die Würde des Menschen ein. Dabei verließen sie nie den Weg der rationalen Argumentation und schafften es, die Beziehungen zwischen der Realität der Menschen und der ethisch-theologischer Reflexion, also zwischen Wissenschaftsanalyse und normativem Denken, adäquat in ihre Überlegungen mit einzubeziehen.

Höffner setzte diese scholastische Tradition fort: Er hat aus historischer und systematischer Perspektive zur Rehabilitierung der Reflexion über das Naturrecht und über die Menschenrechte beigetragen. Er hat die Grenzen eines reinen abstrakten Naturrechtsdenkens betont. Er hat überzeugende Argumente dafür vorgebracht, daß die heutige theologische Ethik die historische Dimension, die empirische Analyse sowie die Ergebnisse anderen Disziplinen berücksichtigen sollte. Außerdem hat *Höffner* seine Argumentation durch theologische Kategorien bereichert. Durch sein Werk hat er eine Neubewertung und eine Renaissance der Diskussion über das Naturrecht ermöglicht. Dabei ist er nicht nur mit einer jahrhundertealten Tradition, sondern auch mit Kritikern, die aufgrund moderner rechtlicher, philosophischer und weltanschaulicher Tendenzen Einwände gegen das Naturrecht formuliert haben, in einen Dialog getreten. Rückblickend ist es ein bleibender Verdienst des Höffnerschen Ansatzes, daß die Christliche Soziallehre theologisch und interdisziplinär erarbeitet werden konnte und daß die Sozialverkündigung der Kirche ein integrierender Bestandteil der Neuevangelisierung geworden ist.

PD Dr. phil. Dr. theol. habil. Giuseppe Franco ist Privatdozent an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt; er ist Träger des Max Weber Preises für Wirtschaftsethik.

Besprechungen

Luther

Die Heroisierung *Martin Luthers* hat in der zentralen EKD-Schrift „Rechtfertigung und Freiheit“ (2014) zu dem sozialwissenschaftlich und historisch unhaltbaren Satz geführt: „Luthers grundsätzlicher theologischer Überzeugung entspricht die moderne Verfassungsgestalt des demokratischen Rechtsstaates“. Wie sehr dagegen im Lauf der Geschichte mit Berufung auf *Luther* preußischer Militarismus, überhöhter Nationalismus, Antisemitismus und völkischer Nationalsozialismus begründet wurde, ist mit wenigen Ausnahmen bei den Jubiläumsfeierlichkeiten weitgehend ausgeklammert worden. Gegen die oft pathetische und einseitig glorifizierende Sicht des Reformators wendet sich nun eine engagierte Publikation des Religionspädagogen *Jakob Knab* (Kaufbeuren), eines ausgewiesenen Erforschers des Widerstandes der „Weißen Rose“ um die Geschwister *Scholl* und profilierten Kritikers falscher Erinnerungspolitik in der Bundeswehr:

Jakob Knab, Luther und die Deutschen 1517-2017. Mit einem Geleitwort von Detlef Bald und einem Nachwort von Helmut Donat, Donat Verlag, Bremen 2017, 302 S.

Kann man in Deutschland nach dem Holocaust einen noch so genialen Mann feiern, der Juden ächtete und die Verbrennung der Synagogen wünschte, der der Papstkirche, Muslimen und aufständischen Bauern Pest, Tod und Teufel an den Hals wünschte? *Jakob Knab* geht von der anderen evangelischen Bezugsperson *Dietrich Bonhoeffer* aus und beschreibt bei

umfassender Literaturkenntnis die un- gute Wirkung *Luthers* auf militaristische, nationalistische und antisemitische Tendenzen in Deutschland. Zunächst wird mit *Bonhoeffer* und *Karl Barth* in der lutherischen „Zwei-Reiche-Lehre“ (weltlich-politisches und geistlich-kirchliches Reich) die Ursache fehlenden Widerstandes gegen totalitär-autoritäre Staatsformen gesehen. Das zweite Grundproblem *Luthers*, der oft als der Kündler der Freiheit propagiert wird, ist seine dualistische Sicht, die gegen *Erasmus von Rotterdam* einen freien menschlichen Willen gerade ausschließt. Himmel und Hölle sind dem Menschen vorbestimmt, er kann daran nichts ändern (42). Auch der Glaube wird allein von Gott gewirkt.

Nach dem nationalen Widerstand gegen *Napoleon* wird mit dem liberalen und antisemitischen Theologen *Friedrich Schleiermacher* dieser lutherische Glaube zum „Gefühl der Abhängigkeit“ und der Verbundenheit im preußischen Staat. Die Wiedergeburt des deutschen Volkes und seine Einigung ist das Ziel des deutschnationalen Protestantismus, der 1866 in Königgrätz gegen das katholische Österreich und 1870/71 gegen das katholische Frankreich seinen historischen Sieg einfährt. *Knab* beschreibt Protagonisten (*Ernst Moritz Arndt, Theodor Körner, Paul de Lagarde*) und Entwicklungen auf diesem Weg bis zur Reichsgründung, vor allem den durch *Bismarck* forcierten Militarismus, der breite Unterstützung durch nationalprotestantische Prediger (*Adolf Stoecker, Heinrich von Treitschke*) fand. Katholiken wurden im Kulturkampf marginalisiert, als national unzuverlässig hingestellt. *Knab* beschreibt die Stationen der katholischen *Luther*-Rezeptionen von *Johannes Cochläus, Heinrich Denifle OP, Hartmann Grisar SJ* und *Carl*

Muth bis zu *Adolf Herte* und *Joseph Lortz*.

Ein eigenes Kapitel ist die Glorifizierung *Luthers* und *Hindenburgs* im Ersten Weltkrieg. *Knab* geht auf die vielfältige kirchliche Unterstützung des Militarismus und des Krieges ein. Auch Katholiken beteiligten sich an der „Segnung der deutschen Kriegsmacht“ (82). Der Philosoph *Max Scheler* spricht vom „heiligen Krieg“ gegen England. Pazifisten wie *Friedrich Wilhelm Foerster* (München) sind die Ausnahme.

Nach dem Krieg setzt sich in der Weimarer Republik eine protestantisch-nationalistische Theologie mit einer an *Marcion* anknüpfenden Ablehnung des Alten Testaments durch (*Adolf von Harnack*, *Otto Dibelius*). Bei *Emanuel Hirsch* (Göttingen) beginnt der Weg in eine völkische Theologie, wie sie dann nationalsozialistisch bei den „Deutschen Christen“ ab 1933 zum Zuge kommt. Widerstand bildet sich in der „Bekennenden Kirche“ und im Umfeld von *Theodor Haecker*, dessen Wirken *Jakob Knab* besonders hervorhebt.

Die dunkelste Zeit deutschen Lutheriums ist die Zeit des Nationalsozialismus. Hier dient die Berufung auf *Luther* als „den deutschesten aller Deutschen“ jeder Propaganda. Seine Verbrennung der päpstlichen Bannbulle rechtfertigt die nazistische Bücherverbrennung im Mai 1933. *Gerhard Kittel*, *Walter Grundmann*, *Walter Kühneth*, *Hans Meiser*, *Theophil Wurm*, *Martin Sasse*, *Paul Lehmann* und *Hans Preuß* sind einige der von *Knab* erwähnten Nazi-Theologen, die sich auch nach dem Krieg mit Einsichten schwertaten.

Vorbild sind neben der Weißen Rose der Eidverweigerer *Franz Jägerstätter* und der Feldwebel *Anton Schmid*, der

in Wilna vielen Juden das Leben rettete und dann selbst ermordet wurde. Immerhin hält der erwähnte EKD-Text fest, „daß im Kernland der Reformation das Judentum weitgehend vernichtet wurde und nur wenige Christenmenschchen aus christlichen Motiven aktiv dagegen Widerstand leisteten“. Das „Stuttgarter Schuldbekennnis“ (1945) war ein Neuanfang, der noch nicht in die Tiefe ging.

Knab erwähnt, daß der Münchener Kardinal *Faulhaber* das Hitler-Attentat am 20. Juli 1944 als „furchtbares Verbrechen“ verurteilte und der Freiburger Erzbischof *Conrad Gröber* noch nach dem Krieg antijudaistischen Denkmustern verhaftet blieb (160). *Ida Friederike Görres* und *Konrad Adenauer* kritisierten damals den Episkopat. Die einseitige Brandmarkung des Schweigens Papst *Pius XII.* durch *Rolf Hochhuth* („Der Stellvertreter“) war vielen zu sehr eine Entlastung und Ablenkung von eigenen Versäumnissen. *Knab* verweist dafür auf die wertvolle Arbeit von *Sibylle Biermann-Rau* „An Luthers Geburtstag brannten die Synagogen“ (2012).

Im letzten Kapitel blickt der Autor biographisch auf die Thematik. Er ist geprägt von der Freundschaft mit dem KZ-Priester *Johannes Burkhart* (1904-1985) und der Begegnung mit *Inge Aicher-Scholl* und ihrem Mann. Schlußwort ist ein gütiger Dank an *Luther*, bei dem nach seinem Sterben ein Zettel mit den Worten „Wir sind Bettler. *Hoc est verum*“ gefunden wurde. Das Buch enthält eine Fülle von Beobachtungen und Informationen zur Problematik *Luthers* und derer, die sich als Deutsche auf ihn beriefen.

Stefan Hartmann