

DIE NEUE ORDNUNG

Zeitschrift für Religion, Kultur, Gesellschaft
Begründet von Laurentius Siemer OP
und Eberhard Welty OP

Nr. 5/2024 Oktober 78. Jahrgang

Editorial

Wolfgang Hariolf Spindler Post-Postdemo-
kratie 322

Schwerpunkthemen

Felix Hornstein Poseidons Freude. Eine Weg-
weisung des Theognis von Megara 324

Manfred Spieker Die Würde des Menschen
angesichts der Leidensgeschichte der
Menschheit. Anmerkungen zur Erklärung
„Dignitas infinita“ 332

Álvaro d'Ors UNO-Gesetz versus Gottes
Gesetz. Aus dem Spanischen übertragen,
herausgegeben und kommentiert von Wolf-
gang Hariolf Spindler 348

Winfried König Die katholische Kirche im
Gehege des humanistischen Weltbildes 369

Matthias Scherbaum Schuld und Sühne in
Milet. Reflexionen zu Anaximanders Frag-
ment 1,9 383

Bericht und Gespräch

Elmar Nass Spielart des Utilitarismus 390

Besprechungen 394

Herausgeber:
Institut für
Gesellschaftswissenschaften
Walberberg e. V.

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

Redaktionsbeirat:
Martin Lohmann
Manfred Spieker
Johannes Zabel OP

Redaktionsassistentz:
Andrea Wieland

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

Die Neue Ordnung erscheint alle
zwei Monate in bewährter
Rechtschreibung

Bezug direkt vom Institut
oder über alle Buchhandlungen
Jahresabonnement: 35,- €
Einzelheft 7,- €
zuzüglich Versandkosten

ISSN 09 32 – 76 65

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

Anschrift von
Redaktion und Institut:
Simrockstr. 19, D-53113 Bonn

Institut und Abonnement-Belange:
ifgwb@t-online.de
Tel.: 0228/21 68 52
Fax: 0228/22 02 44

Redaktion und Autoren-Belange:
NO-Redaktion@gmx.de
Tel.: 0228/242 08 62

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

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

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

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

Editorial

Post-Postdemokratie

Als Kaiser *Maximilian* 1490 im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation das moderne Postwesen einführte, konnte er sich gewiß nicht vorstellen, daß man von dieser intelligenten Brief- und Nachrichtenübermittlung noch einmal abrücken würde. Wie bei einem Staffellauf wanderte die Post an den mit Pferdehotels ausgestatteten Haltestationen von Reiter zu Reiter und konnte so mit immer wieder ausgewechselten Pferden rasch von A nach B transportiert werden. Auch wenn diese geniale Idee, aus der die „Generalerbpostmeister des Reichs“ derer *von (Thurn und) Taxis (de Tasso/Tazzis)* hervorgingen, zunächst auf politische Mitteilungen beschränkt war, kam sie doch bald der Allgemeinheit zugute. Das postdemokratische Zeitalter nahm seinen Lauf.

In diesen Tagen erleben wir eine gänzlich andersgeartete Postdemokratie. Post hat kaum mehr mit Briefen zu tun. Nicht allein, weil die 1947 in Trizonesien errichtete, inzwischen marode gewordene „Deutsche Post“ sich außerstande sieht, an mehr als vier Tagen die Woche auszutragen – *Mozart, Goethe, Kleist* erhielten Post noch zwei- bis dreimal am Tag, auch auf Reisen –, sondern auch und vor allem deshalb, weil „post“ strikt lateinisch nur mehr für „nach, ehemalig“ steht.

Wie von *Alexis de Tocqueville* vorhergesehen und von politischen Philosophen wie *Jacques Rancière, Sheldon Wolin* und *Colin Crouch* seit den 1990er Jahren skizziert, praktizieren Spitzenpolitiker immer unverhohlener ihren demokratisch ummantelten Despotismus. Die mühelose Außerkraftsetzung aller wesentlichen Grundrechte im Corona-Regiment hat sie auf den Geschmack gebracht. Sie wissen: auf den großen Lümmel kommt es nicht an. Der zieht im Zweifel die sogenannte Sicherheit der Freiheit vor. Wahlen finden zwar, abgesehen von Satrapien wie der zwecks transatlantisch-europäischer Ausbeutung von Bodenschätzen unterstützten Ukraine, zwar noch statt. Sie haben aber keinen Einfluß auf die Verteilung der Macht. Sie sind zur lästigen Zeremonie degradiert, die man dem Pöbel lassen muß wie *Amazon Prime, Champions League* und Internet-Porno. Daß ausgerechnet jene Partei, die in der Bunten Republik zum Demokratiespiel nicht zugelassen und deshalb mit überdeutlichen Warnhinweisen und Verbotsschildern versehen worden ist, jüngst in ungeahnte Höhen katapultiert wurde – in Thüringen zur stärksten Kraft mit 32,8 %, in Sachsen zur zweitstärksten mit 30,6 % –, muß als unschöne Panne verbucht werden. Diese birgt die Gefahr in sich, daß die Fassade der Demokratie-Eigentümer (vgl. Editorial, NO 4/2023) auffliegen, wenn nicht gar wie die Dresdener Carola-Brücke einstürzen könnte.

Gerade die Union der „C“-Parteien, die sich auf Geheiß des gesichert grünlinks-extremen Parteien-, Medien- und Finanzkomplexes mit einem antifaschistischen Schutzwall umgeben hat, läßt es an Deutlichkeit nicht missen. Nach einer Fraktionsklausur in Brandenburg erklärte Kanzleraspirant *Friedrich Merz* im gewohnten *Gender*-Sprech, man habe den „Wählerinnen und Wählern immer gesagt: Es wird eine Zusammenarbeit mit der AfD nicht geben.“ Dabei hatte ihm „Welt“-

Reporterin und Konzertmusikerin *Dorothea Schupelius*, ohne zu „gendern“, *agilmente* vorgeeigt, was jedermann am schwarzen und am blauen Balken der Wahlergebnisse vom 1. September ablesen konnte: „Es ist ... klar, was der Wähler wollte: Der Wähler wollte einen Regierungswechsel, und zwar in Richtung konservativ, und bekommt jetzt höchstwahrscheinlich Gespräche zwischen CDU und Bündnis Sahra Wagenknecht. Ist das die richtige Botschaft an den Wähler bezugnehmend auf die Bundestagswahl 2025?“ Aber logo ist sie das! Wer Blau oder Schwarz wählt, erhält wie gewohnt öko-linke, wertewestliche Politik, allenfalls moderiert vom *going-direct*-Kanzler, dem schwarzen Felsen! Auf ihre Nachfrage, ob die Verweigerung der Zusammenarbeit gelte, „ganz egal, wie viele Leute sie [die Blauen] wählen“, antwortete *Merz*, jedes Wort betonend: „Das – ist – so.“

So vermag jeder, auch der eingefleischte NO-Leser, der um die Mitbegründung der rheinischen CDU (†) durch die Urheber dieser Zeitschrift weiß, zu erkennen, daß eine durch demokratische Wahlen legitimierte Mehrheit, und sei es die absolute, nicht zu einem Machtwechsel unter Beteiligung der *Dalit*-Kaste führen wird. Normalität („Wählerauftrag“), wie sie uns Älteren von der Bonner Republik her vertraut ist, gilt als unnormal und Unmoral. Zusammenarbeit müßte nicht gleich Koalition heißen? Auch das sind antiquierte Vorstellungen – wie die Gepflogenheit, daß die stimmenstärkste Fraktion zu Gesprächen einlädt und nicht, wie etwa in Thüringen, der unterlegene Kandidat, der obendrein als wissenschaftlicher und politischer Plagiator noch vor gut zwanzig Jahren von allen Ämtern und Ambitionen hätte zurücktreten müssen. Bei Redaktionsschluß berät man sich bereits mit den Nachfolgeparteien der SED (!) und riskiert in Erfurt lieber eine Verfassungskrise, als einen schwefeligen Alters- und Landtagspräsidenten zuzulassen, wie es die Geschäftsordnung vorsähe. Macht braucht außer sich keinen Grund. Ähnliches spielt sich in Frankreich ab, wo am 5. September Staatspräsident *Macron* im Namen der Demokratie *Michel Barnier*, eine EU-Marionette von den zur Splitterpartei heruntergewirtschafteten „*Républicains*“, zum *Premier ministre* ernannt hat.

Deutschland steht im Begriff, in ein wirtschaftliches und politisches Chaos zu stürzen. Grenzen spielen dabei keine Rolle. „Wer Geld hat, wandert aus, wer kein Geld hat, wandert ein“ (*Hans-Peter Holbach*). Auch „nach Solingen“ will die Bundesregierung „Zuwanderung“ nur ordnen und steuern, nicht begrenzen oder (einstweilen) beenden. Auf die täglichen Messermorde reagiert sie mit Messerverboten. Obwohl linke Logik sie lehren sollte: kein Messer ist illegal.

Den Wahlzettelausfüllern bleibt die Zuschauerrolle beim altbekannten Pingpong: Gespräche ansetzen, Gespräche abbrechen, Maßnahmen ankündigen, Maßnahmen unterlassen.

Dennoch zeigt jeder Blick in die Geschichte, daß *à la longue* nichts so bleibt, wie es ist. Pferde und Reiter werden ausgetauscht, Posten und Stationen aufgegeben. Das Wörtchen „post“ wird eher früher als später auch vor der Postdemokratie stehen. Und dann kommt eine ganz andere und anderslautende Ära, das nicht Vorhergesehene, das Unvorhersehbare, bei dem Gott – wie vor 35 Jahren – seine Hand im Spiel hat.

Wolfgang Hariolf Spindler

Schwerpunktt Themen

Felix Hornstein

Poseidons Freude

Eine Wegweisung des Theognis von Megara

Χαίρων εὖ τελέσειας ὁδὸν μεγάλου διὰ πόντου
Καί σε Ποσειδάων χάρμα φίλοις ἀγάγοι.¹

*Wenn du dich freust, daß du den Weg über das große Meer bestanden hast,
dann soll dich auch Poseidons Freude mit deinen Freunden bewegen.*

Ein Vers mit Salzwasserduft

Dieser Vers des wenig bekannten Dichters *Theognis von Megara* (griech. Θέογνις ὁ Μεγαρεύς) klingt auf den ersten Blick banal: Wenn man eine lange Reise hinter sich hat, dann soll man sich freuen. Wie komme ich überhaupt darauf, ihm nach 2500 Jahren eine Würdigung angedeihen zu lassen nach so vielen Seefahrten seither?

Ein Kriterium für den Rang eines Verses – manchmal freilich auch für die Penetranz eines Ohrwurms – ist, daß er im Gedächtnis haftenbleibt. Auch wenn man ihn selbst zunächst als banal empfindet, irgend etwas ist an ihm, was die Aufmerksamkeit tieferer Seelenschichten erreicht. Das ist ganz offensichtlich hier der Fall, bei diesem Vers, den ich, auch wiederum ganz banal, über mein Griechisch-Lehrbuch kennengelernt habe.

Der Vers riecht nach Salzwasser, er ist angereichert mit Lebenserfahrung, auch ganz buchstäblich. Er ist der Ausdruck eines Mannes, der aus eigenem Erleben wußte, wie es sich anfühlte, wenn man vor über 2500 Jahren mit einem kleinen Holzschiff über die Weiten des Ägäischen Meeres segelte. Das soll ihm erst einmal einer nachmachen! Wir treffen hier unmittelbar auf einen „alten Griechen“, auf keine historische Abstraktion, sondern auf einen real existiert habenden Griechen.

Weg, Ziel, Eisenbahn

Sehen wir uns den Vers etwas genauer an! Χαίρων (chairon) heißt wörtlich „sich freuend“, besser übersetzt: „Wenn man sich freut“. Χαίρε (Chaire) war der alltägliche Gruß der Griechen. Einander begegnend wünschten sie sich einen Grund zur Freude. Denn die Freude ist der Grund des Lebens. Wer sich freut, weiß, warum er lebt. Aber wann freuen wir uns?

Χαίρων εὖ τελέσειας (chairon eu teleseias): Eines der freudigsten Gefühle im Leben ist die Erleichterung. Wir freuen uns, wenn eine Last von uns genommen wird, etwas, das uns bedrückt hat. Hier ist die Rede davon, daß man etwas zu Ende gebracht hat. Aber man hat es nicht nur irgendwie hinter sich gebracht, sondern εὖ (eu), gut. Man hat etwas bestanden, eine Gefahr, eine Not, und dann freut man sich. Doch das Griechische sagt noch mehr: τελέσειας (teleseias). Darin steckt das Wort τέλος (telos): Ziel, Ende. Man ist angekommen, man hat ein Ziel erreicht. Aber auch: man hat eine Sache zur Vollendung gebracht. Es ist die Freude über das Gelingen eines Werks, das man nicht angefangen zurücklassen mußte.

Hier ist es ὁδός (hodos), ein Weg. „Man reist ja nicht, um anzukommen, sondern um zu reisen“, hat *Goethe* gesagt, und das ist auch richtig. Nur, was wäre das für ein Weg, der auf halber Strecke endet, unterhalb des Gipfels, vor dem bergenden Schiff – wie beim Südpolforscher *Robert Scott* –, vor dem rettenden Ufer? Man will doch auch ankommen, sonst wäre der ganze Weg nichts. Und doch ist es ganz falsch, einen Weg nur vom Ende her zu denken. Das wäre zu pragmatisch. Hier gilt: Auch „der Weg ist das Ziel“.

Es gibt eine alte Wallfahrt von Würzburg auf den Kreuzberg in der Rhön. Schon seit 1647 gehen dabei die Pilger 90 km zu Fuß. Als um 1890 die Eisenbahnlinie in das nahegelegene Bischofsheim fertiggestellt wurde, diskutierte man in der Bruderschaft vom Heiligen Kreuz, ob man nicht in Zukunft einfacher, schneller und bequemer mit dem Zug fahren solle. Die Entscheidung für die Fußwallfahrt fiel knapp aus. Der Grund war ein pragmatischer: Die Eisenbahn wäre für die meisten Wallfahrer zu teuer gewesen. Damals war es für die meisten Leute billiger, fünf Tage fern von zu Hause zu sein, als eine 90 km lange Bahnfahrt zu bezahlen. Heute ist das Ziel zweitrangig geworden. Sinn der Wallfahrt ist gerade das Wallen, der Weg der Nachfolge, auf dem die Gebete mit jedem Schritt tiefer in die unteren Herzenskammern einsinken. Und doch würde man auch heute ohne das Ziel nicht wallen. Ohne Ziel kein Weg.

Wenn Äolus löset das Band

Aber was für ein Weg! ὁδὸν μεγάλου διὰ πόντου (hodon megalou dia pontou): ein Weg über die brausende Salzflut, „über das große Meer“. Es ist der ungebahnte, der unbahnbare Weg über das weite Meer.

Denn das Wesen des Meers ist seine scheinbare Grenzenlosigkeit, ist gerade die Weite. Selbst ein kleines Meer wie die Adria, auf der Landkarte leicht überschaubar, ist weit. Fährt man hinaus, dauert es nicht lang, und man sieht das Ufer nicht mehr. Dann ist man irgendwo. Daher die Angst vor dem Meer: Es ist groß, es ist tief, es ist unbegreiflich, es ist unerschöpflich.

Groß war die Angst der Griechen vor dem Meer. Vier Zentimeter, sagten sie, nicht mehr, sei der Tod von dir entfernt, wenn du auf einem Schiff über das Meer segelst. So dick waren die Planken der Schiffe. Mag das Wetter noch so schön sein, „wenn Äolus löset das ängstliche Band“ (*Goethe*), ist's mit der Ruhe vorbei, und der Sturm fährt drein, plötzlich und ohne Warnung. Noch schlimmer fast, wenn er dich warnt. Denn die Ruhe vor dem Sturm bedeutet für den Schiffer Flaute, und

so steht das Schiff still wie das Kaninchen vor der Schlange und wartet auf sein mögliches Ende.

„Ich bin gewillt, mich in die Welt hinauszuwagen/ der Erde Glück, der Erde Weh zu tragen“, erklärt Faust in seiner verzweifelten Suche. „Mit Stürmen mich herumzuschlagen/ und in des Schiffbruchs Knirschen nicht zu zagen“.² Doch was muß das für ein Gefühl sein, wenn das im Wind stampfende Schiff knirscht, welches Entsetzen, wenn der Grund, auf dem du stehst, plötzlich nachgibt, und du in die Tiefe versinkst? Was für eine Urangst! Deshalb noch einmal: welche Erleichterung, wenn du den Weg glücklich beendet hast!

Die Griechen fuhren, wann immer sie konnten, so, daß sie das Ufer gerade noch sehen konnten, um sich im Notfall in seinen Schutz retten zu können.

Was mußte ein Walfänger fühlen, ein junger Bursche, der fern der Heimat irgendwo in der Südsee auf einem kleinen Holzboot den Kampf gegen den mächtigen Leviathan bestehen mußte, und zwar so, daß er das Tier besiegte! *Herman Melville* beschreibt in „Moby-Dick“ das Mißgeschick, wie eine Nebelbank die schwachen Walfängerboote plötzlich verschluckte und diese das Schiff, die „Pequod“, nicht mehr finden konnten, irgendwo draußen in der unermeßlich weiten Südsee. Pip, der kleine schwarze Junge, wurde verrückt, nachdem er tage- und nächtelang mutterseelenallein über die Weite geschwommen war mit der Aussicht, niemals mehr gefunden zu werden, und im Gedanken, vergessen worden zu sein vom Schiff, das ihn sicher längst aufgegeben hatte und achtlos weitergefahren war. Da trieb er plan- und ziellos umher, mit der ebenso schrecklichen wie berechtigten Vermutung, daß nicht einmal die eigenen Leute sich noch um ihn kümmerten.

Das Meer ist der Inbegriff der Unsicherheit und der Kontingenz und des Wissens, daß „auf nicht festem Grund all unser Hoffen steht“ (*Andreas Gryphius*).

Orientierung ex oriente

Was gibt Halt? Ausgerechnet die, wenn nicht transzendente, so doch unerreichbare Welt der Sterne! Diese sind irgendwo „na nebi hlubokém – am tiefen Himmel“, wie es in Rusalkas „Lied an den Mond“ (*Jaroslav Kvapil/Antonín Dvořák*) heißt. Der Mond und die Sterne sind irgendwo, in einer nicht meßbaren Distanz zu uns.³ Der Himmel ist „plan“, er ist flach und tief zugleich, von unmeßbarer Tiefe. Man kann ihm nicht näherkommen. Doch zeigen die Sterne die Richtung. Mit ihrer Hilfe können wir uns orientieren. Und das heißt bekanntlich nichts anderes als sich nach Osten ausrichten, zum Morgenlicht hin, das unsere ganze Hoffnung ist. Deshalb sind so viele Kirchen geostet, nach Osten zu gebaut, und deshalb singt die Kirche das Lied „Ave maris stella – „Meersterne, ich dich grüße“, weil sie in der Gottesmutter Maria den weisenden Stern auf der ungewissen Seefahrt hin zum ewigen Leben sieht.

Halt gibt auch ein Leuchtturm. Er zeigt, daß die Reise eine Richtung hat und daß sie auf ein Ziel geht. Ohne dieses Ziel wären wir verloren, wie weit wir auch reisen würden. Denn ewig trägt uns das unsichere Element nicht.

Paradoxie des Reisens

Warum waren die Menschen bereit, ihr zartes Leben dem unsicheren Element anzuvertrauen? Im Goldenen Zeitalter, so die Griechen, dachte niemand daran, in die Ferne zu reisen, war doch zu Hause alles da und nichts fehlte. Warum also reisen? Warum bleibt der Mensch nicht da, wo er ist?

Weil er nicht bleiben kann, wo er ist. Dabei gibt es hier durchaus genau zwei Gründe für die menschliche Reiselust. Der eine Grund ist der Verlust des Goldenen Zeitalters, die nackte Not. Übers-Meer-Fahren ist ein Notbehelf genauso, wie Segeln ein Notbehelf ist. Wir müssen hinaus, um leben zu können. Doch Reisen ist doch mehr: Was wäre das für ein Leben, das niemals aufs weite Meer hinausgefahren ist? Der Mensch muß hinaus, er muß mitmachen, wenn das Meer ruft, wie das in ein Reh verwandelte Brüderlein hinausmußte, wenn das Hifthorn durch den Wald hallte! Ist nicht das Meer Ausdruck der Sehnsucht nach der Weite, Inbegriff unseres unermeßlichen Begehrens?

In seiner ersten Ode (I,1) stellt uns *Horaz* den Kaufmann vor Augen, der seinen Beruf verflucht, wenn der Nordwind das Schiff packt, und der schwört, niemals wieder auf See hinauszufahren, sollte er noch einmal mit dem Leben davonkommen. Und wenn er an Land ist? „Mox reficit rates quassas indocilis pauperiem pati – sogleich richtet er sein beschädigtes Gefährt wieder her, weil er nicht lernen will, die Armut zu ertragen“. Kaum hat er wieder festen Boden unter den Füßen, richtet er wie Sindbad der Seefahrer (und wie seine Karikatur, die Piraten bei „*Asterix*“) sein Schiff wieder her, um erneut auszufahren. Den Menschen, der von einem Ziel ergriffen ist, hält nichts auf. Das Meer ist Abenteuer, Gefahr und Chance.

Und es ist die frohe Fahrt selbst, die uns zieht, es geht darum, auf den Wellen dahinzugleiten, elegant gerade über die Kämme der Wellen zu segeln und wieder hinab in die Tiefe. Es riecht nach Salzwasser, nach Wind. Man hört die Möwen schreien: „Possunt quia posse videntur“, schreibt *Vergil* über die Boote, die „es schaffen“, beim Rennen leicht wie die Möwen über den Wellenkämmen dahinzufiegen, „weil sie glauben, es zu schaffen“. ⁴ Sie vollbringen das Unmögliche. Der Mensch fährt hinaus, weil er darüber hinaus *muß*, weil ihn die Weite selbst lockt. Aber sie bleibt gefährlich. „Ach, die unselige Taube! / Ging auf Atzung aus/ und schlug am Worfelholz/ die ganze Brust entzwei“, heißt es in einem Fragment des *Aischylos*. Das Meer ist zugleich Symbol der Unermeßlichkeit Gottes. Finden wir ihn? Es geht um alles oder nichts! Noch einmal: Man reist nicht, um anzukommen, sondern um zu reisen. ⁵ Doch reist man um des Zieles willen, das Ziel vor Augen. Anders geht es nicht. Man reist über das weite Meer – das ist das Paradox – um des Landes willen, um der Ufer willen, die hinter ihm auftauchen sollen. Und dann *χάρμα* (charma), Freude! Wenn man sich freut, daß man den Weg gut bestanden hat, soll man sich freuen, dann soll einen die Freude mit den Freunden bewegen.

Poseidonische, nicht irdische Freude

Warum jedoch in aller Welt *poseidonische* Freude, jetzt, nachdem das Meer überwunden ist? Warum dann nicht „gäisiche“, ländliche, irdische Freude? Die Frage führt zu einer grundsätzlicheren Überlegung: *Wann* freut man sich über etwas?

Die erste Antwort wird sein: dann, wenn man es erlebt. Ich freue mich über den guten Braten, während ich ihn esse, ich freue mich über das Glas Wasser, während ich es trinke. Später einmal, wenn ich etwa durch die staubige Wüste wandere, ist es Erinnerung, unerreichbare Erinnerung, nach der ich mich zurücksehne – vergeblich. „Ach könnte ich doch nur jetzt das Glas trinken, das ich damals achtlos ausgeschüttet habe!“ Doch vorbei ist vorbei.

Die poseidonische Freude, also die Freude am Meer, empfanden auch die alten Griechen, während sie über das Meer segelten. Dann gehörten sie dem Wasser, und das Wasser gehörte ihnen. Dann standen sie auf den Planken, hingen sie in den Tauen, und dann strich ihnen der Fahrtwind über das Gesicht. Warum keine Enttäuschung, wenn die Fahrt vorbei ist, wie sie die Kinder bei Karussellfahrten spüren? Weil man das Meer mitnimmt. Draußen, auf hoher See, ist immer die Angst vor dem Ende dabei, die Unsicherheit, wohin die Fahrt geht. Man mag das für den Augenblick vergessen. Aber gerade die Wissenden wissen, daß man den Tag nicht vor dem Abend loben soll. Solange man fährt, spielt, tut, ist die Sache nicht entschieden, ist alles getränkt von tiefer Unsicherheit. Und wenn man sie erkennt, ist sie vorbei.

Wann also freuen wir uns? Geschieht das nur in dem kurzen Augenblick zwischen der greifbar vor Augen liegenden Erfüllung und der Traurigkeit und der enttäuschenden Leere des Erfolgs? Wer kennt es nicht, das Gefühl der Leere und der Aushöhlung, wenn man ein lang ersehntes Ziel erreicht hat?

Bleibt als Glücksmoment der kurze Augenblick, in dem beispielsweise der Eishockeyspieler den Puck im Netz versenkt, wenn der Torwart ausgespielt zur falschen Seite fällt und der Schütze der Scheibe nachschaut, wie sie sich vom Schläger löst. Er ist noch in der Bewegung, erlebt sie als aktiv Handelnder, sieht aber schon den endgültigen Erfolg. Beides ist zugleich da: der erfüllte Moment reiner Gegenwärtigkeit und das Innwerden der abgeschlossenen, vollendeten Handlung. Dann ist er doch vorbei. Wie alles andere auch. Denn alles vergeht.

Theognis spricht davon, daß dich die poseidonische Freude umtreiben soll. *Sie* soll dich bewegen. Er spricht nicht von der Ruhe des Ankommens, sondern von der Vollendung einer Bewegung. Deine Erlebnisse auf dem Meer sollen dich weiter bewegen, jetzt erst richtig. Es soll nicht so sein wie bei *Karl Valentin*, daß du die Fahrt nachher bereust, weil du sie jetzt in der gemütlichen Runde mit den Freunden oder im Traum „kostenlos“ erlebst, du sollst sie erleben im Stolz auf das Geschaffte, in Freude über das Ankommen, doch ohne wirkliche Angst, wirkliche Kälte, wirkliche Plackerei. Du bist da und erlebst alles noch einmal in Freude. Der Mensch ist ein geistiger Wiederkäufer.

Ein für allemal kommen die Erlebnisse in einen großen Bottich, in dem sie umgerührt werden. *Christian Meier* verglich den „Erfahrungsraum“ des Menschen mit

einer Waschmaschine: In der Trommel befinden sich verschiedene Wäschestücke, und die werden jetzt umgewälzt.⁶ Der Abstand zwischen den Erinnerungen ist Teil von ihnen. Man weiß, ob ein Erlebnis früher oder später war, in der Kindheit oder im Erwachsenenalter, aber sie sind gleichzeitig da. So sieht man bei Buntwäsche – und Erinnerungen sind Buntwäsche – einmal das grüne Hemd hinter dem Glas auftauchen und einmal die blaue Hose. Die Erinnerungen sind also nicht tot. Wenn du gut angekommen bist, werden selbst, ja werden *gerade* die Gefahren, die du ausgestanden hast, süß. Von ihnen erzählst du besonders gern, jetzt freilich mit dem leichten Schauer, den man auch beim Ansehen eines Krimis erleben kann und der doch nicht mehr wehtut. Anders verhält es sich mit den Gemeinheiten, die während der Reise vorgefallen sind; aber das ist eine andere Geschichte.

Die Antwort auf die Frage nach dem „Poseidonischen“ ist also: weil man das Meer mitnimmt, weil man es bestanden haben muß.

Mit den Helden bechern

Es kommt noch etwas dazu, und das ist vielleicht das Wichtigste. Die Frage ist ja immer, wo man ankommt: auf fremdem Land, wieder in aller Unsicherheit des Abenteuers, oder bei den Freunden. Du freust dich, weil du in Empfang genommen wirst und etwas erzählen kannst. Du freust dich, weil du nicht allein auf einen fremden Planeten ausgesetzt wirst, auf dem es nur Steine gibt und abstruse Gasnebelmonster wie in manchen *Science-Fiction*-Filmen, sondern eben Menschen, Leute von deiner Art. Vielleicht auch von anderer Art. Womöglich Leute, welche die Reise zusammen mit dir bestanden haben, am besten beides. Nicht irgendwelche Menschen, sondern eben Freunde, Menschen, mit denen du Gefühle, Denken, Erlebnisse teilen kannst und teilen magst, Leute, bei denen du mehr du selbst bist als allein mit dir.

Entgegen alle Pseudo-Romantik sind nicht alle Menschen deine Freunde, sogar die wenigsten, und nicht alle können deine Freunde werden. Freundschaft setzt gemeinschaftliches Erleben von Gleichem voraus, einen gemeinsamen Verständnishorizont, auch gemeinsame Werte. Freunde sind zugleich andere, unaufhebbar andere Menschen, und doch solche, deren Andersartigkeit mich nicht bedroht, sondern bereichert. Weil sie mich verstehen können, und ich sie.

Das Glück, von dem die Griechen träumten, beschrieben sie mit den Worten „auf den Inseln der Seligen mit den Helden bechern“. Der Himmel als ein ewiges Trinkgelage. Dort läßt man beim Wein die Vergangenheit noch einmal – schöner – Wirklichkeit werden.

Viktor Frankl träumte im Elend des Konzentrationslagers nicht etwa davon, seine Geschichte nachträglich auszulöschen, ungeschehen zu machen – nur fort und alles vergessen –, sondern davon, sie anderen Leuten zu erzählen, am besten in einem vollen Hörsaal. Dieses Glück hat er später erleben dürfen. Mir ging es nach dem Tod meiner jungen Frau so, daß ich, wenn ich nach einem anstrengenden Arbeitstag wieder heimkam, manchmal davon träumte, sie würde an der Straßenecke stehen, wäre einfach wieder da, und alles wäre gut. Aber ich träumte nicht davon, alles wäre nie gewesen. Dazu war die Zeit nach ihrem Tod zu erlebnisreich

gewesen. Erschütterung, Tiefe, Begegnungen, ernsthafte Gespräche mit anderen Menschen wie kaum jemals zuvor, so daß ich, so schwer diese Zeit auch war, auf das Bestandene nicht eigentlich verzichten wollte. Es war die bis dahin und bis heute größte Leistung meines Lebens, normal und gerade weitergelebt zu haben. Das wollte ich mir nicht nehmen lassen. Ich wollte ihr davon erzählen, was ich erlebt hatte. Daß ich das nie konnte, gehört wiederum zum Schwersten an diesem Verlust – bis heute.

Theognis spricht davon, wie man das Erlebte in der Festesfreude der Ankunft mit den Freunden feiert. Dadurch bekommt die Fahrt am Ende ihren Sinn. Man erlebt den Sinn.

Ob die Fahrt dann tatsächlich etwas „bringt“ über diesen erlebten Sinn hinaus, ist eine andere Frage. „Hoffnung“, hat *Václav Havel* gesagt, „ist nicht die Überzeugung, daß etwas gut ausgeht, sondern die Gewißheit, daß etwas Sinn hat, egal wie es ausgeht.“

Aber Freude ist mehr als Sinn. Zu den schönsten Überlieferungen der alten Griechen über die Freude am Dasein gehören gerade die Berichte *Homers* von den Feiern der Achäer während des zehnten Jahrs des Trojanischen Krieges, wenn nach einem schweren Kampftag abends die Lagerfeuer brennen, und sie beim Opfermahl sitzen.

Im Fest gehen Menschen über ihre reine Gemeinschaft hinaus. Sie ahnen in diesem Erlebnis das Erlebnis der Theoxenie: „ξυναι γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι,/ ἄθανάτοισ θεοῖσι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις – Es teilten damals nämlich sowohl Speisen als auch Sitze die unsterblichen Götter und die sterblichen Menschen.“⁷

Die größte Freude am Fest ist die Anwesenheit der Götter. Menschen, die feiern, wollen dabei gesehen werden, und zwar absolut. Sie preisen den Schöpfer des Lebens. Sie wollen nicht ungeschehen machen, was war, sondern den bleibenden Sinn finden.

Theognis war, wie gesagt, ein „alter Grieche“, ein Original. Naturgemäß war er kein Christ. Wie auch, Jahrhunderte vor Christus? Aber ist es nicht merkwürdig, wie in dem schlichten Vers dieses antiken Seereisenden die ganze Geschichte von der Seefahrt unseres Lebens auftaucht? Wohin fahren wir? Zu fremden und zu bekannten Orten und Menschen. Aber wie jeder Tag ein kleines Abbild unseres Lebens ist, so ist jede Reise ein Abbild unserer Lebensreise. Jedes Ziel ist ein kleines Bild von Ithaka oder Jerusalem.

So ist die Anwesenheit der Reise im Moment des Ankommens: Sie ist nicht vorbei, sie ist erst da, wenn sie ankommt. Die Erinnerung schmeckt nach Salz. Und wenn man die Kinder bei der Taufe ein wenig Salz schmecken läßt, darf man das als Vorgeschmack ewiger Herrlichkeit deuten.

Anmerkungen

- 1) Vers 691f., op. cit. van Groningen B. A., *Theognis. Le premier livre édité avec un commentaire* (= Verhandelingen der koninklijke nederlandse akademie van wetenschappen, AFD. letterkunde LXXII 1), Amsterdam 1966, 271.
- 2) Goethe, Faust I, Verse 464-467.
- 3) Daß wir die Distanz (wie schon die alten Griechen) ausrechnen können, macht die Sache nicht besser.
- 4) Vergil, Aen. V, 231 – bei den Leichenspielen für Anchises.
- 5) „Ich für meinen Teil, ich reise nicht, um irgendwohin zu fahren, sondern um zu fahren. Ich reise um des Reisens willen. Die große Sache ist, sich zu bewegen (For my part, I travel not to go anywhere, but to go. I travel for travel’s sake. The great affair is to move). Robert Louis Stevenson, *Travels with a Donkey in the Cévennes*, 1879, auch in: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/535/pg535-images.html> [aufgerufen am 9. 9. 2024].
- 6) Reinhart Kosselleck, ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘ – zwei historische Kategorien, in: ders. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1984, 349-375, 356.
- 7) *Fragmenta Hesiodica*, Merkelbach/West, Fragment 1, 6-7. Freie Übersetzung des Verf.

Felix Hornstein unterrichtet Latein, katholische Religionslehre und Geschichte am Gymnasium Tegernsee (Bayern). Die Veröffentlichungen des Preußler-Kenners kreisen um philosophische, theologische und historische Fragen.

Manfred Spieker

Die Würde des Menschen angesichts der Leidensgeschichte der Menschheit

Anmerkungen zur Erklärung „Dignitas infinita“

Um „künftige Geschlechter von der Geißel des Krieges zu befreien, der zweimal zu unseren Lebzeiten unsagbares Leid über die Menschheit gebracht hat“, beschlossen die Vertreter von 50 Nationen am 26. Juni 1945 in San Francisco die Charta der Vereinten Nationen. Darin bekräftigen sie unter anderem ihren „Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit“. Sie wollten eine Weltordnung schaffen, in der Gerechtigkeit und Völkerrecht um der Menschenwürde willen gewahrt werden können. Die am 10. Dezember 1948 von den Vereinten Nationen verabschiedete Allgemeine Erklärung der Menschenrechte stützt sich ebenfalls auf die Menschenwürde. Die Präambel erklärt die „allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnende Würde“ und ihre „gleichen und unveräußerlichen Rechte“ zur „Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt“, und Artikel 1 beginnt mit dem Bekenntnis: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“.

Auch in Deutschland führten die Schrecken der nationalsozialistischen Herrschaft und des Zweiten Weltkrieges zu einer „Entdeckung“ der Menschenwürde. Im Grundgesetz heißt es gleich am Anfang: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“ (Art. 1 Abs. 1 GG). Daraus ergibt sich, so Absatz 2, das Bekenntnis „zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“. Der erste Bundeskanzler, *Konrad Adenauer*, brachte das neue, auf die Menschenwürde gegründete Politikverständnis bereits am 24. März 1946 in einer Rede in der Universität Köln zum Ausdruck: „Die menschliche Person hat eine einzigartige Würde, und der Wert jedes Menschen ist unersetzlich. Aus diesem Satz ergibt sich eine Staats-, Wirtschafts- und Kulturauffassung, die neu ist gegenüber der in Deutschland seit langem üblichen ... Der Staat besitzt kein schrankenloses Recht; seine Macht findet ihre Grenze an der Würde und den unveräußerlichen Rechten der Person“.¹ Sowohl für den nationalen als auch für den globalen Neuanfang nach dem Zweiten Weltkrieg gilt: die Rede von der Menschenwürde ist aus der Leidensgeschichte der Menschheit in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erwachsen.²

I. Was ist Menschenwürde?

Die Menschenwürde ist eine aus sich heraus einsichtige Kennzeichnung des Menschen, die sich zwar auf eine biologische Eigenschaft bezieht, ohne aber eine

solche zu sein.³ Sie kommt dem Menschen zu, weil er Mensch ist. Mensch sein heißt Person sein, und Person sein heißt, so *Robert Spaemann*, ein „Jemand“ und nicht ein „Etwas“ zu sein. Aus einem „Etwas“ kann nie ein „Jemand“ werden. Die Verwendung des Begriffs „Person“ ist deshalb „gleichbedeutend mit einem Akt der Anerkennung bestimmter Verpflichtungen gegen denjenigen, den man so bezeichnet“.⁴ Personalität ist ein Status, der nicht von anderen verliehen wird, sondern jedem natürlicherweise, kraft seiner Existenz, zukommt – nicht aufgrund von Verdienst oder Zuerkennung. Die Würde ist der Existenz eines Menschen immanent. Würde haben bedeutet, ein Rechtssubjekt zu sein. Kein Mensch ist bloß Objekt. „Kein Mensch fängt also – rechtlich betrachtet – bei Null an.“⁵ Die Menschenwürde verlangt von jedem, jeden, der Menschenantlitz trägt, also zur Gattung Mensch gehört beziehungsweise ein „Jemand“ und nicht ein „Etwas“ ist, zu achten, ihn nicht „zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe“ herabzuwürdigen.⁶ Dieses Instrumentalisierungsverbot ist der Kern der verfassungsgerichtlichen Rechtsprechung zur Menschenwürde in den ersten Jahrzehnten der Bundesrepublik. Der Achtungspflicht entspricht eine Unterlassungspflicht, alles zu vermeiden, was Leben, Freiheit und Gleichheit bedroht. Der Unterlassungspflicht wiederum entspricht die Schutz- beziehungsweise Interventionspflicht des Staates, die Würde des Menschen gegen Handlungen zu verteidigen, die Leben, Freiheit und Gleichheit verletzen. Menschenwürde ist nicht teilbar; in keiner Phase seines Lebens existiert der Mensch ohne sie, und sie kommt allen Menschen gleicherweise zu. Die Achtungspflicht erstreckt sich mithin auch auf den Nasziturus. „Wo menschliches Leben existiert“, so das Bundesverfassungsgericht in seinem ersten Urteil zum Abtreibungsstrafrecht von 1975, „kommt ihm Menschenwürde zu; es ist nicht entscheidend, ob der Träger sich dieser Würde bewußt ist und sie selbst zu wahren weiß. Die von Anfang an im menschlichen Sein angelegten potentiellen Fähigkeiten genügen, um die Menschenwürde zu begründen“.⁷ Nicht weniger deutlich äußert sich das Bundesverfassungsgericht in seinem zweiten Urteil zum Abtreibungsstrafrecht 1993: „Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu. Diese Würde des Menschseins liegt auch für das ungeborene Leben im Dasein um seiner selbst willen“.⁸

Die Menschenwürde ist die Beschreibung eines privilegierten Status des Menschen in der Natur. Dieser privilegierte Status kann philosophisch mit dem Begriff „Animal rationale“ (Vernunftwesen) oder theologisch mit dem Begriff „Imago Dei“ (Ebenbild Gottes) umschrieben werden. Sie läßt sich säkular oder religiös begründen. Eine religiöse Begründung ist zwar tiefer, reicher und auch schöner, weil sie den privilegierten Status des Menschen nicht nur mit seiner Herkunft, sondern auch mit seiner transzendenten Zukunft verbindet.⁹ Aber sie ist nicht zwingend, um über Menschenwürde zu reden. Eine säkulare, etwa an *Kant* orientierte Begründung ist keine Begründung, die der religiösen widerspricht oder religiöse Wahrheiten in Frage stellt. Für *Kant* ist allein der Mensch Person, das heißt Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, als solche über allen Preis erhaben und Zweck an sich selbst. Deshalb besitzt er Würde. Sein privilegierter Status ist zugleich eine Verpflichtung. Er hat die Menschenwürde gegen sich selbst und

gegen andere zu achten. Er ist nicht nur *Animal rationale*, sondern auch *Animal morale*.¹⁰

Die Erklärung des vatikanischen Dikasteriums für die Glaubenslehre über die menschliche Würde „*Dignitas infinita*“ vom 2. April 2024 [im folgenden: DI] folgt der Argumentation *Spaemanns*, wenn sie darauf hinweist, „daß die Würde der Person nicht von anderen Menschen auf der Grundlage bestimmter Gaben und Eigenschaften verliehen wird“.¹¹ Ihre Anerkennung könne „in keiner Weise von der Beurteilung der Fähigkeit zu Erkenntnis und zu freiem Handeln einer Person abhängen ... Andernfalls wäre die Würde nicht als solche dem Menschen innewohnend, unabhängig von seiner Konditionierung, und daher einer *bedingungslosen* Achtung würdig“.¹² Im Rahmen der „vierfachen Unterscheidung im Verständnis von Würde“, mit der DI operiert, der ontologischen, der sittlichen, der sozialen und der existentiellen Würde, ist hier die ontologische Würde gemeint, „die der Person als solcher allein durch die Tatsache zukommt, daß sie existiert und von Gott gewollt, geschaffen und geliebt ist. Diese Würde kann niemals ausgelöscht werden und bleibt über alle Umstände hinaus gültig, in denen sich der einzelne befinden kann“.¹³ Die sittliche Würde könne dagegen durch ein „unwürdiges“ Verhalten, durch die Entscheidung des Menschen für das Böse verlorengehen. Mit „sozialer Würde“ bezeichnet DI gesellschaftliche Bedingungen, zum Beispiel extreme Armut, unter denen Menschen zu leben gezwungen sind und die ihnen ein der ontologischen Würde entsprechendes Leben erschweren. Mit „existentieller Würde“ sind existentielle Situationen wie „das Vorhandensein schwerer Krankheiten, gewalttätiger familiärer Verhältnisse, bestimmter pathologischer Abhängigkeiten“ gemeint, die einen Menschen dazu bringen können, sein Leben als „unwürdig“ zu erleben.¹⁴

Als höchstes Moral- und Rechtsprinzip wird die Menschenwürde nach dem Zweiten Weltkrieg zur Basis einer interkulturellen Verständigung über die Grundsätze des menschlichen Zusammenlebens in Gesellschaft, Staat und internationalen Beziehungen. In den Grundgesetz-Kommentaren und in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts gilt sie als „höchster Wert“ und als „tragendes Konstitutionsprinzip der Verfassung“. *Udo di Fabio* bezeichnet sie sogar als „Höchstwert des Weltrechts“.¹⁵ Nahezu ein halbes Jahrhundert ist die unbedingte Geltung der Menschenwürde weitgehender Konsens in Rechtswissenschaft, Rechtsprechung und Politik. Dieser Konsens zerbricht zu Beginn des 21. Jahrhunderts.

II. Irritationen

Anstoß zunächst für Kritik am Begriff der Menschenwürde und dann für höchst widersprüchliche Berufungen auf die Menschenwürde sind biomedizinische Entwicklungen, die in der In-vitro-Fertilisation (IVF) ihren Ausgangspunkt haben. Die Kritik kommt nicht nur aus dem Bereich der Rechtsphilosophie und des Verfassungsrechts, sondern auch aus dem Bereich der Medizin und der Pharma-Industrie. Gilt Menschenwürde für *Norbert Hoerster* als „inhaltsleere Tautologie“, als „Schlagwort ohne jeden deskriptiven Gehalt“, auf das man „gut verzichten“ könne,¹⁶ so für *Erhard Denninger* als „geschichts- und kulturbezogener

Umschreibungsbegriff“ mit religiösem oder zumindest weltanschaulich-philosophischem Hintergrund, der subjektiv und deshalb für verfassungs- oder medizinrechtliche Diskussionen unbrauchbar sei.¹⁷ Für *Matthias Herdegen* ist Menschenwürde im Grundgesetz-Kommentar von *Theodor Maunz* und *Günter Dürig* zwar weiterhin ein Schlüsselbegriff der Verfassung, aber so sehr in zeitgeschichtliche und weltanschauliche Zusammenhänge eingebunden und „entwicklungsoffen“, daß sie mit allen biomedizinischen Entwicklungen kompatibel sei.¹⁸ *Ernst-Wolfgang Böckenförde* hat diese entwicklungs offene Perspektive auf den knappen Nenner gebracht: „Die Würde des Menschen war unantastbar“.¹⁹

Im Mittelpunkt der Kontroversen um die Menschenwürde steht die Frage, ob der Embryo in den Schutzbereich der Menschenwürde einzubeziehen ist. Für *Dürig* lautete die Antwort in den 1950er Jahren ebenso selbstverständlich „Ja“ wie ein halbes Jahrhundert später für *Spaemann*. „Wer von Menschen gezeugt wurde“, so *Dürig*, „nimmt an der Würde des Menschen teil“.²⁰ Für *Spaemann* beginnt das Personsein mit der Zeugung. „Wenn wir die Zugehörigkeit zur Spezies *homo sapiens* und die Abstammung von anderen Mitgliedern dieser Spezies als einziges Kriterium aufgeben, dann wird es zu einer reinen Frage der Macht, welchen Menschen Personenrechte zukommen und welchen nicht. Es gehört zur Würde der Person, daß sie nicht als kooptiertes, sondern als geborenes Mitglied ihren Platz innerhalb der universalen Personengemeinschaft einnimmt“.²¹ Auch dem Nazitaurus kommt deshalb Menschenwürde zu. Er entwickelt sich in einem kontinuierlichen Vorgang „nicht erst zum Menschen, sondern als Mensch“, wie das Bundesverfassungsgericht mehrfach unterstrich.²² Lösten schon die Infragestellungen der Menschenwürde als Höchstwert der Verfassung Irritationen aus, so noch viel mehr die bioethischen Kontroversen, in denen sich gegensätzliche Positionen gleichermaßen auf die Menschenwürde berufen. Dies ist der Fall sowohl bei der Abtreibungsdebatte als auch bei den Debatten um die assistierte Reproduktion, um die Stammzellforschung und um die Präimplantationsdiagnostik (PID).

In der Abtreibungsdebatte berufen sich die Gegner des Abtreibungsverbots nach § 218 StGB auf die Würde der Frau, aus der sie das Selbstbestimmungsrecht ableiten, das für sie die Freiheit einschließe, über den eigenen Körper zu verfügen und eine Schwangerschaft zu beenden. Dieser Argumentation, die schon zu Beginn der Reformen des Abtreibungsstrafrechts Anfang der 1970er Jahre vertreten wurde,²³ folgt auch die von der „Ampel“-Regierung 2023 eingesetzte Kommission zur reproduktiven Selbstbestimmung und Fortpflanzungsmedizin, die im April 2024 ihren Bericht vorlegte: „Das Verlangen der Schwangeren nach einem Schwangerschaftsabbruch ist durch das Allgemeine Persönlichkeitsrecht (Art. 2 Abs 1 i. V. m. Art. 1 Abs. 1 GG) und das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit (Art. 2 Abs. 2, S. 1 GG) geschützt“.²⁴ Die Verteidiger des Abtreibungsverbots berufen sich auf die Menschenwürde des Embryos, aus der sich das Recht auf Leben und die Schutzpflicht des Staates ergeben. Die Abtreibung zu legalisieren, bedeute einen Verstoß gegen „Wert und Würde des Menschen“.²⁵

Alle Debatten um den Embryonenschutz, die Stammzellforschung und die PID knüpfen an die künstliche Befruchtung an. Ist sie ein Verstoß gegen die Würde des Menschen oder Ausdruck der Forschungsfreiheit, die der Menschenwürde

immanent ist? Protagonist der Ansicht, daß die Menschenwürde gerade darin besteht, zu forschen, Neues zu entdecken und die neuen Erkenntnisse auch anzuwenden, mithin der Forschungsfreiheit keine Grenzen zu setzen, ist *Hubert Markl*: Der Mensch sei „gerade dadurch mit Menschenwürde begabt, daß er sich nicht Naturfakten wie dem Zeitpunkt einer Zellkernverschmelzung in seinen verantwortlich zu treffenden Entscheidungen zu unterwerfen hat“.²⁶ Die assistierte Reproduktion ist deshalb für ihn ebenso Ausdruck der Menschenwürde wie die Forschung an embryonalen Stammzellen und die PID.

Die Geburt des ersten im reproduktionsmedizinischen Labor erzeugten Menschen, des Mädchens *Louise Brown* am 25. Juli 1978 in Manchester, eröffnete Menschen, die unfreiwillig kinderlos sind, den Weg zu eigenen Kindern. Das Leben weiterzugeben, gehört zu den existentiellen Bedürfnissen des Menschen und ist somit Ausdruck der Menschenwürde. Zugleich eröffnet der Erfolg der Reproduktionsmedizin und die Entdeckung der DNS des Menschen die Möglichkeit, an Embryonen zu forschen, gentechnische Experimente durchzuführen mit dem Ziel, bestimmte Anlagen des Embryos zu fördern oder auszuschließen, und auch eine Leihmutterchaft zu etablieren. Das Embryonenschutzgesetz von 1990 hatte nicht das Ziel, die assistierte Reproduktion, die in Deutschland 1982 zur ersten Geburt eines im Labor erzeugten Kindes führte, zu verbieten, sondern zu regulieren. Das Gesetz ist aber ein Instrument des Lebensrechts von Embryonen, nicht der Fortpflanzungsfreiheit der Eltern. Es verbietet den Reproduktionsmedizinern deshalb, „mehr Eizellen einer Frau zu befruchten, als ihr innerhalb eines Zyklus übertragen werden sollen“ (§ 1 Abs. 1 Nr. 5), und es verbietet zugleich, „innerhalb eines Zyklus mehr als drei Embryonen auf eine Frau zu übertragen“ (§ 1 Abs. 1 Nr. 3). Mit diesen Verboten soll verhindert werden, daß im Labor Embryonen erzeugt werden, denen noch vor der Implantation das Lebensrecht abgesprochen wird.

Eine mit der Menschenwürde begründete Kritik an der assistierten Reproduktion kommt von den beiden Kirchen. Die menschliche Fortpflanzung ist mehr als ein technisches Verfahren. Sie ist die Frucht einer intimen Beziehung von Vater und Mutter, die Frucht einer geschlechtlichen Vereinigung, in der Mann und Frau viel mehr sind als Rohstofflieferanten. Sie ist ein integraler Bestandteil der menschlichen Sexualität. Sie ist eine gegenseitige Hingabe und Übereignung, die den Leib und die Seele umfaßt. Sie ist eine kommunikative Praxis von Personen unterschiedlichen Geschlechts, nicht ein Machen oder Herstellen. Das Kind ist deshalb mehr als das Produkt einer technischen Vernunft, das ein Reproduktionsmediziner in seinem Labor herstellt.²⁷ Schon 1985 hat die EKD in einer heute weithin vergessenen „Handreichung zur ethischen Urteilsbildung“ auf die wechselseitigen Abhängigkeiten physischer und psychischer Vorgänge in Zeugung, Schwangerschaft und Geburt hingewiesen und vor dem Verlust der leibseelischen Ganzheit des Zeugungsvorganges durch die IVF gewarnt.²⁸ Die katholische Kirche verteidigt in der Instruktion der Glaubenskongregation „*Donum vitae*“ (1987) den ehelichen Liebesakt in seiner leibseelischen Ganzheit als den einzigen legitimen Ort, der der menschlichen Fortpflanzung würdig ist. Die Eheleute hätten das Recht und die Pflicht, „daß der eine nur durch den anderen Vater oder Mutter wird.“²⁹ Mit der Verteidigung der Sexualität und des ehelichen Liebesaktes als einer leibseelischen

Einheit bringen die Kirchen zum Ausdruck, daß es eine Würde der menschlichen Fortpflanzung gibt, die gewiß vielfach mißachtet wird – nicht nur in der künstlichen Befruchtung –, die aber dennoch eine Voraussetzung gelingenden Lebens ist. Die EKD spricht von der „Würde werdenden Lebens“, die katholische Kirche von der „Würde der Fortpflanzung“.³⁰ Die Menschenwürde und die aus ihr abgeleitete Pflicht, den anderen Menschen nicht ausschließlich als Instrument – zur Erfüllung des Kinderwunsches – zu benutzen, gebieten eine Form der Fortpflanzung, in der sich Mann und Frau als Personen begegnen und im biblischen Sinne „erkennen“. Sie gebieten, in Zeugung und Schwangerschaft nicht nur technische Vorgänge, sondern anthropologische Grundbefindlichkeiten zu sehen.³¹

In den Kontroversen um die Forschung an embryonalen Stammzellen argumentieren die Anwälte dieser Forschung wie *Oliver Brüstle* und die Deutsche Forschungsgemeinschaft, die *Markl* folgen, vor allem mit den Verheißungen neuer Behandlungsstrategien für heute noch unheilbare Krankheiten. Grenzenlose Vermehrbarkeit und Pluripotenz machten embryonale Stammzellen „zu einer unerschöpflichen Spenderquelle für die Transplantationsmedizin. Nervenzellen für Parkinson-Patienten, Herzmuskulatur für Infarktoper, insulinbildende Zellen für Diabetiker und blutbildende Zellen für Leukämiekranken sind nur einige der Visionen, die sich an die neue Technologie knüpfen“. Um diese Behandlungsstrategien zu entwickeln, müsse zwischen der ärztlichen Verpflichtung zum Heilen und „überkommenen ethischen Wertvorstellungen“ abgewogen werden.³² Für *Markl* ist die Forschung an embryonalen Stammzellen „nicht Ausdruck der Forschungs-*hybris* verblendeter Wissenschaftler, sondern unverzichtbarer Teil unserer Menschlichkeit und Menschenwürde“. Eine befruchtete Eizelle sei „noch lange kein Mensch“.³⁴ Die Deutsche Forschungsgemeinschaft revidierte am 3. Mai 2001 ihre frühere Ablehnung der Forschung an embryonalen Stammzellen und empfahl deren Zulassung. Dies entspreche „einerseits unserem Verfassungsverständnis und Rechtsempfinden, andererseits aber auch einem Menschenbild ..., das der wissenschaftlichen Forschung an sich wie auch den berechtigten Interessen kranker Menschen gerecht wird“.³⁵

Die Feststellung des Bundesverfassungsgerichts von 1975, daß die von Anfang an im menschlichen Sein angelegten potentiellen Fähigkeiten genühten, um die Menschenwürde zu begründen, wird zu Beginn des 21. Jahrhunderts bestritten. Der Zweck des Bestreitens liegt auf der Hand: Wenn die Menschenwürdegarantie dem Nasziturus nicht zukommt, hat die Forschung an embryonalen Stammzellen freie Bahn. Menschenwürde wird an bestimmte Kriterien gebunden, bei denen unterstellt wird, daß sie der Embryo nicht erfüllt. Für *Volker Gerhardt* und *Wolfgang Kersting* kommt dem Embryo keine Menschenwürde zu, weil er noch „kein Diskurspartner“³⁶ beziehungsweise kein „gleichberechtigter Partner in menschenrechtlich geregelten Gegenseitigkeitsverhältnissen“ sei.³⁷ Für *Julian Nida-Rümelin* kommt ihm die Menschenwürde nicht zu, weil er noch empfindungsunfähig und damit subjektiv nicht verletzbar sei beziehungsweise in seiner Selbstachtung noch nicht beschädigt werden könne.³⁸ Deshalb hätten die therapeutischen Ziele der Stammzellforschung moralisch mehr Gewicht als unsere Schutzpflichten. Das Embryonenschutzgesetz, so *Reinhard Merkel*, verletze die Lebenschancen

schwerkranker Menschen und müsse aufgehoben werden.³⁹ Keine Einwände gegen eine verbrauchende Embryonenforschung hat auch *Daniel Vasellas*, als Präsident des Novartis-Konzerns ein Repräsentant der Pharma-Industrie. Wer könne „schon behaupten, mit Bestimmtheit zu wissen, wann das menschliche Leben beginnt und ob es sich dabei um einen allmählichen oder abrupten Vorgang handelt?“ Entgegen seinem zuvor deklarierten Nichtwissen behauptet er dann doch, daß die Menschwerdung ein allmählicher Vorgang sei und dem Embryo die Würde eines integralen, ausgebildeten Menschen nicht zukomme, weshalb er gegen die verbrauchende Embryonenforschung „keine prinzipiellen Bedenken“ hat. Man müsse vorhandene Risiken gegen die Heilungschancen abwägen und dürfe nicht aus persönlichen Gründen den Fortschritt verhindern.⁴⁰

Demgegenüber sehen Kritiker der Forschung an embryonalen Stammzellen in dieser Forschung einen „Verstoß gegen die Menschenwürde, die es verbietet, Menschen ausschließlich als Mittel den Zwecken anderer Menschen zu unterwerfen“.⁴¹ Weder die Nidation noch die Geburt noch sonstige Zäsuren sind mit einer genetischen Nachbesserung verbunden. Deshalb ist „die natürliche Finalität der befruchteten menschlichen Eizelle ... eine Vorgegebenheit des Rechts. Deshalb steht der Embryo unter dem Schutz der Menschenwürdegarantie“.⁴² Diese Einwände gelten auch für die Debatte um die PID, die am 7. Juli 2011 vom Bundestag legalisiert wurde, nachdem der Bundesgerichtshof am 6. Juli 2010 erklärt hatte, sie verstoße nicht gegen das Embryonenschutzgesetz.⁴³ Die Befürworter der PID argumentieren mit der Angst und dem Leid von Hochrisikopaaren, die aufgrund ihrer genetischen Anlagen mit dem Risiko belastet sind, eine Erbkrankheit auf ihr Kind zu übertragen, und hoffen, mit dieser Diagnostik gesunden Kindern das Leben schenken zu können.

Die Gegner der PID weisen auf den Selektionsaspekt hin, der das Verdinglichungsverbot mißachte, das für jeden Menschen und in allen Phasen seiner Existenz gilt, mithin auch in der frühesten Phase. Alles, was mit einem Menschen in dieser frühesten Phase seiner Existenz im Labor oder in der Gebärmutter getan werde, müsse deshalb „nicht nur im Interesse der Eltern, sondern vor allem in seinem eigenen Interesse liegen. Der menschliche Embryo ist bereits ‚Selbstzweck‘, propter seipsum existens, um seiner selbst willen existierend, wie Thomas von Aquin sagt und worin Kant mit ihm einig ist“.⁴⁴ Aus dem Verdinglichungsverbot ergibt sich die Verfassungswidrigkeit der PID. In der diagnostischen Selektion liegt eine Instrumentalisierung des menschlichen Embryos vor, die ihn nicht mehr als Subjekt, sondern ausschließlich als Objekt behandelt. Dies gilt nicht nur bei der Erzeugung von sogenannten Rettungsgeschwistern, die unter einer Vielzahl von Embryonen nach bestimmten genetischen Merkmalen als passende Zell-, Knochenmarks- oder Blutspender ausgewählt werden,⁴⁵ sondern bei jedem Embryo, der nach einer PID selektiert wird. Die PID verletzt deshalb, so die Enquete-Kommission Recht und Ethik der modernen Medizin des 14. Deutschen Bundestages 2002 mit 16 zu 3 Stimmen, „die Menschenwürde gemäß Art. 1 Abs. 1 und das Recht auf Leben gemäß Art. 2 Abs. 2 Satz1 GG“.⁴⁶ Dem stimmen zahlreiche Medizinrechtler und Verfassungsrechtler, aber auch Philosophen und Theologen zu.⁴⁷ Die Pflicht, jede Instrumentalisierung des Embryos zu unterlassen, wiegt schwerer

als die Pflicht, zur Realisierung an sich wünschenswerter Ziele wie der Erfüllung eines Kinderwunsches oder eines Informationsanspruches der Eltern oder der Vermeidung schwerer Erkrankungen oder Behinderungen beizutragen. Den negativen Unterlassungspflichten beziehungsweise Rechtspflichten kommt im Konfliktfall der Vorrang vor den positiven Handlungspflichten beziehungsweise den Tugendpflichten zu.⁴⁸ Auch der damalige Bundespräsident *Johannes Rau* nahm dazu Stellung: „Noch so verständliche Wünsche und Sehnsüchte sind keine Rechte. Es gibt kein Recht auf Kinder. Aber es gibt sehr wohl ein Recht der Kinder auf liebende Eltern – und vor allem das Recht darauf, um ihrer selbst willen auf die Welt zu kommen und geliebt zu werden“.⁴⁹

Die widersprüchliche Berufung auf die Menschenwürde in den bioethischen Debatten ist Gegenstand einer eindrucksvollen Dissertation von *Theresia Theuke*, die diese Debatten jedoch nicht in einer ethischen Perspektive im Hinblick auf die Berechtigung dieser Berufung, sondern als Historikerin im Hinblick auf den „Wandel des Menschenwürdebegriffs“ untersucht.⁵⁰ Die Tatsache, daß die Berufung auf die Menschenwürde in diesen Debatten auf beiden Seiten des jeweiligen Konfliktes vorkommt, läßt *Theuke* zu dem Schluß kommen, daß die Menschenwürde ein dynamisches Konzept sei, das sich in einem stetigen Aushandlungsprozeß befinde, und daß deshalb allgemeinverbindliche Antworten auf die drängenden Fragen der jeweiligen Debatte von einem Rekurs auf die Menschenwürde nicht zu erwarten seien. Die Menschenwürde befinde sich in einem ständigen Wandlungsprozeß. Sie bleibe eine Norm voller Widersprüche. *Theuke* versteht ihre Arbeit als Beitrag zur Entmythologisierung und Pluralisierung des Menschenwürdediskurses.⁵¹ Die Historikerin mag sich mit diesem Ergebnis zufriedengeben. Der Sozialethiker kann dies nicht. Wenn sich Vertreter konträrer Positionen zur Begründung ihrer Position auf den gleichen Wert oder die gleiche Norm berufen, kann er der Frage, wer sich zu Recht und wer sich zu Unrecht auf diesen Wert oder diese Norm beruft, nicht ausweichen. Er hat zu fragen, warum sich die einen mit Recht auf die Menschenwürde berufen und die anderen nicht. Wer einen Embryo durch Abtreibung tötet, in der assistierten Reproduktion als überzählig verwirft oder kryokonserviert, wer ihn um der Stammzellen willen zerstört oder nach einer PID verwirft, kann sich nicht auf die Menschenwürde berufen, solange zur Menschenwürde das Verbot gehört, Menschen zu instrumentalisieren beziehungsweise Unschuldige zu töten.⁵² *Theuke* zitiert selbst *Christian Starck*, der in der Embryonenschutzdebatte 1986 geschrieben hat, daß sich immer neue Möglichkeiten auftun, die Menschenwürde zu bedrohen, weshalb immer neue Grenzen gezogen werden müßten, „ohne daß sich der Begriff der Menschenwürde wandelt“. In seinen Spuren wäre zu klären, wer sich in der Abtreibungs-, der Embryonenschutz-, der Stammzell- und der PID-Debatte jeweils zu Recht auf die Menschenwürde berufen kann und wer nicht. Die Erklärung des Dikasteriums für die Glaubenslehre DI ist mit der Erörterung von Verstößen gegen die Menschenwürde in Kapitel 4 eine Hilfe in diesem Klärungsprozeß.

III. „Dignitas infinita“ und die Verstöße gegen die Menschenwürde

DI beendet die Reflexionen über die Menschenwürde mit der Erörterung von 13 „schweren Verstößen gegen die Menschenwürde“. In pädagogischer Hinsicht ist dies gewiß ein kluges Vorgehen, sind derartige Verstöße doch leichter einsichtig zu machen als philosophische, theologische oder sozialetische Reflexionen über das, was Menschenwürde ist. Diese Beispiele für Verstöße gegen die Menschenwürde sind allerdings von unterschiedlichem Gewicht und nicht konsistent. Sie lassen sich in drei Gruppen einteilen: erstens Verstöße, die der uralten Versuchung des Menschen entspringen, „sich selbst zu Gott zu machen“⁵³, und die geeignet sind, eine neue Leidensgeschichte der Menschheit im 21. Jahrhundert einzuleiten; zweitens Verstöße, die so alt sind wie die Menschheit, und schließlich drittens Verstöße, die Probleme gesellschaftlicher und politischer Ordnung betreffen, bei denen unterschiedliche Ansichten legitim und Klugheitsurteile gefragt sind, weshalb durchaus bezweifelt werden kann, ob es sich überhaupt um Verstöße gegen die Menschenwürde handelt.

Die Verstöße gegen die Menschenwürde, die der ersten Gruppe angehören, knüpfen an der *Gender*-Theorie an. Diese Theorie beruht auf der Illusion, der Mensch mache sich selbst. Er sei in der Lage, sich seine sexuelle Identität selbst zu geben. Sie leugnet „den größtmöglichen Unterschied zwischen Lebewesen ...: den der Geschlechter“⁵⁴, und „höhlt die anthropologische Grundlage der Familie aus“. Dieser Theorie hält DI entgegen: Nur wenn jede Person die Geschlechterdifferenz „erkennen und akzeptieren kann, wird sie fähig, sich selbst, ihre Würde und ihre Identität voll zu entdecken“.⁵⁵ Zur Würde der Person gehört die „Würde des Leibes“, der eine Voraussetzung dafür ist, daß Mann und Frau eine Liebesbeziehung eingehen können, die „fähig ist, andere Personen zu zeugen“. Deshalb berge „jeder geschlechtsverändernde Eingriff ... die Gefahr, die einzigartige Würde zu bedrohen, die ein Mensch vom Moment der Empfängnis an besitzt“.⁵⁶

Der Illusion, der Mensch mache sich selbst, entspricht der Anspruch, über das menschliche Leben am Anfang und am Ende des Lebens verfügen zu können und neue Menschenrechte zu propagieren wie ein Recht auf Abtreibung und ein Recht auf Euthanasie und Suizidbeihilfe. „Die Billigung der Abtreibung in Gesinnung, Gewohnheit und selbst im Gesetz ist ein beredtes Zeichen für eine sehr gefährliche Krise des sittlichen Bewußtseins, das immer weniger imstande ist, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, selbst dann, wenn das Grundrecht auf Leben auf dem Spiel steht ... Abtreibung ist, wie auch immer sie vorgenommen werden mag, die beabsichtigte und direkte Tötung eines menschlichen Geschöpfes in dem zwischen Empfängnis und Geburt liegenden Anfangsstadium seiner Existenz“. Ungeborene Kinder sind deshalb „die Schutzlosesten und Unschuldigsten von allen, denen man heute die Menschenwürde absprechen will“.⁵⁷

Einen besonderen Fall der Verletzung der Menschenwürde sieht DI in der Euthanasie und der Suizidbeihilfe. Seine Besonderheit bestehe darin, „daß ein falscher Begriff von Menschenwürde verwendet wird, um ihn gegen das Leben selbst zu wenden ... So werden Gesetze, die die Möglichkeit der Sterbehilfe oder des assistierten Suizids anerkennen, manchmal als ‚Gesetze zum würdevollen Sterben‘

(death with dignity acts) bezeichnet. Es herrscht die weitverbreitete Ansicht, daß Sterbehilfe oder Beihilfe zum Suizid mit der Achtung der Würde des Menschen vereinbar seien.⁵⁸ Demgegenüber unterstreicht DI, daß die Würde des Kranken niemals verlorengehen kann. Diese Würde verlange aber auch bei der medizinischen Behandlung der Kranken, „jeden therapeutischen Übereifer oder unverhältnismäßige Maßnahmen zu vermeiden“. Einem Suizidenten zu helfen, sich das Leben zu nehmen, bleibe jedoch „ein objektiver Verstoß gegen die Würde der Person, die darum bittet, selbst wenn dies die Erfüllung ihres Wunsches ist“.⁵⁹

Einen doppelten Verstoß gegen die Menschenwürde sieht DI in der Leihmutter-schaft. Sie verletze „die Würde der Frau und des Kindes“. Sie mache das Kind zu einem „Vertragsgegenstand“ und die Frau zu einem „Instrument für etwas anderes“. Sie verletze „in erster Linie die Würde des Kindes“, das ein „Recht auf eine vollständig menschliche und nicht künstlich herbeigeführte Herkunft“ hat. Die Würde der menschlichen Person schließe auch „die Anerkennung der Würde der ehelichen Vereinigung und der menschlichen Fortpflanzung“ ein. Deshalb könne der legitime Wunsch, ein Kind zu bekommen, „nicht in ein Recht auf ein Kind umgewandelt werden“.⁶⁰ Die Würde der ehelichen Vereinigung und der menschlichen Fortpflanzung wird aber nicht erst durch die Leihmutter-schaft, sondern bereits durch die künstliche Befruchtung verletzt, wie die (frühere) Glaubens-kongregation in der erwähnten Instruktion „Donum vitae“ dargelegt hat.⁶¹ DI erwähnt diese Instruktion zwar in der Fußnote 93, versäumt aber, auf deren Botschaft einzugehen, daß die assistierte Reproduktion selbst schon gegen die Menschenwürde verstößt.

Unter den Verstößen der zweiten Gruppe nennt DI den Menschenhandel, der sich in Sklavenarbeit und Prostitution niederschlägt und sowohl die Würde des Opfers verletzt als auch die Würde dessen, der ihn ausübt.⁶² Auch im sexuellen Mißbrauch, in der Gewalt gegen Frauen und in der Polygamie, sieht DI eine Verletzung der Menschenwürde. Die Polygamie stehe im Widerspruch zur gleichen Würde von Männern und Frauen und zur „ehelichen Liebe, die einzig und ausschließlich ist“.⁶³ Hier könnte eingewandt werden, daß auch Abtreibung, Suizid-beihilfe und Euthanasie so alt sind wie die Menschheit, mithin nicht an der *Gender*-Theorie anknüpfen. Gewiß, sie sind keine modernen Handlungsweisen wie etwa die Leihmutter-schaft, aber sie galten immer als Tötungsdelikte, die mehr oder weniger streng sanktioniert wurden, und nie als Menschenrechte. Daß Abtreibung und Suizidbeihilfe/Euthanasie als individuelle Rechte aus der Würde des Menschen abgeleitet werden, ist ein modernes Phänomen, das den prometheischen Anspruch spiegelt, sein zu wollen wie Gott.⁶⁴

Verstöße der dritten Gruppe sieht DI in der Armut, in der Migration und im Krieg. Bereits in der Überschrift der Kapitel bedient sich der Text einer emotionalen, den Blick lenkenden Sprache. Er spricht vom „Drama der Armut“ und vom „Leiden der Migranten“. Er wechselt von der Ebene der ontologischen Würde auf die Ebene der sozialen Würde, ohne dies deutlich zu machen. Er fordert Widerspruch aus der Perspektive der Sozialethik heraus, wenn er meint, „in einem Land oder in einer Familie mit weniger Entwicklungsmöglichkeiten geboren“ zu werden, stehe im Widerspruch zur Würde der betreffenden Personen, die doch „genau dieselbe“

sei wie die Würde derjenigen, „die in einer reichen Familie oder in einem reichen Land geboren sind“.⁶⁵ Ungleichheit ist noch kein Verstoß gegen die Menschenwürde. Wie „das Leiden nicht dazu führt, daß der kranke Mensch die ihm innewohnende und unveräußerliche Würde verliert“,⁶⁶ so führt auch das Geborensein in einer armen Familie oder in einem armen Land nicht zum Verlust der Menschenwürde. Auch das unternehmerische Bestreben, Arbeitskosten zu reduzieren, das in DI zu einer der „Herrschaft des Geldes“ geschuldeten „Versessenheit“ mutiert,⁶⁷ ist noch kein Verstoß gegen die Würde des Menschen.

Nicht weniger problematisch sind die Aussagen zur Migration. DI ist der Ansicht, die Menschenwürde gebiete den Zielländern, Migranten „willkommen zu heißen“.⁶⁸ Doch würden sie „als nicht würdig genug angesehen, um wie jeder andere am sozialen Leben teilzunehmen“. Als Beleg begnügt sich der Text mit einem Verweis auf die Enzyklika „Fratelli Tutti“ von Papst *Franziskus* (2020). Er macht keinen Unterschied zwischen legaler und illegaler Migration. Er ignoriert die im Kompendium der Soziallehre der Kirche unterstrichene Pflicht, die Migration „nach Kriterien der Billigkeit und des Gleichgewichts“ zu regulieren, mithin die Grenzen zu kontrollieren.⁶⁹

Problematisch sind schließlich auch die Reflexionen über den Krieg. Während in der Einleitung zu den Verstößen gegen die Menschenwürde noch mit dem Konzilstext „Gaudium et spes“ neben Abtreibung, Euthanasie und Selbstmord „jede Art von Mord und Völkermord“ als Verstoß gegen die Menschenwürde verurteilt wird,⁷⁰ verzichtet das Kapitel über den Krieg auf jede Unterscheidung zwischen Angriffs- und Verteidigungskrieg. Es bekräftigt zwar „das unveräußerliche Recht auf Selbstverteidigung und die Verantwortung, diejenigen zu schützen, deren Existenz bedroht ist“, verurteilt dann aber doch unterschiedslos jeden Krieg. „Alle Kriege sind allein aufgrund der Tatsache, daß sie der Menschenwürde widersprechen, Konflikte, die die Probleme nicht lösen, sondern sie vergrößern“.⁷¹ Hier dreht sich die Argumentation im Kreis: Kriege sind ein Verstoß gegen die Menschenwürde, weil sie der Menschenwürde widersprechen. DI äußert Zweifel an der Lehre vom gerechten Krieg und beruft sich wiederum nur auf die Enzyklika „Fratelli Tutti“ und eine Rede von Papst *Franziskus* vor dem Sicherheitsrat der Vereinten Nationen. Es sei „heute sehr schwierig, sich auf die in vergangenen Jahrhunderten gereiften rationalen Kriterien zu stützen, um von einem eventuell ‚gerechten Krieg‘ zu sprechen“; wir müßten „die Logik der Rechtmäßigkeit des Krieges hinter uns lassen“.⁷² Selbst wenn DI die in „Fratelli Tutti“ genannten Gründe für den Zweifel an der Lehre vom gerechten Krieg nicht unvollständig, sondern vollständig zitierte, wären die Zweifel nicht überzeugender.

In „Fratelli Tutti“ schreibt *Franziskus* zum einen, in den letzten Jahrzehnten sei in allen Kriegen behauptet worden, sie seien gerecht. Zum anderen nennt er die Zerstörungskraft nuklearer, chemischer und biologischer Waffen, die es schwierig machten, sich auf die Lehre vom gerechten Krieg zu berufen.⁷³ Wenn es in der Geschichte immer wieder vorkommt, daß ein Aggressor diese Lehre mißbraucht, so spricht das so wenig gegen die Tauglichkeit dieser Lehre, wie die Verwendung des Begriffs „Demokratie“ durch die sozialistischen „Volksdemokratien“ Nordkoreas oder der DDR gegen die Demokratie sprach. Es bleibt die Aufgabe des

kompetenten Beobachters, die Gründe darzulegen, weshalb die Verwendung des Begriffs „Demokratie“ oder der Lehre vom gerechten Krieg in diesen Fällen nicht berechtigt ist. Auch die Zerstörungskraft nuklearer, chemischer und biologischer Waffen ist noch kein Grund, sich von der Lehre vom gerechten Krieg zu distanzieren. Sinn dieser Lehre ist es, Kriege zu verhindern und sie da, wo sie nicht zu verhindern sind, zu begrenzen, mithin zu verhindern, daß aus der legitimen Verteidigung ein Angriffskrieg wird. Das Zweite Vatikanische Konzil vermied eine Ächtung der Nuklearwaffen. Es forderte zwar dazu auf, die Frage des Krieges angesichts „der Fortentwicklung wissenschaftlicher Waffen ... mit einer ganz neuen inneren Einstellung zu prüfen“. Es knüpfte seine Verurteilung des totalen Krieges aber nicht an die Zerstörungskraft moderner Rüstung, die es auch bei der Arbeit an „Gaudium et spes“ schon gab, sondern an die Intention der Kriegführenden. „Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abzielt, ist ein Verbrechen gegen Gott und den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist“. Solche Kriegshandlungen sind nicht nur mit ABC-Waffen, sondern auch mit konventionellen Waffen möglich. DI ignoriert mit den Zweifeln an der Lehre vom gerechten Krieg sowohl den Konziltext als auch den Katechismus der katholischen Kirche.⁷⁴ „Gaudium et spes“ spricht von der sittlich erlaubten Verteidigung mit militärischen Mitteln,⁷⁵ der Katechismus von der Lehre vom gerechten Krieg.⁷⁶ Die militärische Verteidigung Polens gegen die Wehrmacht des nationalsozialistisch regierten Deutschen Reiches war ebenso ein gerechter Krieg wie die Verteidigung der Ukraine gegen den Angriff der Russischen Föderation.

IV. „Dignitas infinita“ – eine prophetische Botschaft

DI geht davon aus, daß alle biomedizinischen Entwicklungen, die der Versuchung des Menschen entspringen, sein zu wollen wie Gott, in eine eugenische Gesellschaft und damit in eine neue Etappe der Leidensgeschichte der Menschheit führen, eine Etappe, die durch die Besinnung auf die Menschenwürde aufgehalten werden soll. Die prophetische Botschaft von DI liegt darin zu zeigen, daß die biomedizinischen Entwicklungen von der Leugnung des Geschlechts bis zum Anspruch, Herr zu sein über Leben und Tod, der Menschenwürde widersprechen, daß sie Zerstörung und Leid verursachen und daß die Verständigung über die Menschenwürde zur Korrektur dieser Entwicklungen zwingt. Die prophetische Dimension von DI wird allerdings durch den Text selbst geschwächt – aufgrund der Erörterung von zweifelhaften Verstößen gegen die Menschenwürde bei den Themen Armut, Migration und Krieg, einer Erörterung, die zentrale Aussagen der Soziallehre der Kirche ignoriert.⁷⁷ Diese Aussagen zwingen, wie gezeigt, zur Ergänzung oder – besser – zur Korrektur der einen oder anderen Behauptung von DI im Hinblick auf Armut, Migration und Krieg. Sie verdrängen aber nicht die prophetische Botschaft.

Anmerkungen

1) Konrad Adenauer, Reden 1917-1967, hrsg. von Hans-Peter Schwarz, Stuttgart 1975, 86f.

- 2) Johannes Reiter, Menschenwürde als Maßstab, Aus Politik und Zeitgeschichte, B 23-24, 2004, 8.
- 3) Otfried Höffe, Menschenwürde als ethisches Prinzip, in: ders./Ludger Honnefelder/Josef Isensee/Paul Kirchhof, Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht, Köln 2002, 114f.
- 4) Robert Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart 1996, 26.
- 5) Christian Hillgruber, Selbstbestimmung und Fremdbestimmung. Zu den tatbestandlichen Grenzen grundrechtlicher Freiheit, in: Otto Depenheuer [u. a.] (Hrsg.), Staat im Wort, FS Josef Isensee, Heidelberg 2007, 566; Ernst-Wolfgang Böckenförde, Menschenwürde als normatives Prinzip, Die Grundrechte in der bioethischen Debatte, in: Juristenzeitung 58 (2003), 810.
- 6) Günter Dürig, Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, Archiv des öffentlichen Rechts, 81 (1956), 127.
- 7) BVerfGE 39, 1ff. (41).
- 8) BVerfGE 88, 203 (252).
- 9) Katechismus der Katholischen Kirche 1700-1876.
- 10) Immanuel Kant, Metaphysik der Sitten, Tugendlehre § 11, A93.
- 11) Dikasterium für die Glaubenslehre, DI 15. Hervorhebungen im dt. Originaltext werden wegen ihrer Häufigkeit im folgenden vernachlässigt, ebenso die neue Rechtschreibung.
- 12) DI 24. Komma fehlt im dt. Originaltext.
- 13) DI 7.
- 14) DI 8.
- 15) Udo di Fabio, Grundrechte als Werteordnung, in: Juristenzeitung, 59 (2004), 5.
- 16) Norbert Hoerster, Ethik des Embryonenschutzes, Stuttgart 2002, 20ff.
- 17) Erhard Denninger, Embryo und Grundgesetz. Schutz des Lebens und der Menschenwürde vor Nidation und Geburt, Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft 2003, 203.
- 18) Matthias Herdegen in: Maunz/Dürig, Kommentar zum Grundgesetz, Art. 1, Abs. 1, Rn. 30 und 79-109.
- 19) Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Würde des Menschen war unantastbar, FAZ vom 6. 9. 2003.
- 20) Günter Dürig, Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, in: Archiv des öffentlichen Rechts, 1956, Heft 81, 126.
- 21) Robert Spaemann, Wann beginnt der Mensch Person zu sein?, in: Manfred Spieker (Hrsg.), Biopolitik. Probleme des Lebensschutzes in der Demokratie, Paderborn 2009, 43f.
- 22) Zur Entscheidung 1993 in: BVerfGE 88 203ff. (252), zur Entscheidung 1975 in: BVerfGE 39, 1 f. (37).
- 23) Reformvorschlag der Humanistischen Union, in: Ingo von Münch (Hrsg.), Abtreibung – Reform des § 218, Berlin 1972, 71.
- 24) Bericht der Kommission zur reproduktiven Selbstbestimmung und Fortpflanzungsmedizin, 2024, 211.
- 25) Pastorales Wort der deutschen Bischöfe zur Novellierung des § 218 StGB vom 7. Mai 1976, in: Die Deutschen Bischöfe 7, 2.

- 26) Hubert Markl, *Schöner neuer Mensch?* München 2002, 49. Markl war von 1986 bis 1991 Präsident der DFG und von 1996 bis 2002 Präsident des Max-Planck-Instituts.
- 27) Vgl. Manfred Spieker, *Menschenwürdige Sexualität. Eine Relecture der Enzyklika „Humanae Vitae“*, Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 40 (2011), 561ff. und ders., *Kinderwunsch und Reproduktionsfreiheit. Was sagen Medizin, Sozialethik und Kirchen?* Zeitschrift für Lebensrecht, 31 (2022), 439ff.
- 28) *Von der Würde werdenden Lebens. Extrakorporale Befruchtung, Fremdschwangerschaft und genetische Beratung. Eine Handreichung der EKD zur ethischen Urteilsbildung*, Hannover 1985, Ziffer 2.7.
- 29) *Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung „Donum vitae“* vom 10. 3. 1987, II. 1 und II. 4. Vgl. auch Katechismus der katholischen Kirche 2376 und 2377.
- 30) Die beiden Kirchen unterscheiden sich nicht in der Kritik der künstlichen Befruchtung. Sie unterscheiden sich jedoch im Grad der Ablehnung. Die EKD rät zu „genereller Zurückhaltung“, die katholische Kirche lehnt sie als „in sich unerlaubt“ ab. Vgl. *Donum Vitae* II. 5.
- 31) Vgl. auch Robert Spaemann, *Kommentar zu „Donum Vitae“*, in: *Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin*, Freiburg 1987, 91f.; Stephan E. Müller, *Vom Ursprung des Kindes. Frucht einer Schenkung oder Ergebnis eines technischen Eingriffs? Bewertung der In-Vitro-Fertilisation aus ethisch-theologischer Sicht*, in: ders. [u. a.] (Hrsg.), *Unerfüllter Kinderwunsch. Assistierte Fortpflanzung im Blickfeld von Medizin und Ethik*, Berlin 2008, 61ff.
- 32) Oliver Brüstle, *Gute Nacht Deutschland? Der Patient ist das Maß aller Dinge. Plädoyer für das Klonen*, FAZ vom 18. 8. 2000.
- 33) Hubert Markl, a.a.O., 54.
- 34) Ebd., 44.
- 35) DFG, *Empfehlungen zur Forschung mit menschlichen Stammzellen* vom 3. 5. 2001, Ziffer 8 und 14, FAZ vom 11. 5. 2001.
- 36) Volker Gerhardt, *Der Embryo ist kein Diskurspartner*, Interview, DIE WELT vom 5. 7. 2001.
- 37) Wolfgang Kersting, *Hantiert, wenn es euch frei macht*, FAZ vom 17. 3. 2001.
- 38) Julian Nida-Rümelin, *Wo die Menschenwürde beginnt*, Der Tagesspiegel vom 3. 1. 2001.
- 39) Reinhard Merkel, *Die Abtreibungsfalle*, DIE ZEIT vom 13. 6. 2001; ders., *Rechte für Embryonen? Die Menschenwürde läßt sich nicht allein auf die biologische Zugehörigkeit zur Menschheit gründen*, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Biopolitik. Die Positionen*, Frankfurt a. M. 2001, 64.
- 40) Daniel Vasella, *Ethos des Heilens contra Würde des Menschen? Ein Diskussionsbeitrag zur Forschung an embryonalen Stammzellen*, in: *Neue Züricher Zeitung* vom 9./10. 2. 2002.
- 41) Robert Spaemann, *Gezeugt, nicht gemacht. Die verbrauchende Embryonenforschung ist ein Anschlag auf die Menschenwürde*, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Biopolitik. Die Positionen*, Frankfurt a. M. 2001, 45.
- 42) Christian Starck, *Hört auf, unser Grundgesetz zerreden zu wollen*, FAZ vom 30. 5. 2001; ders., *Verfassungsrechtliche Grenzen der Biowissenschaft und Fortpflanzungsmedizin*, *Juristenzeitung*, 57 (2002), 1065 ff., und ders., *Menschenwürde von Anfang an: Der Embryo ist ein Wer, kein Was*, DIE WELT vom 1. 11. 2003.

- 43) BGH 5 StR 386/09 vom 6. 7. 2010, Zeitschrift für Lebensrecht 19. (2010), 87ff.
- 44) Robert Spaemann, Interview zur Stellungnahme der Leopoldina zur PID „Es wird verschleiert, daß es um Selektion geht“, Die Tagespost vom 29. 1. 2011.
- 45) Mareike Klekamp, Lücken im Lebensschutz. Humane Vorkernstadien und Präimplantationsdiagnostik aus der Sicht der Christlichen Gesellschaftslehre, Paderborn 2008, 83ff.
- 46) Enquete-Kommission Recht und Ethik der modernen Medizin, Schlußbericht, Berlin 2002, 241.
- 47) Vgl. Adolf Laufs, Soll eine PID eingesetzt werden dürfen? In: Juristen-Vereinigung Lebensrecht (JVL), Schriftenreihe 17, Köln 2000, 83ff.; ders., Stammzellen und Embryonenschutz. Kirche und Gesellschaft 365, Köln 2009. Ralf Röger, Verfassungsrechtliche Grenzen der PID, in: JVL, a.a.O., 55ff.; Rainer Beckmann, Rechtsfragen der PID, Medizinrecht, 2001, 169 ff., und Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Dasein um seiner selbst willen“. Die Anerkennung der Würde des Menschen, wie sie das Grundgesetz ausspricht, ist auch auf die ersten Anfänge des Lebens zu erstrecken, Deutsches Ärzteblatt, 100. Jg. (2003), A 1246ff.; Winfried Härle, Gefährliche Schritte. Warum man auf die Legalisierung der PID verzichten sollte, Zeitschrift für Lebensrecht, 5 (2004), 12ff.; Manfred Spieker, Christian Hillgruber und Klaus Ferdinand Gärditz, Die Würde des Embryos. Ethische und rechtliche Probleme der Präimplantationsdiagnostik und der embryonalen Stammzellforschung, Paderborn 2012.
- 48) Eberhard Schockenhoff, Einspruch im Namen der Menschenwürde. PID und therapeutisches Klonen instrumentalisieren das menschliche Leben für fremde Zwecke, FAZ vom 23. 4. 2001; vgl. auch Robert Spaemann, Die schlechte Lehre vom guten Zweck, FAZ vom 23. 10. 1999, und Otfried Höffe, Rechtspflichten vor Tugendpflichten. Das Prinzip der Menschenwürde im Zeitalter der Biomedizin, FAZ vom 31. 3. 2001.
- 49) Johannes Rau, Wird alles gut? Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß, Berliner Rede vom 18. 5. 2001, hrsg. vom Bundespräsidialamt, Manuskript, 8, auch in: FAZ vom 19. 5. 2001.
- 50) Theresia Theuke, Der Embryo und die Menschenwürde. Der Wandel des Menschenwürdebegriffs im Kontext bioethischer Debatten, Berlin 2019.
- 51) Ebd., 291ff.
- 52) Vgl. auch meine Rezension der Arbeit von Theuke: Zeitschrift für Lebensrecht, 29 (2020), 259ff.
- 53) DI 57.
- 54) DI 58.
- 55) DI 59.
- 56) DI 60. DI unterstreicht aber, daß Operationen zur Beseitigung genitaler Anomalien „keine Geschlechtsumwandlung in dem hier beabsichtigten Sinne darstellen“.
- 57) DI 47.
- 58) DI 51.
- 59) DI 52.
- 60) DI 48 ff.
- 61) Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und der Würde der Fortpflanzung Donum vitae vom 10. März 1987.
- 62) DI 42.

63) DI 43 ff. DI zitiert hier den Katechismus der katholischen Kirche 1645. Weshalb bei der Gewalt gegen Frauen in Ziffer 46 mit einem Zitat aus einer Rede von Papst Franziskus der „amerikanische Kontinent“ besonders angeprangert wird, wird nicht erklärt.

64) Im Hinblick auf die Abtreibung vgl. Bericht der Kommission zur reproduktiven Selbstbestimmung und Fortpflanzungsmedizin (s. Anm. 24), und zur Suizidbeihilfe vgl. Urteil des BVerfG vom 26. 2. 2020 zum Verbot der geschäftsmäßigen Suizidbeihilfe. Zu diesem Urteil Manfred Spieker, Die Logik der Suizidbeihilfe. Anmerkungen zum Urteil des Bundesverfassungsgerichts, Die Neue Ordnung, 75 (2021), 40ff.

65) DI 37. Die Belege beschränken sich auf eine Rede von Papst Franziskus bei einem Treffen mit Vertretern von „Volksbewegungen“ 2014 und auf seine Enzyklika „Fratelli Tutti“ vom 3. 10. 2020.

66) DI 51.

67) DI 37.

68) DI 40.

69) Kompendium der Soziallehre der Kirche 298. Dazu Manfred Spieker, Die neue Völkerwanderung. Pflichten und Grenzen der Solidarität, Die Neue Ordnung, 73 (2019), 4ff. Kürzere Fassung: Pflichten und Grenzen der Solidarität, FAZ vom 31. 12. 2018.

70) DI 34.

71) DI 38. Das Zitat im Zitat ist wiederum einer Rede von Papst Franziskus entnommen.

72) DI 39.

73) Papst Franziskus, Fratelli Tutti (2020), Ziffer 258. In einer Ansprache vom 24. August 2024 meint er sogar, das Zerstörungspotential heutiger Waffensysteme habe „de facto die traditionellen Kriterien der Begrenzung des Krieges obsolet werden lassen“. Papst Franziskus, Krieg ist kein Mittel zur Lösung von Konflikten, Ansprache an Mitglieder des International Catholic Legislators Network am 24. 8. 2024, Osservatore Romano (deutschsprachige Wochenausgabe) vom 30. 8. 2024, 7.

74) Elmar Nass sieht in seinem Kommentar zu DI und der Bellum-iustum-Lehre, Die Tagespost vom 18.4.2024, sogar eine „Abkehr“ vom Katechismus und erwartet eine römische Klarstellung.

75) Vaticanum II, Gaudium et spes 79.

76) Katechismus der katholischen Kirche 2309. Vgl. dazu Manfred Spieker, Christliche Friedensethik und der Krieg in der Ukraine. Warum die Lehre vom gerechten Krieg nicht überholt ist, Internationale Katholische Zeitschrift Communio, 51 (2022), 557ff.; George Weigel, Why just war theory always matters, 17. 7. 2014, in: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2024/07/why-just-war-theory-always-matters>, [aufgerufen am 20. 8. 2024].

77) Die inkonsistente Thematisierung von Verstößen gegen die Menschenwürde mag auch mit einer 2017 durch Papst Franziskus gewünschten organisatorischen Reform der Kurie zusammenhängen. Die Zusammenlegung des Päpstlichen Rates „Justitia et Pax“ mit den pastoral ausgerichteten Räten für Caritas, Migration und Krankenseelsorge beraubte die Kurie ihres sozialethischen „Think-Tanks“.

Prof. i. R. Dr. phil. Manfred Spieker lehrte Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Osnabrück und war Consultor des Päpstlichen Rates „Justitia et Pax“ in Rom.

UNO-Gesetz versus Gottes Gesetz*

Aus dem Spanischen übertragen, herausgegeben und kommentiert von Wolfgang Hariolf Spindler

Mit diesem Beitrag zur Festschrift für *Gonzalo Fernández de la Mora*, diese illustre Persönlichkeit der intellektuellen Welt des Spaniens von heute, aber auch meinen brillanten ehemaligen Schüler am Caserón des heiligen *Bernhard* vor mehr als einem halben Jahrhundert, an den ich mich gerne erinnere¹, möchte ich den moralischen Gegensatz zwischen diesen beiden Gesetzen des Titels aufzeigen. Das, was ich als „UNO-Gesetz“ bezeichne, obwohl es als Gesetz der „Bürgerrechte“ oder unter ähnlichen Bezeichnungen bekannt ist, ist das von den Vereinten Nationen 1948 als „Menschenrechtserklärung“ verkündete Gesetz.² Auch das, was ich „Gesetz Gottes“ oder „Dekalog“ nenne, von Mose überbracht³, kennt verschiedene Formulierungen, die sich von denen des Buches Exodus und des Buches Deuteronomium unterscheiden⁴, doch wird es hier in der Form dargestellt, in der sie im neuen „Katechismus der katholischen Kirche“ [im folgenden KKK; W. H. Sp.] zu finden ist, der kürzlich (1992) veröffentlicht wurde, wenn auch noch nicht in seiner offiziellen lateinischen Fassung⁵. Es sei daran erinnert, daß es in der biblischen Fassung bereits zehn „Gebote“ [*mandamientos*⁶] gab, allerdings mit einer etwas anderen Einteilung als heute, denn die beiden getrennten Vorschriften [*preceptos*⁷], den einen Gott zu verehren⁸ und sich keine Götzen zu machen⁹, sind seit langem zu einer einzigen, der jetzigen ersten Vorschrift verschmolzen¹⁰, während diese Reduktion durch die Zweiteilung des letzten Gebots kompensiert wurde, einerseits, um die Frau von den Gütern eines anderen zu unterscheiden, andererseits, um die Reinheitsvorschrift der Seele hervorzuheben, welche das Sechste Gebot bezüglich der Unzucht ergänzt.¹¹ Mit diesen Änderungen wurde zwar weder die Anzahl noch die Ordnung der Vorschriften verändert, aber es kam zu einer ungleichen Verteilung unter den Geboten, die sich auf die Gottesliebe beziehen – die, wie ich erläutern werde, bis zum jetzigen Vierten reichen –, und denen, die sich auf die Nächstenliebe beziehen, welche nun nicht mehr fünf, sondern sechs sind. Ich habe mich bereits in der Zeitschrift „Verbo“ (1983, Nrn. 217-218, S. 799-813¹²) mit dieser Änderung der Verteilung beschäftigt und werde mich hier nicht wiederholen.

I. Beide Gesetze im Überblick

Zu Beginn biete ich dem Leser einen Vergleich der Vorschriften der beiden Gesetze in zwei Spalten an. Der Text des göttlichen Gesetzes, der sehr kurz ist, kann wörtlich und mit reichlich Leerraum wiedergegeben¹³ werden, aber der des UNO-Gesetzes mit seinen dreißig Artikeln wäre unter einen Hut zu bringen unmöglich und tritt deshalb nicht nur komprimierter, sondern reduziert auf einen Index dieser

Artikel¹⁴, in Erscheinung – mit Ausnahme des letzten Artikels, der wörtlich wiedergegeben wird, da er mir von den dreißig Artikel der interessanteste zu sein scheint:

1. Gleichheit an Freiheit und Würde und die Pflicht zur Brüderlichkeit.

2. Nichtdiskriminierung von Nationalitäten, Rassen, Religionen, politischen Meinungen und so weiter.

3. Recht auf Leben und die Sicherheit der Person.

4. Verbot der Sklaverei.

5. Verbot der Folter und der erniedrigenden Bestrafung.

6. „Rechtspersönlichkeit“ jedes Menschen.

7. Gleichheit vor dem Gesetz.

8. Recht auf gerichtlichen Schutz der Grundrechte.

9. Verbot der willkürlichen Inhaftierung oder Verbannung.

10. Unparteilichkeit der Justiz.

11. „Vermutung der Unschuld“ des Angeklagten und Rückwirkungsverbot im Strafrecht.

12. Verbot willkürlicher Eingriffe in das Privatleben, die Familie, die Wohnung, den Schriftverkehr und den guten Ruf.

13. Freizügigkeit und freie Wahl des Wohnsitzes.

14. Asylrecht außer bei gewöhnlichen Verbrechen oder bei Handlungen gegen die Grundsätze der Vereinten Nationen.

15. Recht auf eine Staatsangehörigkeit und Verbot ihres willkürlichen Entzugs.

16. Freiheit, eine Ehe einzugehen, und Schutz der Familie.

17. Recht auf Eigentum.

18. Freiheit, seine Gedanken zu äußern.

19. Freiheit, seine Meinung zu äußern.

20. Freiheit, sich friedlich zu versammeln und zu vereinigen.

21. Recht auf Beteiligung an den öffentlichen Angelegenheiten und auf Abhaltung von Wahlen.

I.

Du sollst Gott über alles lieben.

II.

Du sollst den Namen Gottes nicht verunehren.

III.

Du sollst die Festtage heiligen.

IV.

Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren.

V.

Du sollst nicht morden.

VI.

Du sollst nicht unreine Handlungen begehen.

22. Recht auf soziale Sicherheit.	VII.
23. Recht auf Arbeit, Recht auf gleichen Lohn, Koalitionsfreiheit.	Du sollst nicht stehlen.
24. Recht auf Erholung von der Arbeit.	
25. Recht auf Wohlfahrt, Gleichberechtigung von unehelichen und ehelichen Kindern.	VIII.
26. Recht auf Bildung nach Wahl der Eltern.	Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen oder lügen.
27. Recht auf Teilhabe am kulturellen Leben.	
28. Recht auf eine internationale Ordnung, in der diese Rechte gewährleistet sind.	
29. Pflichten gegenüber der Gemeinschaft und rechtliche Grenzen dieser Rechte.	IX.
30. „Keine Bestimmung dieser Erklärung darf dahin ausgelegt werden, daß sie für einen Staat, eine Gruppe oder eine Person irgendein Recht begründet, eine Tätigkeit auszuüben oder eine Handlung zu begehen, welche die Beseitigung der in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten zum Ziel hat.“ ¹⁵	Du sollst keinen unreinen Gedanken und Begierden nachgeben.
	X.
	Du sollst die Güter anderer nicht begehren.

Schon auf den ersten Blick ist zu erkennen, daß das internationale Gesetz hauptsächlich positiv formuliert – bei der Darlegung subjektiver Rechte oder „Freiheiten“ (im angelsächsischen Sinne) – und das Gesetz Gottes negativ, da es Verbote verkündet, zumal wenn man bedenkt, daß die ersten beiden Gebote in ihrer ursprünglichen Fassung – keine anderen Götter zu haben, sich keine Götzen zu machen¹⁶ – negativ sind. Doch entgegen ihrem Anschein ist der Sinn das Gegenteil. Wie wir noch sehen werden, handelt es sich bei den Vorschriften der UNO in Wirklichkeit um Beschränkungen der Gewalt [*potestad*], das heißt der öffentlichen Macht [*poder*], während die Gebote Gottes zwingend wesentliche Tugenden der natürlichen, will heißen: rationalen, menschlichen Existenz anbieten. Das internationale Gesetz ist also gegen den Anschein negativer als das göttliche Gesetz. In der Tat ist die Freiheit in dem hauptsächlichsten Sinn, keinem Herrn unterworfen zu sein, negativ und entsprechend negativ ist sie auch als subjektives Recht gegenüber der Gewalt; die Tugend hingegen ist wesentlich positiv nicht nur im allgemeinen Sinn von Kraft oder Wirksamkeit, sondern auch im konkreten Sinn aller Einzeltugenden.

Betrachten wir die beiden Gesetze getrennt.

II. UNO-Gesetz

Das Dogma des UNO-Gesetzes

Das Gesetz der UNO als ganzes ist offensichtlich komplex nicht wegen seiner relativen Länge, sondern wegen seiner inneren Zusammenstellung. In ihm sticht das Prinzip der liberalen Demokratie als Grundlage für alles andere als zentrales Dogma deutlich hervor. Darauf verweist insbesondere Artikel 21, der ein

allumfassendes Wahlverfahren für die Ernennung der Regierenden vorschreibt, aber es spiegelt sich auch in der Identifizierung der Freiheiten mit subjektiven öffentlichen Rechten wider. Es ist die UNO selbst, die diese politische Ideologie verkörpert und sich als Hüterin ihrer Einhaltung und Auslegung aufspielt. In diesem Sinne ist der letzte Artikel (Art. 30), den ich vollständig wiedergegeben habe, sehr bezeichnend, da er wie gesagt jede förmliche Auslegung des Textes der Erklärung verbietet, die dem von der UNO verteidigten demokratischen Modell zuwiderlaufen könnte. Denn es geht nicht mehr darum, den „allgemeinen Willen“ eines Volkes anzuerkennen, sondern darum, über diesen Willen hinaus dieses Idealmodell aufrechtzuerhalten. Dies erklärt zum Beispiel, warum der islamische Wahlsieg aus Abneigung gegen die Verfassung einer konfessionellen Republik annulliert wurde, die dem widerspricht, was die UNO als der Demokratie wesentlich ansieht¹⁷; genauso kann man sich vorstellen, daß das überwältigende Plebiszit, das Hitler seinerzeit die absolute Macht verlieh, abgelehnt worden wäre.¹⁸ Im übrigen ist ein gewisses Maß an staatlichem Konfessionalismus in der Tat zulässig, wenn er das demokratische Ideal nicht zu stören scheint, wie es in Israel, aber auch in England, in der Schweiz und so weiter der Fall ist. Hier gibt es eine gewisse Differenzierung in der Toleranz, wie sie auch bei der Tolerierung einiger kommunistischer Regime zu beobachten ist, bei welcher der Chinese ohne Abstriche akzeptiert, der Kubaner aber abgelehnt wird¹⁹, vielleicht weil Kuba doch ein altes Stück Spanien ist, zu nahe am Zentrum der UNO befindlich, und China dagegen etwas Exotisches, Fernes und – profitversprechend.

Mit diesem liberaldemokratischen Dogma steht die in Artikel 14 vorgesehene Ausnahme für das Recht auf politisches Asyl überein, wenn Handlungen, die gegen die demokratischen Prinzipien der UNO verstoßen, mit gewöhnlichen Verbrechen gleichgesetzt werden, bei denen eine Auslieferung angebracht ist; dies erklärt die Zulassung der Ergreifung von politischen Flüchtlingen auf fremdem Territorium, die wegen Verbrechen gegen die Demokratie angeklagt werden können, wie es tatsächlich geschehen ist.

Der Verweis auf den Begriff der „Willkür“ der öffentlichen Gewalt in den Artikeln 9 (Inhaftierung oder Verbannung), 15 (Entzug der Staatsangehörigkeit) und 13 (Eingriff in das Privatleben) muß im Zusammenhang mit diesem demokratischen Modell der UNO verstanden werden. Hierin ist eine Art der Beschränkung der Ausübung dieser Macht nach unbestimmten Kriterien zu erblicken, die aber letztlich von der herkömmlichen Willkür der UNO abhängen.

Dieses politische Ideal der UNO ergibt sich aus der Verknüpfung von zwei wesentlichen Faktoren, der Gleichheit und der Freiheit.

Die Erklärung bekräftigt zunächst die menschliche Gleichheit (Art. 1 und 2), ergänzt durch die „Brüderlichkeit“, jene „Brüderlichkeit ohne Vaterschaft“ der jakobinischen Trias. Sodann kommt die traditionelle „Gleichheit vor dem Gesetz“ (Art. 3), jenes konventionelle und in gewissem Sinne unberechenbare Recht, das als mögliche Grenze der „Freiheiten“ (Art. 29) anerkannt wird, weil die Menschen keine andere Regel als die des Gesetzes anerkennen. Schließlich ist die Gleichstellung von ehelicher und unehelicher Verwandtschaft (Art. 25) der Kern jeder anderen Gleichheit, auch wenn sie schwerlich mit der Forderung nach dem Schutz

der Familie (Art. 16) zu vereinbaren ist, da eine „Familie“ im engeren Sinne in einer Konstellation der häuslichen Promiskuität mit der unehelichen Verwandtschaft nicht denkbar ist²⁰; die Lösung dieses Problems ist jedoch dem Willen des jeweiligen Gesetzgebers überlassen.

Ungleiche Personen, ungleiche Würde

In dieser Frage der Gleichheit aller Menschen bleibt die Zweideutigkeit bestehen – ich meine jetzt nicht *Lenins* „Freiheit für was, für wen?“²¹ –, denn es ist klar, daß Ungleichheit wirklich existiert. Diese Ungleichheit hängt eher von den zwischenmenschlichen Beziehungen als von der unvermeidlichen biologischen Ungleichheit ab, und deshalb können wir sagen, daß zwar die *Menschen* sittlich gesehen wesensgleich, die *Personen* aber ungleich sind, weil sie es aufgrund der sie bestimmenden zwischenmenschlichen Beziehung sind, beispielsweise durch die Beziehung Herrscher-Untertan, Ehemann-Ehefrau, aber auch Käufer-Verkäufer, Steuerschuldner-Zöllner und so weiter. Bei Ungleichheit von Personen wird jedoch üblicherweise eine bestimmte Gleichheit der rechtlichen Behandlung auferlegt. Auf diese Weise werden die Faktoren der natürlichen Ungleichheit und der begrifflichen Gleichstellung auf komplexe Weise kombiniert, und die demokratische Gleichheit ist nur eine fiktive Vereinfachung. Mit der personalen Ungleichheit ist die Würde verbunden, die zwar potentiell gleich erscheinen mag, in Wirklichkeit aber immer ungleich ist, eben weil sie eine zwischenmenschliche Beziehung voraussetzt, denn die Würde ist das Verdienen (Objekt oder nicht) einer bestimmten (gebührenden oder nicht gebührenden) Gunst von anderen Menschen.²²

Die Freiheit beruht ihrerseits auf der weitestgehenden Achtung der Individualität: körperliche Sicherheit (Art. 3) – in einer Zeit maximaler Unsicherheit, ganz zu schweigen vom allgemeinen Ausschluß des Lebens des Fötus und womöglich des Lebens der Hinfälligen –, Anerkennung der Persönlichkeit des Menschen (Art. 6, mit einer weniger technischen Bedeutung von *Rechtspersönlichkeit* anstelle von *Rechtsfähigkeit*), Achtung des Privatlebens (Art. 12), Freizügigkeit und Niederlassungsfreiheit (Art. 9 und 13), Freiheit der öffentlichen Äußerung (Art. 18-20), ohne sich ausdrücklich auf die Erfordernisse der *öffentlichen Ordnung* zu berufen, Rechtsschutz (Art. 8 und 28) und vor allem menschliche Wohlfahrt (Art. 5, 22, 24-27), die in ihren vielen Aspekten das Hauptziel des essentiellen Hedonismus der liberalen Demokratie darstellt.²³

Völker- statt Naturrecht

Dieses internationale Gesetz beruft sich in keiner Weise auf die *Natur* des Menschen. Von „Natur“ zu sprechen, bedeutet in der Tat, eine endgültige Schöpfung und damit einen einzigen und allmächtigen Schöpfer anzuerkennen.²⁴ Grundlage [des UNO-Gesetzes; W. H. Sp.] ist nicht die Rationalität, die mit einer durch den freien Willen des Schöpfers gegebenen dauerhaften Natur übereinstimmt, sondern das einvernehmliche Auskommen der Völker. Es handelt sich also um *Völkerrecht* – und nicht um *Naturrecht* –, das kontingent und nicht dauerhaft ist, da es sich auf den Willen und nicht auf die menschliche Vernunft gründet.²⁵

Obwohl einige Bestimmungen der Erklärung mit einigen Bestimmungen des Naturrechts übereinzustimmen scheinen, wie das Verbot der Sklaverei (Art. 4) oder der Folter (Art. 5), im Gegensatz zum alten „Völkerrecht“, das diese zuließ²⁶, sind diese scheinbaren Übereinstimmungen nicht ganz eindeutig.

Der Standpunkt dieser internationalen Vorschriften ist nicht der einer objektiven Moral, sondern der subjektive der individuellen Freiheit.

Es ist beispielsweise unbestritten, daß die Justiz²⁷ unparteiisch sein muß (Art. 10), aber dies sollte nicht die Möglichkeit eines hierarchisch übergeordneten Richters ausschließen. Die vom Naturrecht geforderte Unparteilichkeit – der Gerichtsinstanzen als solcher, da die „Gewaltenteilung“ nicht natürlich ist – ist nicht so sehr institutioneller und organisatorischer Natur als vielmehr moralischer Natur, nämlich der Tugend der Gerechtigkeit. Ebenso unbestritten ist, daß man nicht für ein unbewiesenes Delikt verurteilt werden darf (Art. 11), aber abgesehen von der nichttechnischen Verwendung des Wortes „Vermutung“ („Vermutung der Unschuld“ des „mutmaßlichen Täters“!) ist diese Vorschrift mit der Regel verbunden, daß es kein Delikt gibt, wenn es nicht durch das Strafrecht typisiert ist, einer Regel, die für gewöhnlich gültig ist, aber nicht absolut; und in der Tat zögerte man in unseren Tagen nicht, „Kriegsverbrecher“ für Verbrechen zu verurteilen, die rechtlich nicht typisiert sind, und in Spanien Arbeitgeber für Entlassungen zu bestrafen, die einmal rechtmäßig waren. Die Freiheit der Eheschließung für diejenigen, die körperlich dazu in der Lage²⁸ sind (Art. 16), scheint ebenfalls ein natürliches Recht zu sein, doch dieser Ansatz vom Gesichtspunkt der individuellen Freiheit läßt das wesentliche Erfordernis der ehelichen Verantwortung, das wir heutzutage in einer beklagenswerten Krise sehen, in den Hintergrund treten und lockert sogar die natürliche Begrenzung auf die mono- und heterogame Ehe²⁹ sowie einige wichtige natürliche Hindernisse. Andererseits ist die Freiheit „des Gewissens“ (Art. 18) eine schlechte Version der natürlichen Freiheit „der Gewissen“³⁰, weil sie als Agnostizismus verstanden wird und nicht als Freiheit, die Wahrheit entsprechend dem eigenen Gewissen zu suchen.

Zusammenhang von Agnostizismus und Gnostizismus

Des weiteren ist leicht zu beobachten, daß der Agnostizismus unversehens vom Gnostizismus begleitet wird. Wenn Agnostizismus das Ausschlagen der Wahrheit des Wortes Gottes ist, so behauptet der Gnostizismus, eine Wahrheit unabhängig von dem Wort, das sie offenbaren kann, intuitiv zu wissen. Schließlich ist die demokratische Ideologie, die auf eine Politische Theologie verzichtet, ohne eine dogmatische Theologie auszuschlagen³¹, eine Manifestation des politischen Gnostizismus. Wie der Gnostizismus mit dem Agnostizismus einhergeht, verdeutlicht eine Aussage der Leitfigur des psychedelischen Verfalls des 20. Jahrhunderts, *Al-dous Huxley* (1894-1963), in einem Brief (zitiert in der Biographie von Sybille Bedford³², S. 289) am Ende seines Lebens: „Ich bleibe ein Agnostiker, der danach strebte, ein Gnostiker zu sein – aber ein Gnostiker nur auf der mystischen Ebene, ein Gnostiker ohne Symbole, Kosmologien oder ein Pantheon“.

Im Zusammenhang mit dieser mangelnden Übereinstimmung der Menschenrechte mit dem Naturrecht hat das Recht auf Eigentum (Art. 17), in dem die bürgerlich-

liberale Tradition den Schlüssel zur Freiheit erblickt, den Rang eines „sekundären“ Naturrechts, da es eine Folge des negativen Gebotes des Nichtstehens ist³³, dessen Tragweite ich später erläutern werde. Schließlich ist die Freiheit, eine erlaubte vertragliche Gesellschaft einzugehen, zwar eine solche des Naturrechts, aber das impliziert nicht, daß sie ohne Grenzen der *Fictio legis*³⁴ einer – unvergänglichen – Rechtspersönlichkeit für jede privat vereinbarte Gesellschaft (Art. 20), auch zum Zweck des Schutzes der Arbeiterklassen (Art. 23), zugelassen werden muß angesichts der öffentlichen Bedeutung der kollektiven Rechtspersönlichkeit und ihrer zweckmäßigen Unterordnung unter das Gemeinwohl über die partikularen Interessen von Individuen oder Gruppen hinaus.

Auch andere Beteuerungen, die dem Naturrecht zu entsprechen scheinen, wie das Recht auf Leben (Art. 3) und auf Arbeit (Art. 23) werden durch die Unmöglichkeit ihrer Verwirklichung leerlaufen, da sie letztlich in Form einer finanziellen Entschädigung gelöst werden, wenn sie nicht sogar im Wege der Straffreiheit von Verbrechen folgenlos bleiben, wie im Fall des Fetozids, oder wenn Arbeitnehmer, die keine Arbeit finden oder deren Entlassung nicht entschädigt wird, in Not geraten.

Optimismus und politische Polemik

Der allgemeine Tenor dieses internationalen Gesetzes, das den einzelnen gegenüber der öffentlichen Macht verteidigt, rührt daher, daß seine Vorschriften einer historischen Erfahrung polemischer, das heißt politischer Natur entspringen, aus dem Kampf gegen Mißbräuche der sozialen Gewalt. Sie entspringen also nicht einem inneren Erfordernis der menschlichen Natur, sondern einer politischen Zufälligkeit. In diesem Sinne ist es ein Gesetz, nicht moralisch, sondern politisch und revolutionär – unterteilt in „Artikel“, wie es revolutionären Gesetzen eigen ist –, aber auch idealistisch und in gewissem Sinne atopisch, da es mit übertriebenem Optimismus voraussetzt, daß die öffentlichen Mächte, gegen die es sich richtet, nichts dagegen haben werden, die notwendige positive Erzwingbarkeit der Grenzen zu gewährleisten, die von diesem per Konvention festgelegten Gesetz geschaffen werden, in einer Aula, die zwar multinational ist, deren Entscheidungen aber nicht direkt und wirklich verbindlich³⁵ sein können. Und „von der Hand in den Mund ist die Suppe verloren“³⁶.

Im Unterschied zum Naturrecht, das sich ohne Ansprüche auf rechtliche Durchsetzung präsentiert, auch wenn es die haben sollte, sondern als rein moralisches Gesetz, das an die rationalen Pflichten von Personen erinnert, soll dieses andere Gesetz, das der UNO, zu einem positiven Gesetz werden (Art. 8 und 12) in Form einer universellen „Verfassung“; doch abgesehen von der notwendigen Annahme von seiten der Staaten eines jeden [Artikels] von ihnen als inländisches Gesetz leidet die Formulierung selbst an einem Idealismus, der nicht gerade juristisch ist. Vom Recht auf Arbeit, auf Kultur, ja sogar auf Leben zu sprechen bedeutet nichts anderes, als zu sagen, daß die Regierenden die moralische Pflicht haben, für Arbeit und Zugang zur Kultur zu sorgen sowie mörderische Gewalt zu verhindern, doch das ist nur eine Redeweise, der es an rechtlicher Wirksamkeit mangelt, denn es ist

nicht möglich, daß kraft dieses Gesetzes gerichtliche Schritte ergriffen werden: „no claim possible...“³⁷

Nun ja, dieses UNO-Gesetz ist der Versuch einer universellen Verfassung der liberalen und agnostischen Demokratie: Gleichheit, Freiheit und humanistische Wohlfahrt sind ihre Koordinaten.

III. Gottes Gesetz

Wenden wir uns nun dem anderen Gesetz zu, dem der Zehn Gebote Gottes, das sich als moralische Begrenzung an das individuelle Gewissen von *Personen*, das heißt des Menschen im Verhältnis zu Gott und dem Nächsten, richtet.

Gottesliebe, Ernsthaftigkeit, Heiligung

Es beginnt tatsächlich mit dem Gebot, Gott anzubeten und zu verehren. Obwohl seine ursprüngliche Formulierung negativ war³⁸, wie ich in Erinnerung gerufen habe, besteht die wahre Bedeutung dieses Gebotes darin, die Pflicht zur Liebe aufzuerlegen, in erster Linie zur Liebe zu Gott und, als Erweiterung dieser Liebe, zur Liebe zu allen Mitmenschen, einer Liebe, die sich auf eine gemeinsame Vaterschaft gründet³⁹ und nicht auf die der Revolution eigene „Brüderlichkeit ohne Vaterschaft“. Und die Liebe – ich wiederhole meine Definition – ist „der Wille, die Vervollkommnung einer anderen Person mit der eigenen zu verbinden“⁴⁰: Wille und nicht Gefühl, Vereinigung und nicht bloße Anziehung, personal und vervollkommend, „vinculum perfectionis“, wie der heilige Paulus sagte.⁴¹ Der übrige Teil des Dekalogs hängt von diesem ersten göttlichen Gebot ab. Jesus Christus selbst hat es so zusammengefaßt: „Du sollst Gott lieben und mit derselben Liebe den Nächsten“; nicht bloß „wie man selbst“ [liebt], sondern „mit derselben Liebe Gottes“.⁴² Die Liebe ist immer persönlich, behaupte ich, weil das „Band der Vollkommenheit“, die Liebe, immer zwischenmenschlich ist. Wenn wir also heute „über alles“ lesen, muß dieses Wort, das im biblischen Wortlaut des Gebotes nicht vorkommt⁴³, im Sinne von personalen Wesen verstanden werden, angefangen bei einem selbst, denn wenn ein materielles Ding zu einem Götzen der Anbetung wird, dann deshalb, weil es als Repräsentation der Gottheit personifiziert wird.

Das Zweite Gebot, das verbietet, im Namen Gottes zu schwören, wenn es genügt, das ehrliche Wort des Menschen – das „Ja, ja“ und das „Nein, nein“⁴⁴ – zu bekräftigen⁴⁵, erlegt die Tugend der demütigen persönlichen Verantwortung für das auf, was man ernsthaft sagt.

Das Dritte Gebot, das sich ursprünglich auf die Arbeit und die periodische Ruhe („Sechs Tage mußst du schaffen und am siebten Tag ruhen“⁴⁶) bezieht, ist im Laufe der Jahrhunderte unvollständig verkündigt worden, ohne zu bedenken, daß die Ruhe als Unterbrechung der Arbeit ohne Arbeit keinen Sinn ergibt.⁴⁷ Was dieses Gebot in Wahrheit auferlegt, ist die Pflicht, die eigene Arbeit Gott darzubringen und sich Freiräume vorzubehalten, um besonders diese Darbringung zu wirken und Gott zu danken nicht nur dafür, daß man sie verrichten konnte, sondern auch für alle Güter der Schöpfung, die Gott der Obhut der Menschen anvertraut hat, um mit ihnen zu arbeiten. Es geht nicht um die „Heiligung der Feiertage“ im

Wortsinne, denn diese sind in sich schon heilig, sondern darum, dieser Gnadenat und Bitte Raum zu geben, daß Gott die ihm dargebrachte Arbeit heilige, denn nur er, der Heilige schlechthin, kann heiligen, was wir als heilig nur darbringen können, das heißt ihm opfern. Da die Darbringung der persönlichen Arbeit an Gott und der Dank für die geschaffenen Güter und die geleistete Arbeit Formen der gewöhnlichen Kommunikation mit Gott sind, kann man sagen, daß die durch dieses Gebot auferlegte Pflicht die Pflicht ist, zu Gott zu beten: das Gebet.⁴⁸ Wenn wir also kurz und bündig sagen: „Heilige die Feiertage“, dann beziehen wir uns bereits auf die unverzichtbaren Zeiträume, die wir dem Gebet widmen.

Pietät, Integrität des Körpers, genetische Tugend

Das Vierte Gebot bezieht sich nicht nur auf die Achtung, die den Eltern gebührt, die als einzige genannt werden, sondern auch auf die Achtung, die der ganzen natürlichen Unterordnung zwischen den Menschen gebührt gemäß dem Prinzip, daß jede Elternschaft aus Gott hervorgeht. Aber diese Unterordnung als ein wechselseitiges Verhältnis von Gehorsam und Schutz schließt die Wechselseitigkeit des geschuldeten Dienstes ein: die Pflicht besteht nicht nur im Gehorsam, sondern auch im Dienst an demjenigen, der gehorchen soll. Deshalb umfaßt dieses Gebot in der katechetischen Praxis nicht nur die Pflicht, die soziale Gewalt zu respektieren, sondern auch deren Pflichten gegenüber jenen, die ihr unterworfen sind; es verhält sich wie bei der Tugend der *Pietät*, die, da in erster Linie Gott und der aus ihm hervorgehenden Elternschaft entgegenzubringen, auch die Pietät Gottes und der Eltern gegenüber denjenigen umfaßt, die ihnen unterworfen sind.⁴⁹ In diesem Sinne besteht dieses Gebot, das Fünfte in der biblischen Fassung, in der Einhaltung der in der Gesellschaft etablierten Ordnung der gegenseitigen zwischenmenschlichen Dienste und letztlich, wie eingangs gesagt – wennzwar auf Übereinkunft beruhende, gleichwohl als gottgewollt akzeptierte Ordnung –, in einem Gebot, Gott zu gehorchen⁵⁰ – so gesehen eher der ersten Reihe des Dekalogs als der strikt menschlichen der folgenden Gebote.

„Du sollst nicht morden“, wie nun das Fünfte – früher Sechste – Gebot, das erste der „menschlichen“ Reihe, lautet⁵¹, ist der Imperativ des Friedens und bezieht sich nicht nur auf die Verteidigung des Lebens, sondern auf die gesamte Integrität des persönlichen Körpers, der nicht eine Sache im Besitz der Person ist⁵², sondern ein integraler Bestandteil von ihr.

Das Sechste Gebot, keine Unzucht zu treiben, ist als Pflicht zum rechten Gebrauch der Fortpflanzungstugend [*virtud genésica*] der Natur zu verstehen, die Gott dem Menschen zur Reproduktion des Geschlechts durch die Ehe gegeben hat. In seiner älteren Fassung hieß es, keinen *Ehebruch* zu begehen⁵³, aber es ist klar, daß mit diesem Begriff jeder außereheliche Geschlechtsverkehr erfaßt wurde. Es handelt sich also⁵⁴ um die Vorschrift der Tugend der Keuschheit in ihren verschiedenen Ausprägungen entsprechend der freien persönlichen Entscheidung, in der Ehe an der Fortpflanzung des Menschengeschlechts teilzunehmen⁵⁵, die der Zweck ist, der das Fortpflanzungsvermögen des menschlichen Seins rechtfertigt.⁵⁶

Schutz von Eigentum und Wahrheit

Das Siebte Gebot spricht von nicht „stehlen“ [*robar*⁵⁷], denn das Wort „Diebstahl“ [*hurto*], das weiter gefaßt ist, wurde fast vollständig durch das vulgäre und brutalere „Rauben“ [*robar*] ersetzt⁵⁸, ebenso wie „Dieb“ [*ladron*], welcher der Räuber [*atracador*] ist, das lateinische „fur“, das gleichfalls weniger speziell und kräftig war⁵⁹, vollständig verdrängt hat. Doch trotz dieser sprachlichen Reduktionen, die denen des Begriffs „Ehebruchs“ ähneln, an die ich erinnert habe, bezieht sich dieses Gebot nicht ausschließlich auf die unerlaubte Wegnahme beweglicher Sachen, sondern auf jede Art der Schädigung von Vermögensgütern anderer entgegen einer konventionellen Verteilungsordnung und relativer Vorteile [*relativas preferencias*]⁶⁰ an diesen Gütern. Wie ich zuvor schon sagte, ist dies die negative Grundlage des sogenannten Eigentumsrechts, das den Haupttypus des Eigentumsvorrangs darstellt.⁶¹ Aber auch die Pflicht, Schulden zu begleichen oder Schadenersatz zu leisten, fällt unter dieses Gebot. In diesem Sinne kann man sagen, daß dieses Siebte Gebot die Tugend der Gerechtigkeit vorschreibt, die gerade darin besteht, „jedem das Seine zu geben“⁶², was insbesondere als Dienst verstanden werden kann, fremdes Eigentum zu achten.

Die Wahrhaftigkeit ist offensichtlich die Tugend des Achten Gebots. Sie besteht in dem Willen, das gesprochene Wort mit dem eigenen Gewissen in Einklang zu bringen. Die Wahrheit, die nur durch die Offenbarung erlangt werden kann, befindet sich jenseits der natürlichen Erleuchtung des Menschen, aber es ist dieselbe Offenbarung, welche die natürliche Pflicht, nicht zu lügen, spricht: die Wahrhaftigkeit bestätigt.

Gegen die Laster des „Fleisches“ und der „Augen“

Die letzten beiden Gebote schließlich, ursprünglich nur eines⁶³, empfehlen die persönliche Beherrschung der Begierde nach Lust, spricht: die Tugend der Mäßigung – Neuntes Gebot –, und der Begierde nach Besitz der Dinge anderer, das heißt unschicklicher Dinge, welche die Tugend der Genügsamkeit – Zehntes Gebot – darstellt. Die Mäßigung antwortet auf das, was in den eigenen Körper hineinkriecht, und die Genügsamkeit auf das, was außerhalb von ihm bleibt, aber unserer Herrschaft zur Verfügung steht, auf fremde Dinge – nicht nur, wenn sie einem anderen gehören, was die Gerechtigkeit des Siebten Gebotes berührt, sondern auch, wenn wir sie ohne Not begehren, was wir als „Konsumismus“ bezeichnen können, ein sehr charakteristisches Übel unserer Zeit. Die Genügsamkeit betrifft aber auch die intellektuelle Begierde, die vorgibt, das Geheimnis, das nur durch das Hören – „fides ex auditu“⁶⁴ – zugänglich ist, in eine Offensichtlichkeit zu verwandeln; deshalb wird das Laster des *Gnostizismus* als Gegenstück zum *Agnostizismus* oft mit dem „Konsumismus“ in Verbindung gebracht. Die Laster, denen sich das Neunte und das Zehnte Gebot entgegenstemmen, sind das, was der heilige Johannes die Begierde des „Fleisches“ und der „Augen“ nennt⁶⁵, wobei die *Hoffart des Lebens* das Gegenteil der Tugend der Liebe ist, der Tugend des Ersten Gebotes.

Dekalog kohärierender Tugenden

So haben wir die zehn Tugenden, die das Gesetz Gottes fordert: 1. Liebe; 2. Verantwortung; 3. Gebet; 4. Dienst; 5. Friede; 6. Keuschheit; 7. Gerechtigkeit; 8. Wahrhaftigkeit; 9. Mäßigung; 10. Genügsamkeit. All dies sind moralische Tugenden des Willens und nicht nur intellektuelle Tugenden. Wie es in jeder Konstellation von Tugenden geschieht, stehen sie zueinander in Beziehung und müssen alle von der intellektuellen Führung der Klugheit gelenkt werden, welche die Tugend ist, die Ziele unseres Handelns und die Mittel, diese zu erreichen, richtig einzuschätzen.⁶⁶

Mit diesem Gesetz will Gott uns das exemplarische Bild unserer irdischen und besonders unserer zwischenmenschlichen Existenz vor Augen führen, wie es die natürliche Geselligkeit des Menschen verlangt: ein rationales Beispiel, denn Gottes freier Wille ist bei der Schöpfung der Natur am Werk, aber sein Gesetz entspricht der Vernunft und ist daher eine göttliche Verkündigung des Naturrechts.⁶⁷

IV. Fazit

Während also die internationale Erklärung der Menschenrechte mit ihren Grenzen öffentlicher Gewalt als Garantie für Freiheit, Gleichheit und Wohlfahrt eine Konvention des Völkerrechts ist⁶⁸, bietet das Gesetz Gottes zwingend ein Modell der rationalen Tugend, des Naturrechts. Der Unterschied besteht darin, daß das Zentrum des internationalen Rechts der Mensch und das des Naturrechts Gott selbst ist, der Schöpfer der Natur. Aber in dieser Vertauschung kann man nicht umhin, einen Umsturz zu sehen.

Ein universelles Gesetz, in dem der Name Gottes nicht vorkommt, war ein konstantes Ziel der Freimaurerei, deren Verurteilung als unvereinbar mit der Kirche trotz des nachkonziliaren Nebels immer gültig bleibt (Erklärung der Glaubenskongregation vom 17. 2. 1981, Acta Apostolicae Sedis 73, 240⁶⁹). Denn wenn im neuen Codex von 1983 in diesem Fall nicht von Exkommunikation die Rede ist⁷⁰, so nicht, um diese Verurteilung abzuschwächen, sondern weil man die Lust verloren hat, irgend etwas mit der *Zensur* der Exkommunikation zu sanktionieren, obwohl überraschenderweise das Verbrechen⁷¹ des Fetozids (can. 1398) und das Fehlen des päpstlichen Mandats für die Bischofsweihe (can. 1382) darin unter Strafe stehen.

Tatsächlich ist das UNO-Gesetz der ultimative Ausdruck des humanistischen Umsturzes der protestantischen Reformation, die das frühere theozentrische Weltbild durch eine menschliche, wirtschaftliche und atheologische „Perspektive“ ersetzt hat.⁷² Nur per Euphemismus und Irenismus kann das Naturrecht der katholischen Tradition⁷³ durch dieses neue Recht der Völker ersetzt werden. Im Gegensatz zum revolutionären Trilemma „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ lautet das Trilemma dieser Tradition: *Verantwortlichkeit, Personalität, Väterlichkeit*.

* Originaltitel: Ley de la ONU versus ley de Dios, in: Razonalismo. Homenaje a Fernández de la Mora, hrsg. von Acedo Castilla/José Francisco, Madrid 1995, 592-600. Überschriften und Zwischenüberschriften stammen vom Herausgeber, offenkundige Fehler oder Verwechslungen im Originaltext wurden stillschweigend korrigiert.

Anmerkungen

1) Gonzalo Fernández de la Mora (2014-2002), span. Publizist, Diplomat (u. a. 1949 Konsul in Frankfurt/Main, 1949-51 Geschäftsträger der Botschaft [*Encargado de Negocios*] in Bonn, 1961-62 Kulturattaché in Athen), 1970-74 Minister für Öffentliche Arbeiten, Gründer der seit 1983 erscheinenden Zeitschrift „*Razón Española*“.

2) Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) wurde am 10. Dezember 1948 im Palais de Chaillot zu Paris von der 183. Plenarversammlung der 1945 gegründeten United Nations Organization (UNO) verkündet und mit der Resolution 217 A (III) eingeführt. Indem sie mit 30 Artikeln und einer Präambel in Erscheinung tritt, in denen auf Rechte und Freiheiten Bezug genommen wird, kann sie unabhängig von der Frage ihrer Rechtskraft (s. Anm. 35, 69) als Gesetz (span. „ley“ von lat. „lex“) bezeichnet werden.

3) Nach einer Theophanie stieg Mose vom Berg Sinai herab (Ex 19,24), um dem ehrfurchtsvoll auf Abstand bleibenden Volk die Worte Jahwes (Ex 20,1) zu vermitteln (Ex 19,23f.; 20,19). Daß es sich um Gottes „Zehn Worte“ (Ex 34,28) handelt, ergibt sich nicht aus Ex 20,2-17 selbst, sondern aus Dtn 4,12f.; 10,4. In der Fassung des Deuteronomistischen Geschichtswerks (6./7. Jahrhundert v. Chr.) erscheinen die Zehn Gebote zwischen zwei Reden Moses (Dtn 5,6-21). Ihre Verschriftlichung auf beiden Seiten zweier steinerner Steintafeln (Dtn 5,22), die in Ex 24,12 erstmals angekündigt wird, umfaßt außer dem Dekalog alle ergangenen Gesetze Gottes; nach Ex 34,1; 31,18 sind sie vom „Finger Gottes“ beschrieben worden. Die Erneuerung der nach Moses Zornesausbruch über den Abfall des Gottesvolkes beim Tanz um das Goldene Kalb (Ex 32,1-6) zerschmetterten Gesetzestafeln (Ex 32,19) geschieht nach Ex 34,1-2 durch Jahwe selbst, gemäß Ex 34,27 jedoch – ein Redaktionsfehler? – durch Mose, wodurch dieser noch deutlicher als „Gesetzgeber“ des Alten Bundes erscheint; vgl. auch die Parallele zu Jesus, dem vom Berg aus sitzend verkündenden „Gesetzgeber“ des Neuen Bundes (Mt 5,1-2), der freilich mit der Bergpredigt (Mt 5-7) kein neues Gesetz erläßt (vgl. Mt 5,17ff.), sondern die Tora vom Sinai radikalisiert.

4) Bei genauer Betrachtung enthalten die beiden Dekalog-Fassungen Ex/Dtn, die aus einem jahrhundertelangen Entstehungs-, Komprimierungs- und Erweiterungsprozeß sozialer und kultischer Vorschriften hervorgegangen sind, dessen Verlauf die – hier nicht darstellbare – Komplexität der modernen Pentateuch-Forschung teilt, elf Verbote und zwei Gebote im engeren Sinne, die im Frühjudentum schon aus zahlensymbolischen und didaktischen Gründen (zehn Finger der Hand) auf „zehn Worte“ reduziert wurden. Nach talmudischem Verständnis bildet die Selbstvorstellung Jahwes (Ex 20,2; Dtn 5,6) das Grundgebot, das darauffolgende Fremdgötter- und Bilderverbot (Ex 20,3-6; Dtn 5,7-8) zusammen das Zweite Gebot. Nach katholischer und lutherischer Tradition bilden diese drei Themata nur ein, nämlich das Erste Gebot, während sog. Orthodoxe das Fremdgötterverbot zur Selbstvorstellung Jahwes zählen und Anglikaner und Reformierte es als das Erste Gebot ansehen, dem die Selbstvorstellung als Präambel vorausgeht. Weitere Unterschiede in der Formulierung von seiten der Kirche und der christlichen Gemeinschaften ergeben sich durch katechetisch motivierte Akzentsetzungen und Vereinfachungen; vgl. zuletzt Wolfgang Tschuschke, Leitplanken auf dem Lebensweg als Schutz für die Freiheit, *Der Fels. Katholisches Wort in die Zeit* 55 (2024), 264-273. Zu Entstehung und Theologie des Dekalogs vgl. Frank-Lothar Hossfeld, *Der Dekalog: seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, Freiburg/Schweiz 1982; Dominik Markl, *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19-24 und Deuteronomium 5*, Freiburg i. Br. 2007; Josef Wehrle, *Der Dekalog. Text, Theologie und Ethik*, Berlin, Münster 2015. Zur untergeordneten Stellung des Dekalogs in der Geschichte der christlichen Glaubens- und Sittenunterweisung vgl. etwa Lucian Farcaş, *Die Zehn Gebote im „Katechismus der katholischen Kirche“*. Kritische Analyse der

Darstellung des Dekalogs, *Studia Universitatis Babes-Bolyai – Theologia Catholica Latina*, LIX,1 (2014), 5-24. Kritik am ethisch-politisch-formalistischen Mißverständnis des Dekalogs äußert Debora Tonelli, *Der Dekalog: eine retrospektive Betrachtung*, Stuttgart 2017. Zur Entwicklung der Bedeutung des Dekalogs in Katechese und Ethikunterricht der reformatorischen Gemeinden vgl. Hugo Röthlisberger, *Kirche am Sinai: die zehn Gebote in der christlichen Unterweisung*, Zürich 1965. Kritik am Weltkatechismus von 1992 äußern von „progressistischer“ Seite schon vor Farças, a.a.O., Ulrich Ruh, *Der Weltkatechismus: Anspruch und Grenzen*, Freiburg i. Br. 1993 und Hansjürgen Verweyen, *Der Weltkatechismus: Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?* Düsseldorf 1993, von „traditionalistisch“-konservativer Seite differenzierend Johannes P. M. van der Ploeg OP, *Zum Katechismus der katholischen Kirche*, *Theologisches* 23 (1993), 267-286.

5) Der KKK wurde 1992 von Papst Johannes Paul II. approbiert und erschien zunächst auf französisch, später dann in Ausgaben, die auf Übertragungen aus dem Französischen beruhten – mit Folgen nicht zuletzt hinsichtlich der Formulierungen der katechetischen Überlieferung, etwa auf den S. 528-529 der dt. Ausgabe von 1993, die dann später der Gasparr-Ausgabe (s. Anm. 45) angepaßt wurden. Seine authentische Ausgabe, die *Latina Catechismi Catholicae Ecclesiae typica editio*, wurde erst am 15. August 1997 approbiert und promulgiert. Dessen Änderungen werden seitdem in die landessprachlichen Ausgaben aufgenommen. Eine Übersicht über die wichtigsten Änderungen bis 2003 in: <https://web.archive.org/web/20060716012555/http://www.oldenbourg.de/verlag/aktuelles/56636.htm> [aufgerufen am 19. 8. 2024]. Vgl. jetzt *Katechismus der katholischen Kirche*. Neuübersetzung aufgrund der *Editio typica Latina*, Taschenbuchausgabe, München 3., veränd. Aufl. 2020.

6) Der „Mandamiento“ meint – dem biblischen Sinn der „Zehn Worte“ (*aseret ha-dibberot*) nahekommend – eher Weisung, Verfügung und wird üblicherweise im Zusammenhang mit dem Dekalog verwendet.

7) Der „Precepto“ ist eher eine Vorschrift oder Anweisung im juristischen Sinne.

8) In der dt. katechetischen Überlieferung, die näher am masoretischen Text von Ex 20,3/Dtn 5,7 bleibt, negativ ausgedrückt: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.“

9) Vgl. Ex 20,4/Dtn 5,8. Wenn gemäß Talmud das Fremdgötter- und das Bilderverbot als ein Gebot angesehen werden, stellt sich die Frage, ob das vieldiskutierte Bilderverbot überhaupt auf Gott Jahwe anzuwenden ist (weitergehend die nachexilische Weisung Dtn 4,15-19) oder nicht vielmehr nur das Anbeten von in Götzenstatuen oder Figurinen verkörperten Fremdgöttern meint. Vgl. dazu Klaus Grünwaldt, *Bilder verboten!*, in: *EKD – Das Magazin zum Themenjahr 2015: Reformation – Bild und Bibel*, 20-21, Hannover 2015. Gegenüber oströmischen Tendenzen, das Bilderverbot auch als christlich geboten anzusehen (anders z. B. Basilius d. Gr., Gregor von Nyssa), die bei Calvinisten und Zwinglianern fröhliche Urständ feierten (reformatorischer Bildersturm), setzte sich im Einflußbereich der unter arabischer Herrschaft befindlichen Patriarchate und in der Lateinischen Kirche früh die Überzeugung von der Aufhebung des Bilderverbotes durch das Christusereignis durch mit der Folge, daß Kunst und Künstler zumal von den Päpsten massiv gefördert wurden. Vgl. auch Martin Mosebach, *Du sollst dir ein Bild machen. Über alte und neue Meister*, 2. Aufl., Springe 2005.

10) Siehe Anm. 4.

11) Das Sechste Gebot enthält im AT das Verbot des Ehebruchs, das, von Jesus bekräftigt und gegenüber Dtn 24 radikalisiert (vgl. Mk 10,2-12 par Mt 19,3-12; Mt 5,27f.), in der Überlieferung der Kirche „auf die gesamte menschliche Geschlechtlichkeit bezogen“ wurde (KKK 2336). Die Aufspaltung des Begehrensverbotes von Ex 20,17/Dtn 5,21 (nur

nach katholischer und lutherischer katechetischer Tradition kann in der Tat als Ausdruck der Aufwertung der Frau betrachtet werden. Allerdings wird man der Verinnerlichungstendenz bzw. der Ausweitung auf einen „Seelen“-Aspekt, wie er dem span. Katechismus-Text zu eigen ist, reserviert gegenüberstehen müssen; s. Anm. 13.

12) Álvaro d’Ors, *La nueva idolatria*, Verbo, Nrn. 217-218 (Juli-August-September 1983), 799-813.

13) Die katechetisch kurze, ursprünglich auf die Unterweisung von (erwachsenen) Taufbewerbern gerichtete Formulierung – besonders deutlich in der span. Überlieferung, die zwar weit älter ist als das „Compendio del catecismo de la Iglesia católica“ (2005), aber wegen ihrer nichtobjektivistischen, eher bibelfernen Tendenz (v. a. Drittes, Sechstes, Neuntes Gebot) problematisch ist –, geht wie die Einteilung der Zehn Gebote auf zwei „Tafeln“ auf den hl. Augustinus zurück und wird (deshalb) auch in den lutherischen Gemeinden tradiert. Wir übersetzen hier die span. Katechismus-Formulierung, um den von d’Ors herausgestellten Gegensatz zur AEMR nicht abzuschwächen.

14) Asamblea General de la ONU, Resolución 217 (III) del 10 de diciembre de 1948: Carta Internacional de los Derechos del Hombre, A: Declaración Universal de Derechos del Hombre (DUDH), in: <https://www.filosofia.org/cod/c1948dhu.htm> [aufgerufen am 21. 8. 2024].

15) Offizielle dt. Übersetzung, zit. nach <https://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> [aufgerufen am 21. 8. 2024].

16) Ex 20,3-7/Dtn 5,7-10.

17) Nach der islamischen Revolution, die zur Absetzung des als Diktator wahrgenommenen Schahs Mohammad Reza Pahlavi und zum Ende der konstitutionellen Monarchie geführt hatte, stieg im Iran der aus dem französischen Exil zurückgekehrte Ajatollah Ruhollah Chomeini zum Führer auf. Nachdem im März 1979 auf seine Empfehlung 98 % der Iraner für eine „Islamische Republik“ votiert hatten, setzte Chomeini eine Übergangsregierung ein und tauschte die verfassunggebende Versammlung durch eine von schiitischen Religionsgelehrten dominierte „Expertenversammlung“ aus. Die nunmehr islamisch-theokratisch ausgerichtete Republik unter Chomeinis „Herrschaft des Rechtsgelehrten“, der in den Folgejahren Tausende von Oppositionellen zum Opfer fiel, wurde in einer neuen Verfassung festgehalten. Diese auch mit demokratischen Elementen versehene Verfassung wurde in einem Referendum vom 3. Dezember 1979 mit einer Mehrheit von (offiziell) 99 % angenommen. Die erste Parlamentswahl fand am 14. März, eine Nachwahl am 9. Mai 1980 statt, aus der die Islamisch-Republikanische Partei als stärkste Kraft hervorging. Die Resolution 457 des UN-Sicherheitsrates vom 4. Dezember 1979 appellierte u. a. an die Republik Iran, das Botschaftspersonal der USA sofort freizulassen, das in Teheran festgehalten wurde, ihm Schutz zu gewähren und es ausreisen zu lassen (vgl. auch Resolution Nr. 461 vom 31. Dezember 1979); ihr folgten ab 1980 eine Reihe von Resolutionen zum ausgebrochenen Konflikt zwischen Iran und Irak. Eine Resolution der UNO gegen iranische Parlaments- oder Präsidentschaftswahlen kann indes nicht verifiziert werden.

18) Gemeint ist die Reichstagswahl vom 5. März 1933, bei der die NSDAP mit 43,9 % die absolute Mehrheit im Reichstag erhielt. Allerdings ignoriert d’Ors, daß dieses „Plebiszit“ infolge der Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutz von Volk und Staat vom 28. Februar 1933 („Reichstagsbrandverordnung“), die elementare Grundrechte wie Presse- und Meinungsfreiheit außer Kraft gesetzt hatte, alles andere als frei war. Zudem ist mit Bert Ibsenstein einzuwenden, daß Spekulationen im Irrealis der Vergangenheit auch in bester polemischer Absicht nicht weit führen.

19) Die Toleranz der UNO gegenüber der totalitären, äußerst repressiven Volksrepublik China, einem Gründungsmitglied (damals Republik China) der UNO, ist in der Tat weit

größer als gegenüber dem nachrevolutionären Kuba, dessen Menschenrechtsverstöße deutlich kritisiert wurden (z. B. Resolution Nr. 47/139 vom 18. Dezember 1992), einem Land, in dem die USA nachweislich mit Hilfe der CIA immer wieder Sabotage- und Terroraktionen durchführten und versuchten, die Regierung zu stürzen, ohne dafür von der UNO gebilligt zu werden. Lediglich die seit 1959 andauernde, 1992 sogar zum Gesetz erhobene Wirtschafts-, Handels- und Finanzblockade der USA wurde mehrmals von der Generalversammlung der UNO kritisiert, freilich ohne die USA beim Namen zu nennen (vgl. z. B. Resolution Nr. 47/19 vom 24. November 1992). Ein anderes Kapitel ist das Totalversagen der militärischen Hilfsmission der UNO (Unamir) unter Generalsekretär Boutros Boutros-Ghali bei dem nach Plan ausgeführten Völkermord an der Tutsi-Minderheit und oppositionellen Hutu-Gruppen 1994 in Ruanda; vgl. dazu Völkermord in Ruanda: Man wußte vieles, unternahm nichts, FAZ vom 2. Februar 2002; Werner Olles, Volle drei Monate mit Blindheit geschlagen, Junge Freiheit, Nr. 45/05 vom 4. November 2005.

20) Familie ist nach Álvaro d'Ors, Neue Einführung in das Studium des Rechts, hrsg. und kommentiert von Wolfgang Hariolf Spindler. Aus dem Spanischen ins Deutsche übertragen von Dominika Geyder und Wolfgang Hariolf Spindler, Berlin 2022, Nr. 68, der „Schutzraum natürlicher“ (geschlechtlicher, herkunftsbezogener, generationeller, psychologischer und gesellschaftlicher) „Ungleichheit“. Sie ist seiner Ansicht nach nicht auf die Mann-Frau- und die Eltern-Kinder-Beziehung zu reduzieren, wie das Lehramt der Kirche nahelegt (ebd., Nr. 105), sondern erstreckt sich über die Eheschließung auf die Familien beider Ehegatten, das heißt die Großfamilie. Begrenzt werde sie durch die Legitimität der Ehe und der gemeinsamen Nachkommenschaft. Die rechtliche Gleichbehandlung illegitimer Beziehungen und Kinder („Patchworkfamilien“), zumal wenn sie im Familienverband leben, begünstige ungeachtet der notwendigen Unterhaltsleistung die Promiskuität und die à la longue nicht zu verweigernde Anerkennung mehrfacher zivilehelicher Bindungen, außerdem Unsicherheiten im Erbrecht (ebd., Nr. 107). Generell ist das Legitimitätsprinzip – auch im Politischen – „natürlicher als die Legalität“ und insofern mit dem Naturrecht gleichzusetzen (ebd.). Vgl. ausführlicher Álvaro d'Ors, Forma de gobierno y la legitimidad familiar, in: ders., Escritos varios sobre el derecho en crisis, Rom, Madrid 1973, 121-138; ders., Legitimidad, in: ders., Ensayos de teoría política, Pamplona 1979, 135-152.

21) Womöglich liegt eine Verwechslung mit Nietzsche vor: „Frei nennst du dich? ... Frei wovon? Was schreit das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu?“ Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Vom Weg des Schaffenden, in: ders., Werke in drei Bänden, München 1954, Bd. 2, 325.

22) Person ist für d'Ors ein eminent juristischer, genauer: zivilrechtlich-relationaler Begriff, der sich von dem des Menschen oder der Schrumpfstufe des Subjektes unterscheidet; vgl. ders., Neue Einführung, a.a.O., Nrn. 9, 10, 25, 28, 64 passim. Im Unterschied zum (west)deutschen Sprachgebrauch der Bundesrepublik, nach dem zu allen passenden und unpassenden Gelegenheiten Art. 1 Abs. 1 GG feierlich zitiert wird, als ob es sich um ein nicht weiter interpretationsbedürftiges (Theodor Heuss sprach von einer „uninterpretierten [!] These“) quasireligiöses, alle Menschen des Erdkreises verpflichtendes Superdogma handelte, konstatiert der Spanier eine Ungleichheit auch der Würde, wie sie die Lebenserfahrung in die Worte faßt: „Er/Sie hat seine/ihre Würde verloren“, „man hat ihm/ihr die Würde genommen“. Mit Johann Arnold Kanne/Carl Schmitt gesagt: Die Sprache weiß es noch! Ob die sittliche Auffassung von Würde bei d'Ors die Ablehnung eines ontologischen Würdebegriffs (vgl. Erklärung des vatikanischen Dikasteriums für die Glaubenslehre über die menschliche Würde „Dignitas infinita“ vom 2. April 2024, Nr. 7) impliziert, kann hier offenbleiben. Auch dann wäre damit nichts gesagt über die himmelschreienden Sünden brutaler vor- und nachgeburtlicher Tötung und Schändung von Menschen und zu deren unerläßlichen juristischen Prävention und Ahndung – im Gegenteil. Zur rechtsphilosophischen

und verfassungsrechtlichen Diskussion vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Würde Menschen war unantastbar, FAZ vom 3. September 2003; Gerd Brudermüller/Kurt Seelmann (Hrsg.), Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte, Würzburg 2008; Rolf Gröschner/Oliver W. Lemcke (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, Tübingen 2009.

23) „Bienestar“ im span. Wortlaut des Art. 25 AEMR wird in der offiziellen dt. Fassung mit „Wohl“, von uns mit „Wohlfahrt“ wiedergegeben. Der Ausdruck umfaßt – zumal in Ergänzung zu dem vorangestellten „salud“ (Gesundheit) – alle materiellen und immateriellen (psychischen, emotionalen usw.) Aspekte eines sorgenfreien Lebens der Immanenz: Wohlfühlen, Wohlergehen, Sichwohlfühlen, auch Wohlhabenheit. D’Ors’ polemische Spitze gegen diese Zielsetzung resultiert aus dem Absehen von transzendenten Aspekten und von der Dimension der Pflichterfüllung aus dem Geist des Dienens (s. Anm. 50).

24) Die menschliche Natur partizipiert an der göttlichen und vervollkommnet sich – wie jedes Wesen gegenüber dem höheren (Thomas von Aquin, STh I-II 3, 7 arg. 3) – in dem Maße, wie sie sich dieser höheren angleicht. Die Moralität des Menschen bemißt sich folglich nach dem Grad der Angleichung an das, was den Grund seiner Existenz als moralisches Wesen ausmacht („in tantum unumquodque perfectum est in quantum ad suum principium attingit – ebd., I 12, 1 co.; vgl. ScG II 87), an Gott. Wäre Gott, wie es jedoch christliche und jüdische Grundüberzeugung ist (vgl. Gen 1), nicht Schöpfer (und der Mensch nicht Geschöpf), wäre der Pflichtcharakter der praktischen Vernunft, die – ob bewußt, ob unbewußt – auf das reale Sein Gottes ausgerichtet ist (s. Anm. 66), nicht zu begründen. Nur diese unmittelbare Relation zum Schöpfergott verleiht dem Menschen „objektive“ Würde (s. Anm. 22), nur diese läßt ihn auch einsehen, daß „die gleiche Natur aller als sittlicher Auftrag zu verstehen ist, nämlich in Gemeinschaft den Sinn der spezifischen Einheit in individueller Vielheit zu erfüllen“ (Arthur F. Utz, Die Sozialnatur des Menschen und das Gemeinwohl, in: ders., Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983-1997, hrsg. von Wolfgang Okkenfels, 2. Aufl., Paderborn, München [u. a.] 2002, 149-154, 151).

25) Zum Verhältnis von Natur- und Völkerrecht vgl. d’Ors, Neue Einführung, a.a.O., Nr. 13.

26) Ebd.

27) Gemeint ist das Gericht bzw. der Richter. Vgl. ebd., Nrn. 60, 63.

28) Anspielung auf das Ehehindernis iuris divini der (völligen) Impotentia coeundi im kanonischen Recht (c. 1084 CIC), während Art. 16 bei der Fähigkeit zu heiraten (span. „edad nubil“) auf das Lebensalter, d. h. auf die über das rein Körperliche hinausgehende Reife (Mindestalter), abstellt; vgl. cc. 1083; 1095 Nr. 2 CIC.

29) Vgl. dazu d’Ors, Neue Einführung, a.a.O., Nr. 68 mit Anm. 157.

30) Gemeint ist, daß in allen Menschen ein Gewissen als Kontrollinstanz veranlagt ist, das die konkreten Ziele ihrer personalen Handlungen mit ihrem Wesen als Geschöpfe Gottes in Einklang zu bringen vermag, während die Diskussion seit der Neuzeit (und besonders seit Kant) abstrakt um „das“ Gewissen und „die“ Freiheit kreist – mit der Folge, daß sog. Gewissensentscheidungen auch dann für moralisch gerechtfertigt, ja „gut“ gehalten werden, wenn sie die Bezogenheit der Freiheit auf die menschliche Natur (und indirekt auf Gott, den Schöpfer), d. h. auf die Wahrheit, ausklammern. Vgl. Arthur F. Utz, Der Weg des Menschen zu dauerhaftem Glück und innerem Frieden. Ein Resümee der Ethik und der Moraltheologie des Thomas von Aquin, hrsg. und mit einem Vorwort versehen von Wolfgang Hariolf Spindler, Bonn 2011; Ralph Weimann, Gewissensentscheidung als höchste moralische Instanz? Eine Analyse, Die Neue Ordnung 78 (2024), 38-48.

31) Vgl. dazu Wolfgang Hariolf Spindler, Álvaro d'Ors' Versuch einer dogmatischen politischen Theologie. Ansatz und Dokumentation seiner „Revisión“ des Problems, Forum Katholische Theologie. Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie 24 (2008), 81-122.

32) Sybilla Bedford, Aldous Huxley: a biography, 2 Bde., London 1973/74. Aleid Elsa Bedford, geb. von Schoenebeck (1911-2006), dt.-brit. Journalistin, Restaurantkritikerin und Schriftstellerin, lebte in den 1920er Jahren in Sanary-sur-Mer und lernte in dieser Zeit neben Erika und Klaus Mann auch Huxley kennen. Vgl. Selina Hastings, Sybille Bedford. An appetite for life, London 2020.

33) Gemeint ist das Siebte Gebot („Du sollst nicht stehlen“), welches logisch wie (natur)rechtlich Eigentum voraussetzt.

34) Zur juristischen Fiktion im Unterschied zur Präsumtion vgl. d'Ors, Neue Einführung, a.a.O., Nr. 26.

35) Angespielt wird damit auf die – unbestrittene – (völker)rechtliche Unverbindlichkeit der AEMR als solcher. „Recht wird nicht durch seine Erklärung, sondern durch seine Eintragbarkeit und grundsätzliche Durchsetzbarkeit zu Recht.“ Panajotis Kondylis, Ausschau nach einer planetarischen Politik, FAZ (Bilder und Zeiten) vom 21. Oktober 1995. Unter UNO-Begeisterten sorgt für zusätzlichen Unmut, wenn – wie beim New Yorker „Zukunftsgipfel“ (Summet oft the Future) im September 2024 – Einstimmigkeit vereinbart ist (vgl. UNO-Generalversammlung, Resolution Nr. 76/307 vom 8. September 2022). Nach Marianne Beisheim, Auf dem Weg zum Zukunftspakt der Vereinten Nationen, SWP-Aktuell 2024/A 20, 28. 3. 2024, in: <https://www.swp-berlin.org/10.18449/2024A20/> [aufgerufen am 5. 9. 2024], etwa erschwert ein solcher Konsens das Zustandekommen des „Paktes für die Zukunft“ (Pact for the Future), „der eine Vision mit konkreten Reformvorhaben verbindet, um alte und neue Herausforderungen effektiver multilateral zu bearbeiten“.

36) Dieses in weiten Teilen Europas verbreitete Sprichwort weist darauf hin, daß die wohlbegründete Hoffnung, etwas bald zu erreichen, in einem Augenblick zunichte werden kann. Im Deutschen: „Zwischen Hand und Mund geht viel zu Grund.“ Oder im Hinblick auf folgenlos bleibende schriftliche Absichtserklärungen: „Papier ist geduldig.“

37) „Ein Anspruch kann daraus nicht abgeleitet werden“. Häufig wiederkehrende Formel im angelsächsischen Rechtskreis.

38) Siehe Anm. 4 u. 8.

39) Gemeint ist Gottvater, wie er nicht zuletzt im Pater noster (Mt 6,9-13; Lk 11,2-4; vgl. auch Mk 14,36) und seit den Anfängen der Christenheit in trinitarischen Taufformeln (Mt 28,19) und Doxologien angesprochen wird. Während die Gotteskindschaft nur den Getauften zukommt, gilt umgekehrt die Vaterschaft Gottes allen Menschen.

40) „Amor es la voluntad de unir la perfección de otra persona a la propia.“ Leicht abgewandelt übersetzt in: Álvaro d'Ors, Gemeinwohl und Öffentlicher Feind. Aus dem Spanischen übersetzt von Dominika Geyder und Wolfgang Hariolf Spindler, hrsg. und mit einer Einführung versehen von Wolfgang Hariolf Spindler, Wien, Leipzig 2015, 75; auch in: ders., Horismoi & aphorismoi, Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo, Nrn. 5-6 (1993-1994), 415-426, 422; ders., Claves conceptuales, Verbo, Nrn. 345-346 (1996), 505-526, 508.

41) Kol 3,14 (Vulg.): „Super omnia autem haec, caritatem [habete], quod est vinculum perfectionis – Vor allem aber [habt] diese: die Liebe, die das Band der Vervollkommnung ist.“

42) D'Ors interpretiert hier offenbar Mt 22,37.39 – ähnlich wie etwa Franz von Sales, Traicté de l'amour de Dieu, Lyon 1641, 125, 374, oder Benedikt XVI., Enzyklika „Deus

caritas est“, 25. 12. 2005, Nr. 18 –, doch handelt es sich nicht um eine wörtliche Wiedergabe der Schriftstellen, auch nicht nach der Vulgata.

43) Wörtlich in der span. Katechismus-Version: „Amarás a Dios sobre todas las cosas – du sollst Gott über alle Dinge lieben“, d. h. mehr als alle irdischen Belange.

44) Vgl. Mt 5,37.

45) Es fällt auf, daß der Jurist das Zweite Gebot im Sinne von Mt 5,33f. auf den Rechtsakt des Schwörens reduziert, ohne auf die Problematik des Meineides einzugehen (vgl. etwa § 154 StGB), während die katechetische Tradition jede Verunehrung des Gottesnamens, etwa durch leichtfertiges Reden, Nichteinhalten von privaten Gelübden und besonders durch Lästerung, im Blick hat; vgl. Der katholische Katechismus von Kardinal Pietro Gasparri, hrsg. von Ministerialrat Dr. iur. Ferdinand Steinhart, photomechanischer Nachdruck der dt. Übersetzung von 1932, Augsburg 1974; ähnlich KKK 2142-2159.

46) Allzu verkürzte Wiedergabe von Ex 20,9f. (vgl. Dtn 5,13-15).

47) In der Tat setzt mit der neuzeitlichen Entdeckung des Homo faber und besonders im 19. Jh. eine hochproblematische Verengung des Schaffens des Menschen, der als Statue (!) Gottes (Gen 1,27) dessen Kreativität zumal durch Namengeben (vgl. Gen 1,19-20a) imitiert, auf die Lohn- und Erwerbsarbeit ein (mit einer durchschnittlichen wöchentlichen Arbeitszeit nach 1830 von 80 bis 85 Stunden; vgl. Friedrich Heckmann, Der Kampf um den freien Sonntag im 19. Jahrhundert, 1988, PDF abrufbar unter <https://serwiss.bib.hs-hannover.de/frontdoor/> [aufgerufen am 9. 9. 2024]) und – diese voraussetzend – auf den Aspekt der Erholung und der Ruhe(pause) zum Zweck der Erhaltung der Gesundheit und der Arbeitskraft, die sich zum Teil in einer auf Anschaulichkeit und „Praxisnähe“ gerichteten moralischen Verkündigung widerspiegelt. Zur Besonderheit der protestantischen Arbeitsethik vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920, hrsg. u. eingel. von Klaus Lichtblau und Johannes Weiß, Bodenheim 1993; Wolfgang Huber, „Der Mensch ist zur Arbeit geboren wie der Vogel zum Fliegen...“ – Hat das protestantische Arbeitsethos noch eine Zukunft? Wittenberger Sonntagsvorlesung, 22. 4. 2007, in: https://www.ekd.de/070422_huber_wittenberg.htm [aufgerufen am 26. 8. 2024].

48) Als ein dem Opus Dei nahestehender Autor tendiert d’Ors erkennbar zu einer Hochschätzung, wenn nicht spirituellen Überhöhung der Arbeit im Geiste des hl. Josemaria Escrivá (vgl. dazu José Luis Illanes, La santificación del trabajo, Madrid 1966), freilich unter Einschluß des Studiums, d. h. der geistigen Arbeit (vgl. Josemaria Escrivá, Der Weg [ursprünglich Consideraciones Espirituales, Cuenca 1934], Nrn. 334f., 346, 359, 799, 815, 817, 825 passim, in: <https://escriva.org/de/camino/> [aufgerufen am 26. 8. 2024]).

49) Von der Pietät oder gar Höflichkeit Gottes zu sprechen, die sich zwischenmenschlich in der Hochachtung gegenüber Untergebenen und Kindern widerspiegelt, ist ein ebenso kühner wie theologisch schöner Gedanke (vgl. Eberhard Straub, Zivilgesellschaft ohne civilitas. Zur Vertreibung der Tugenden aus der Wertegemeinschaft, Die Neue Ordnung 76 [2022], 356-364, 362), der so nur in der katabatisch-inkarnatorischen christlichen Religion möglich ist. Seine biblische Grundlage hat er in der für Christen konstitutiven Gotteskindschaft (vgl. etwa Peter Müller, Gotteskindschaft [NT], in: WiBiLex, erstellt Juni 2010, <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/neues-testament/gotteskindschaft-nt> [aufgerufen am 26. 8. 2024]), deren kaum zu überschätzende Bedeutung durch Ausweitung auf alle Menschen (vgl. Papst Franziskus, Pfingstvigil mit den kirchlichen Bewegungen, 18. 5. 2013, in: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130518_veglia-pentecoste.html; Johann Heese, Sind wir alle Kinder Gottes? Zum Gebetsvideo des Papstes, 3. 2. 2016, in: <https://www.gemeindenetzwerk.de/>

?p=13178) oder auf „die“ Homosexuellen (vgl. Dominik Straub, Und sie bewegt sich doch, Frankfurter Rundschau, 22. 10. 2020, in: <https://www.fr.de/politik/papst-franziskus-ueber-homosexuelle-sie-sind-kinder-gottes-90077648.html> [jeweils aufgerufen am 15. 8. 2024]), bedenklich verwässert wird.

50) Die Einforderung der Pietät gegenüber den eigenen Kindern ist das Pendant zur elterlichen Gewalt (vgl. d’Ors, Neue Einführung, a.a.O., Nr. 108) und wird vom Vierten Gebot also ebenso umfaßt wie die Akzeptanz der legitimen Gesellschaftsordnung, die nach d’Ors ganz wesentlich auf wechselseitigem Dienst [*servicio*] und nicht auf Anspruchsdenken beruht; vgl. ebd., Nr. 12, 52; ders., Horismoi & aphorismoi (s. Anm. 40), 426; Gabriel Pérez, Respuestas en los aforismos de Álvaro d’Ors. A los veinte años del fallecimiento del gran erudito del Derecho, in: <https://www.nuevarevista.net/respuestas-en-los-aforismos-de-alvaro-dors/> (mit w. Nachw.) [aufgerufen am 26. 8. 2024].

51) Im Deutschen ist die dem differenzierten Sprachgebrauch der §§ 211, 212 StGB entsprechende Übersetzung „nicht morden“ geeigneter als „nicht töten“, da in ihr anklingt, daß es Fälle von gerechtfertigtem Töten (z. B. Notwehr, Notstand, „Tyrannenmord“) gibt. Vgl. dazu d’Ors, Neue Einführung, a.a.O., Nrn. 117, 120.

52) Die medizinisch wie ontologisch törichte, das moralisch-rechtliche Problem verniedlichende Aussage „Mein Bauch gehört mir“, mit der Abtreibung immer wieder gerechtfertigt wird, verrät ein ebenso instrumentelles Verhältnis zum Körper wie die (damit nicht selten verbundene) Aussage „Ich kann mit meinem Körper machen, was ich will“, während man aus jüdischer wie aus christlicher Sicht anthropologisch vernünftig eher (im nichtmaterialistischen Sinne) sagen könnte: „Ich habe nicht einen Körper, ich bin ein Körper“.

53) „Du sollst nicht die Ehe brechen“ (Ex 20,14; Dtn 5,18); so auch die deutschsprachige Überlieferung im röm. Katechismus; vgl. KKK vor 2331.

54) Vom grundsätzlichen Verbot des Ehebruchs im AT (mit halachischen Ausnahmen) über den Ausschluß jeglichen Verkehrs außerhalb der sakramentalen (christlichen) Ehe oder der vor Gott geschlossenen „Naturehe“ mitsamt in Erinnerung gerufenem Scheidungsverbot durch Jesus (Mk 10,2-12 parr.) im NT bis zum allen Menschen geltenden Gebot der Keuschheit (auch sich selbst gegenüber) ist es ein zwar religionshistorisch längerer, aber anthropologisch-theologisch, vor allem christologisch gut begründeter Weg, der zudem die Überlieferung der Kirche (vgl. KKK 2336, Abs. 2) für sich in Anspruch nehmen kann.

55) Nicht nur setzt der Ehekonsens übereinstimmende, auf die Wesenselemente (Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, Hinordnung auf Nachkommenschaft durch geschlechtliches Zusammenwirken) gerichtete Willenserklärungen der Nupturienten ohne Zwang oder von außen eingeflößte schwere Furcht voraus (cc. 1096 § 1, 1099, 1101 § 2 CIC), sondern auch die Wahl des Lebensstandes (Ehe/Ehelosigkeit mit Gelübden oder ohne) ist Christen frei überlassen (c. 219 CIC).

56) D’Ors scheint hier weniger die alte, im Vaticanum II – durch Erweiterung (Gaudium et Spes 48-52; vgl. dazu d’Ors, Neue Einführung, a.a.O., Nr. 195, Anm. 319) – überwundene Lehre von den „Ehezwecken“ aufzurufen, welche die Geschlechtlichkeit der Eheleute auf die Funktion der Fortpflanzung reduzierte, als den Tendenzcharakter allen Seins zu betonen, den bereits Aristoteles nachwies (Wolfgang Hariolf Spindler, Thomas und der Ameisenstaat, Die Neue Ordnung 78 [2024], 82-85, 83f.).

57) „Robar“ (span.) und „rauben“ (gemeingermanisch) im Sinne von gewaltsam wegnehmen, entreißen (vgl. gotisch „bi-raubōn“) haben gemeinsame Wurzeln.

58) Entgegen der landläufigen synonymen Verwendung unter Laien versteht der Jurist unter Raub (§ 249 StGB) im Unterschied zum einfachen Diebstahl (§ 242 StGB) die

Wegnahme einer fremden beweglichen Sache mit Gewalt oder unter Androhung einer gegenwärtigen Gefahr für Leib oder Leben.

59) Tatsächlich meint „für“ (lat.) zwar den Dieb oder die Diebin, aber auch allgemein den Schurken, zu dem es im Deutschen trotz aller offiziösen Bemühungen um „diskriminierungssensible“ Sprache nach wie vor keine feminine Entsprechung gibt.

60) Zur eigentumsrechtlichen Lehre d’Ors’ von den „preferencias relativas“ (Vorteile, Bevorzugungen), die keine Entsprechung im dt. Rechts- und Sprachraum hat, vgl. meine Ausführungen in d’Ors, Neue Einführung, a.a.O., Nr. 12, Anm. 29.

61) In der Tat kennt das klassische Naturrecht, wie es noch Thomas von Aquin lehrte, kein individuelles Recht auf Eigentum (vielmehr nur seine erfahrungsgesättigte Zulassung), wie in der typisch modernen liberalen, kausalen Engführung in der katholischen Sozialverknüpfung seit Leo XIII., die zum Ausgleich eine nachträgliche soziale Belastung dieses Individualeigentums fordern muß; insofern ist das Wort „sogenannt“ zu Recht und von d’Ors bewußt gewählt. Zur ganzen Problematik vgl. ausführlich W. Spindler, „Humanistisches Appeasement“? Hans Barions Kritik an der Staats- und Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, Berlin 2011, 251-260.

62) Das antike Gerechtigkeitsprinzip „*sum cuique*“ scheint in der Sache bei Platon und Aristoteles, wörtlich dann bei Cicero, *De legibus* I, 6, 19; *De officiis* I, 15, auf.

63) Ex 20,17; Dtn 5,21.

64) Röm 10,17 (Vulg.): „*ergo fides ex auditu auditus autem per verbum Christi* – also kommt der Glaube vom oft Gehörten, das oft Gehörte aber durch das Wort Christi.“

65) 1 Joh 2,16: „Denn alles, was in der Welt ist, die Begierde des Fleisches, die Begierde der Augen und das Prahlen mit dem Besitz, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt“.

66) Die Klugheit ist nach Thomas (Sth I-II 57,4-6; II-II 47-56) die mehr moralische als nur intellektuelle Tugend der praktischen Vernunft, also diejenige Instanz, die in konkreten Situationen aus allgemeinen Prinzipien urteilt, d. h. unter der Kontrolle des Gewissens einen Imperativ des Handelns formuliert, „vorausgesetzt, daß der Mensch in der Zielordnung gut ausgerichtet ist, was durch das rechte Streben geschieht“ (ebd., I-II 57,4). Diese über bloßes Wollen des Guten hinausgehende seins- bzw. naturgerechte Ausrichtung auf ein festes Ziel funktioniert in der Tat nur im Zusammenspiel der Tugenden (ebd., I-II 65).

67) Der Gedanke einer dekalogischen Proklamation dessen, was naturrechtlich immer schon gegolten hat, begegnet schon bei den Vätern (z. B. Irenäus von Lyon, *Contra haereses* IV, 15, 1, der freilich den Bund Gottes mit Israel als Menschheitsbund fehldeutet) und bei mittelalterlichen Theologen wie Bonaventura und Thomas von Aquin, nach dem der Mensch die Kenntnis von den Zehn Geboten „durch sich selbst von Gott erhält – *quorum notitiam homo habet per seipsum a Deo*“ (Sth I-II 100, 3 s. c.).

68) Oder wie die Informationsplattform der Menschenrechtsorganisation „humanrights.ch“ formuliert: „Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte ist zwar kein juristisch verbindliches Dokument, doch hat sie politisch und moralisch ein sehr großes Gewicht, und gewissen ihrer Garantien kommt heute gewohnheitsrechtlicher Charakter zu.“ In: <https://www.humanrights.ch/de/ipf/grundlagen/rechtsquellen-instrumente/aemr/> [aufgerufen am 27. 8. 2024]. Beate Rudolf, Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Grundlage und Motor des Menschenrechtsschutzes, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 1. 12. 2023, zit. nach <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/allgemeine-erklaerung-der-menschenrechte-2023/543195/die-allgemeine-erklaerung-der-menschenrechte/> [aufgerufen am 27. 8. 2024], bezeichnet die AEMR unabhängig davon, daß sie „rechtlich nicht bindend“ sei, als „als kopernikanische Wende des Völkerrechts“, da sie „den unangefochtenen Maßstab für den Schutz der Menschenrechte weltweit“ bilde.

69) Die Sacra Congregatio pro doctrina fidei, Declaratio de canonica disciplina quae sub poena excommunicationis vetat ne catholici nomen dent sectae Massonicae aliisque eiusdem generis associationibus vom 17. Februar 1981, in: Acta Apostolicae Sedis 73 (1981), 240-241, bekräftigt und stellt im Hinblick auf falsche Interpretationen des c. 2335 CIC/1917 im Zuge der Revision des lateinischen Kirchenrechts, die zum CIC von 1983 geführt hat, klar („confirmat et declarat“), daß sich an der Androhung der Exkommunikation von Freimaurern nichts ändert.

70) Diese Kongregation (s. Anm. 69) hat am 26. November 1983 unter dem Vorsitz von Joseph Kardinal Ratzinger, dem späteren Papst Benedikt XVI., auf Anordnung von Papst Johannes Paul II. klargestellt, daß das negative Urteil der Kirche über freimaurerische Vereinigungen ungeachtet ihrer Nichterwähnung im CIC/1983 (wie schon im c. 2335 CIC/1917) unverändert bleibe, so daß Gläubige, die solchen Vereinigungen angehören, sich im Stand der schweren Sünde befinden und folglich „nicht die heilige Kommunion empfangen“ dürfen (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19831126_declaration-masonic_ge.html [aufgerufen am 27. 8. 2024]). Daß der Ausschluß auch von den anderen Sakramenten (z. B. Beichte, Firmung, Ehe) gilt, wurde leider nicht erwähnt, muß aber aus den übergeordneten Prämissen geschlossen werden.

71) Ganz anders hingegen die Einschätzung der Arbeitsgruppe der (damals noch so genannten) Menschenrechtskommission der UNO am Vortag des „Tages der sicheren Abtreibung“ am 28. September 2018, die alle Regierungen der Welt aufforderte, den Schwangerschaftsabbruch zu entkriminalisieren und ihre Fortschritte bei der Gewährleistung des Rechts jeder Frau und jedes Mädchens auf autonome Entscheidungen über ihre Schwangerschaft „als dem Kernstück ihres Grundrechts auf Gleichheit, Privatleben sowie körperliche und geistige Unversehrtheit und ... [als] eine Voraussetzung für den Genuß anderer Rechte und Freiheiten (at the very core of [their] fundamental right to equality, privacy and physical and mental integrity and ... a precondition for the enjoyment of other rights and freedoms) zu verstärken“ (engl. zit. nach <https://news.un.org/en/story/2018/09/1021332> [aufgerufen am 11. 9. 2024]).

72) Zum Perspektivismus allgemein und zu der Frage, ob Nietzsche (allein) als geistiger Ahnherr des „Postfaktischen“ verantwortlich gemacht werden kann, vgl. Jakob Dellinger, „Nietzsche“, „Perspektivismus“, „Postfaktizität“: Drei Perspektiven, in: *Le foucauldien* 5, no. 1 (2019), 1-33, auch in: <https://www.genealogy-critique.net/article/id/7071/> [aufgerufen am 27. 8. 2024].

73) Entgegen landläufigen Vorstellungen ist das Naturrechtsdenken keine katholische Eigen- oder Angelegenheit und noch viel weniger mit dem kanonischen Recht gleichzusetzen. Vielmehr hat die Kirche das viel ältere Naturrecht unter der Prämisse der Geschöpflichkeit des Menschen anerkannt und – wohl intensiver als andere Institutionen – tradiert. Vgl. auch d’Ors, *Neue Einführung*, a.a.O., Nrn. 30, 34.

Prof. Dr. iur. Álvaro d’Ors (1915-2004) war Ordinarius für Römisches Recht an den Universitäten Santiago de Compostela (seit 1944) und Navarra (1961-1985).

Winfried König

Die katholische Kirche im Gehege des humanistischen Weltbildes

Bernardin Schellenberger beschreibt in seinem Buch „Ein anderes Leben“ die sogenannten Ziereremiten, die besonders im 17. Jahrhundert in England von den Lordschaften für die weitläufigen Parks ihrer Landsitze angeheuert wurden. Sie bewohnten dort kleine, niedliche Einsiedeleien, die von den Damen und Herren der feinen Gesellschaft aufgesucht wurden, „wenn sie im Park lustwandeln, um sich von einem romantischen heiligen Schauer anrühren zu lassen“. ¹ Im aktuellen Klima der humanistischen Leitkultur scheint es der katholischen Kirche und ihren offiziellen Vertretern genauso zu gehen wie den Ziereremiten, denken wir nur an die Bemerkung eines deutschen Bischofs vor ein paar Jahren – sein Name wurde nicht genannt –, der da sagte: „Wir befinden uns in einem postklerikalen Zeitalter ... Längst kommt es auf Priester nicht mehr zentral an. ... Jeder Mensch muß seinen eigenen Weg zu Gott finden ... Vereinfacht läßt sich der Glaube reduzieren auf die Frage, wie man als Mensch ein gutes Leben führt und wie man dies ... als Gemeinschaft tut“. ²

Wie ist es zu dieser Mutation des vormals christlichen Abendlandes zu einer säkularisierten humanistischen Gesellschaft gekommen? Suchen wir in der Geschichte nach Stolpersteinen für das Verhältnis von Glauben und Kirche, so stoßen wir auf *Martin Luthers* (1483-1546) unorthodoxes Verständnis von Kirche, auf seine Unterscheidung einer „Kirche des Glaubens“ von der sichtbaren Institution der Kirche. *Luther* hatte diese Ansicht schon in seiner katholischen Zeit gewonnen: „Omnis structura Ecclesiae est intus coram Dei invisibilis.“ ³ Bis in sein Spätwerk hinein ⁴ griff der Reformator diese These immer wieder auf.

Allerdings war *Luther* durchaus der Auffassung, daß es eine Gemeinschaft von Gläubigen gibt, die von Gott gesehen und auf ihrem geschichtlichen Weg begleitet wird. Er nahm für sie die biblische Vorstellung von den „Gerechten“ in Anspruch, die stets vor dem Angesicht Gottes stehen. „Denn gerecht ist der Herr, gerechte Taten liebt er. Redliche schauen sein Angesicht“ (Ps 11,7). Es sei das dem Gläubigen persönlich ins Gewissen gerufene Wort Gottes, das diesen auf den rechten Weg im eigenen Leben und in der Gemeinschaft führt.

Auf dem Reichstag zu Worms, bei dem 1521 die Reichsacht über ihn verhängt wurde, bekannte der Reformator: „die weil mir mein gewissen begriffen ist inn den worten gottes, so mag ich, noch will kain wort nit Corrigiern oder widerrueffen, dieweyl wider dz gewissen beschwärllich und unhaylsam zu handeln, auch gefערlich ist“. ⁵ *Luther* schaffte zwar unter dem Jubel vieler Zeitgenossen den „Hokuspokus“ der Winkelmesse ab und verbrannte die „Zauberbücher“ des Kirchenrechts, zugleich aber führte ein neues Sakrament ein, das „Wortsakrament“, das er allerdings von der Kirche in die Privathäuser verlegte. „Durch die Verpflanzung

des Wortsakramentes in jeden Haushalt mit dem Vater als fungierenden Priester haben die Jahrhunderte der Reform etwas verchristlicht, was vorher einfach nur natürlich war“⁶: die Familie. Damit schuf *Luther* seinerseits eine Art sichtbarer Kirche, wenn auch nur im Privaten. Die Konventikel waren geboren.

Ein zweiter, sehr viel spitzerer Stolperstein begegnet uns in den Auffassungen des *Giordano Bruno* (1548-1600). Schon als Dominikanernovize in Neapel geriet er in Konflikt mit seiner Ordensobrigkeit vor allem wegen seiner kritischen Haltung zur Marienverehrung. Auch seine Beschäftigung mit *Erasmus von Rotterdam* (1466-1536) wurde beargwöhnt. Dieser hatte 1519 in seiner lateinischen Übersetzung des Neuen Testaments das „Ave gratia plena“ (Lk 1,28) der Vulgata durch ein „Ave gratiosa – „Gegrüßet seist du Liebreiche“ ersetzt. Noch entscheidender für *Brunos* Denken wurde aber die Meinung, daß das kopernikanische Weltbild und die Entdeckung Amerikas das alte Weltbild eines von Gott geschaffenen Kosmos ins Wanken gebracht habe. Die Welt stehe jetzt nicht mehr im Mittelpunkt einer göttlichen Ordnung, sondern sei nur ein winziges Detail in einem unendlichen Universum. Allerdings blieb *Bruno* bei seiner Auffassung, daß das Universum beseelt sei. „Die universelle Vernunft ist das innerste, wirklichste und eigenste Vermögen und der Theil der Weltseele, die ihre Macht bildet. Sie ist ein Identisches, welches das All erfüllt, das Universum erleuchtet und die Natur unterweist, ihre Gattungen, so, wie sie sein sollen, hervorzubringen. Sie verhält sich demnach zur Hervorbringung der Dinge in der Natur, wie unsere Vernunft sich zur entsprechenden Hervorbringung der sinnvollen Gestalten verhält.“⁷

Nach seiner 1576 erfolgten Flucht aus dem Dominikanerorden nahm *Giordano Bruno* ein unstetes Wanderleben auf, das ihn durch ganz Europa führte. In Genf nahm er 1579 das calvinistische Bekenntnis an. Während eines Aufenthalts in England von 1583 bis 1585 war ihm wohl das damals populäre Werk „Utopia“ des Thomas Morus (1478-1535) in die Hände gefallen, dessen eklektisches platonisch-stoisches Menschenbild er übernahm: ein allen Menschen gemeinsames Bewußtsein (*mens*), gepaart mit den individuell verschiedenen Leidenschaften (*voluptates*) als Grundantrieb konkreten Handelns.⁸ Die Seele besitzt für *Bruno* einen unbewußten Bereich, der auf die körperliche Ebene des Menschen ausgerichtet ist.⁹ In England entwickelte er schließlich eine Systematik der Philosophie, die auf einer von Gott losgelösten Naturauffassung gründete.¹⁰ Bei seiner Rückkehr nach Italien wurde *Bruno* 1542 aufgrund der Denunziation seines von ihm enttäuschten Gastgebers, *Zuane Mocenigo* (1531-1598), von der Inquisition in Venedig festgenommen, verhört und wegen Unzuständigkeit an die Römische Inquisition übergeben. Nach einem langwierigen Prozeß wurde er aus dem Orden und der Kirche ausgestoßen. Schließlich übernahm ihn das weltliche Gericht, das ihn zum Tod verurteilte. Ohnehin nach achtjähriger Untersuchungshaft körperlich gebrochen, starb *Bruno* am 17. Februar 1600 auf dem Scheiterhaufen in Rom.

Geerdetes Recht

Mit den sich ausweitenden Konfessionskriegen gerieten nun für viele Menschen die Grundlagen des Glaubens immer mehr ins Wanken. Die neuen Thesen von

Luther und *Bruno* nahmen den früheren Leitbildern ihre letzte Kraft. Die große Verwirrung konnte aber nicht durch kleinere Mittel behoben werden, die letztlich von derselben Natur waren wie das, was sie hätten heilen sollen. Dort, wo die Grundlagen des Lebens selbst in Unordnung geraten waren, konnten auch Gerechtigkeit und Frieden erst wieder erreicht werden, wenn die Begriffe und Ideen, nach denen sich der Mensch als Denkender und Handelnder richtet, wieder in den richtigen Lebensbezug gebracht wurden.¹¹

Johann Amos Comenius (1592-1670) sah es als ordiniertes Pfarrer und späterer Senior der protestantischen Brüderunität in Böhmen als seine vordringliche Aufgabe an, zur Verbesserung des Menschengeschlechts, das durch die konfessionellen Streitigkeiten in Verwirrung geraten war, beizutragen. Im Jahre 1639 veröffentlichte er den „*Prodromus pansophiae*“, den „Vorboten einer das Ganze umspannenden Weisheit“ (Pansophie), in dem er das Zusammenleben der Menschen zu systematisieren versuchte und dazu in drei Bereiche menschlichen Handelns unterteilte: Religion, Politik und Wissenschaft. „Jedem Menschen ist als Menschen auf dieser Welt ein dreifacher Umgang aufgetragen ... Zuerst kommt der Mensch mit den niederen Geschöpfen in Berührung, um diese kennenzulernen und zu nutzen. Zweitens hat er Umgang mit den anderen Menschen, seinen wesensgleichen Brüdern; mit ihnen soll er in Frieden leben, in wechselseitigem Freundschaftsdienst. Den dritten Umgang hat er mit dem Herrn aller Dinge, mit Gott selbst“.¹² Die philosophischen Begriffe werden nun den einzelnen Bereichen zugeordnet. Gerechtigkeit zum Beispiel ist demnach nicht mehr, wie in der biblischen Tradition, Ausdruck des Einklangs des Menschen mit der Heilsordnung Gottes (vgl. Ez 18,5-9). Das rechtfertigte auch die jüdisch-christliche Tradition, den Götzendienst aufs schärfste zu bekämpfen (vgl. V. 6). Gerechtigkeit im humanistischen Sinn ist vielmehr der gegenseitige Umgang des Menschen in Frieden und Freiheit. Gerechtigkeit wird säkularisiert; sie fällt unter die Disziplin der Politik.

Eine noch deutlichere Trennung von Recht und Religion unternahm der niederländische Rechtsgelehrte *Hugo Grotius* (1583-1645). Sein Leben fällt in eine Zeit kriegerischer Auseinandersetzungen zwischen den niederländischen Generalstaaten und dem habsburgischen Spanien. Stärker als bei früheren Konflikten mischten sich in diesen Krieg religiöse mit politischen und wirtschaftlichen Motiven. Selbst der Papst griff öffentlich in das Geschehen ein, als er zum Beispiel die portugiesischen Handelsniederlassungen in Indien gegenüber den Ansprüchen der Niederländer unter seinen Schutz stellte, indem er sie als päpstliche Schenkung erklärte. Mit Recht wies *Grotius* in seinem Gutachten „Über die Freiheit des Meeres“ (1608) darauf hin, daß „der Papst nicht befugt ist, etwas zu tun, was gegen die Gesetze der Natur streitet“.¹³ Der habe „gar keine Macht gegenüber heidnischen Völkern, die der Kirche nicht angehören“.¹⁴ Hier deutet sich eine weitergehende Frage an: Hat der Papst überhaupt das Recht, über den Glauben anderer Menschen zu verfügen? *Grotius* argumentiert vorsichtig. Wenn Christus eine Herrschaft – etwa geistlicher Art – gehabt hätte, wäre durchaus noch nicht bewiesen, „dies Recht sei auf Petrus und auf die Römische Kirche nach dem Rechte der Stellvertretung übertragen worden“. Es sei sicher, „daß Christus viel besessen hat, was der

Papst nicht erbt“.¹⁵ Hier geht es letztlich um die Binde- und Lösegewalt, die Jesus Christus den Aposteln verliehen hat und die nach katholischer Auffassung im Rahmen der apostolischen Sukzession an die Bischöfe weitergegeben wird, nach Ansicht vieler Protestanten allerdings nur den Aposteln als eine Art Gründungscharisma zukam.

Die Binde- und Lösegewalt richtet sich in erster Linie auf den moralischen Aspekt menschlichen Handelns und geht wie ein roter Faden durch die biblische Heilsgeschichte. „Nach den Aussagen des Alten Testaments steht der Mensch als ganzer vor Gott, vor ihm wird er sich seiner Schuld bewußt; anschaulich wird dieses Schuldbewußtsein beschrieben nach der Sünde der Stammeltern (Gen 3,7-13), Kains (Gen 4,13f.), Davids (2 Sam 12,13)“¹⁶ und kommt auch in verschiedenen Psalmen, also in alttestamentlichen Gebeten, zum Ausdruck. Die frommen Beter bitten Gott sogar, daß er ihre Gewissen zur ewigen Wahrheit anleite: „Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz, prüfe mich und erkenne meine Gedanken! Sieh doch, ob ich auf dem Weg der Götzen bin, leite mich auf dem Weg der Ewigkeit!“ (Ps 139,23f.) Im Neuen Testament ist es Jesus, der die Binde- und Lösegewalt ausübt: „Deine Sünden sind dir vergeben; auch ich verurteile dich nicht“, heißt es im Evangelium (Lk 5,20; 7,48; Joh 8,11), doch „weh dem Menschen, durch den der Menschensohn ausgeliefert wird! Für ihn wäre es besser, wenn er nie geboren wäre“ (Mt 26,24; Lk 17,1f.). Jesus delegierte diese geistliche und juristische Autorität an die Apostel: an Petrus (Mt 16,19) und an die Zwölf (Mt 18,18), im Johannesevangelium – nach der Auferstehung – an die Elf (Joh 20,23).

Der Humanismus, auf den *Grotius* sich berief, umgeht die Frage der Sünde. Am Schöpfungsmorgen stellt Gott den Menschen in den Mittelpunkt der Welt¹⁷ und sagt zu ihm: „Weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen habe ich dich geschaffen und weder sterblich noch unsterblich dich gemacht, damit du wie ein Former und Bildner deiner selbst nach eigenem Belieben und aus eigener Macht zu der Gestalt dich ausbilden kannst, die du bevorzugst“.¹⁸ In diesem Sinne argumentiert *Grotius*, es entspreche „der menschlichen Natur, nach dem Maß menschlicher Einsicht, dem zu folgen, was für richtig erkannt worden ist, und sich dabei weder durch Furcht noch durch Verlockungen irreleiten noch von leidenschaftlichen Erregungen hinreißen zu lassen. Was diesen Geboten widerstreitet, das ist auch gegen das Recht der Natur, nämlich der menschlichen“.¹⁹ Damit begründet *Grotius* ein neues Naturrecht aus dem Geist des Humanismus. „So sind die Menschen durch das Höhere und gleichsam Heilige ihrer Natur miteinander zutiefst verbunden, was als ein Moralische Anforderungen stellt, die sich im Gewissen offenbaren.“²⁰ Das Gewissen ist die letzte Instanz sittlichen Handelns.

Das heißt für *Grotius* aber auch, daß das Gewissen durch keine äußere Autorität beaufsichtigt werden kann. Ein Mensch darf nur anhand seiner sichtbar gewordenen Taten beurteilt werden. „Der rein innere Willensakt kann, auch wenn er gelegentlich, z. B. durch ein erfolgtes Bekenntnis, zur Kenntnis anderer gelangt, von Menschen nicht bestraft werden.“²¹ *Grotius'* Anliegen ist zunächst einmal die Abschaffung der Ketzerverbrennungen und des Einsatzes der Folter bei Inquisitionsprozessen. Die Tragweite seines Rechtsgrundsatzes ist aber viel größer. Sie

bedeutet die völlige Trennung von Recht und Glauben. Das Strafrecht wird seiner Funktion, eine umfassende, das heißt auch religiös motivierte Wiederherstellung der Gerechtigkeit zu schaffen, entkleidet.

Das Argument *Grotius*' bezüglich der Autonomie des Gewissens wird zu einem Grundsatz der nachfolgenden Rechtsliteratur. In seinem systematischen Werk „*Jus naturae*“ zitiert *Christian Wolff* (1679-1754) die These wörtlich.²² *Immanuel Kant* (1724-1804), der als Jugendlicher von dem Theologieprofessor und *Wolff*-Schüler *Franz Albert Schultz* (1692-1763) gefördert und später durch den jungen Professor für Logik und Metaphysik, *Martin Knutzen* (1713-1751), einem weiteren *Wolff*-Schüler, maßgeblich geprägt worden ist²³, wird sich ein Leben lang mit dem Gewissensproblem beschäftigen.

Mit der Vernunft gegen den Pietismus

Für *Kant* ist das Gewissen das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofs im Menschen. „Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, ... und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist in seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben oder in den Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es in seiner äußersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.“²⁴ Das Gewissen ist also die letzte Instanz sittlichen Handelns. „Indem ein Mensch sittlich handelt, gehört er dem Reiche der heiligen, vollkommenden Vernunftwesen an, dessen Oberhaupt Gott ist.“²⁵

Kant folgert aus der Gegebenheit des „moralischen Gesetzes in mir“²⁶, daß „ein irrendes Gewissen ein Uding ist ... Wenn ... jemand sich bewußt ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden.“²⁷

Nicht Gott ist es, der die Gewissen prüft, sondern das, was man traditionell Gottes Willen nennt, entspricht dem moralischen Gesetz. In einer frühen „Vorlesung zur Moralphilosophie“ argumentiert *Kant*: „Es fühlt keiner den göttlichen Willen in seinem Herzen, und wir können auch aus keiner Offenbarung das moralische Gesetz erkennen, denn sonst wären diejenige darin völlig unwissend, die keine hätten, da doch Paulus selbst sagt, daß auch solche nach ihrer Vernunft gerichtet werden (Röm 2,14f). Wir erkennen also den göttlichen Willen durch die Vernunft: Wir stellen uns Gott vor als der den heiligsten und vollkommensten Willen hat. Nun fragt sich welches ist der vollkommenste Wille, dieses zeigt uns das moralische Gesetz und so haben wir die ganze Moral.“²⁸

In *Kants* Weltbild kommen Sünden im biblischen Sinn nicht vor. Sünde ist für ihn ein Mangel an Vernunft. Die genannte Vorlesung nimmt indirekt Bezug auf die Pietisten, die für ihr ausgeprägtes Sündenbewußtsein bekannt sind. Sie „erkennen ihre Mängel, und denken, daß alle Menschen solche Mängel haben, daß keiner im Stande wäre was Gutes zu thun, daher nehmen sie alle ihre Sünden in einem

Püngel und legen sie Gott vor die Füße und seufzen und meynen ihn dadurch zu ehren, und sehen nicht ein, daß ein solch geringes Lob von solchen Würmern wie sie sind ein Tadel für Gott sey, sie sehen nicht ein, daß sie Gott gar nicht loben können.“²⁹ Letztlich haben diese Leute nach *Kants* Meinung einen „corrupten“³⁰, veralteten Begriff von Gott.

Das von der Vernunft geprägte menschliche Bewußtsein entwickelt sich, so *Kant*, im Laufe der Geschichte weiter. Gerade am technischen Fortschritt könne man diese Tendenz ablesen. Eine entsprechende Entwicklung muß es auch für das moralische Bewußtsein geben. Jede äußere Instanz, sei sie irdisch oder überirdisch, die das Volk auf bestimmte Normen oder auf ein Glaubensbekenntnis verpflichten wollte, würde die Menschen daran hindern, sich ihrer eigenen Vernunft zu bedienen³¹ und den Fortschritt erlahmen lassen. Wie die Schöpfung nach *Kant* dazu bestimmt ist, sich ihrem Zweck gemäß zu entwickeln, so sollen sich auch die vernunftgemäßen Eigenschaften der Menschheit immer mehr entfalten. Allerdings ist aufgrund seiner körperlichen Grenzen oder seiner sozialen Situation nicht jedes Individuum in der Lage, seine Begabungen im Laufe seines Lebens vollkommen zu entfalten. „Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln.“³² Die Menschheit im ganzen ist aber auf dem Weg zu einer immer mehr vom vernunftgemäßen Fortschritt geprägten Gesellschaft.

Auch die Gesetze und allgemein das Recht schreiten in Anlehnung an die sich geschichtlich entfaltende Leitkultur fort. Ein unveränderliches Recht, das auf einer göttlichen Weisung gründet, kann es nicht geben.

Charismen und Kirche

Der Rechthistoriker *Rudolph Sohm* (1841-1917) wandte das Fortschrittsparadigma auf die Kirchengeschichte an. Für ihn hat die Christenheit drei Phasen durchlaufen: die urchristliche Zeit mit Gemeinden, die von den verschiedenen Charismen lebendig gehalten wurden; die Periode einer sakramentalen und später korporativen „katholischen“ Kirche; die nachreformatorische Christenheit, die allein durch die Predigt inspiriert wird. „Das Predigtamt ist zugleich das Regieramt in der Kirche ... Aber der Inhalt dieser dem Predigtamt zur Ausübung zuständigen Gewalt (Schlüsselgewalt, Kirchengewalt) ist nur geistlicher Natur, ist die Gewalt, das Evangelium zu predigen, Sakramente zu reichen, den Kirchenbann (den ‚kleinen Bann‘) zu handhaben und Kirchendiener zu ordinieren, und alles dieses ‚ohn leibliche Gewalt durchs Wort‘ (Schmalk. Art. Von der Gewalt des Papstes, Art. 11).“³³

Die katholische Kirche sei dagegen gerade wegen des Investiturstreits im 11./12. Jahrhundert zu einer „Rechtskirche“ geworden. Damals habe man in der Kirche begonnen, die Weihevollmacht (*Potestas ordinis*) und die Vollmacht des Bindens und LöSENS (*Potestas iurisdictionis*) zu unterscheiden. Die *Potestas iurisdictionis* sei dem weltlichen Rechtsverständnis entlehnt und stelle eine rein Körperschaftsrechtliche Gewalt dar. Die katholische Kirche sei so zu einer „Anstalt“ mit einer Gruppe von Funktionären geworden, die die geistlichen Güter verwalten.³⁴ Doch

gibt *Sohm* zu bedenken: „das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechts ist weltlich. Das Wesen des Kirchenrechts steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch.“³⁵

Ein Zwischenruf des Straf- und Staatsrechtlers *Carl Schmitt* (1888-1985) verhalte zunächst ungehört. Für *Schmitt* hat das Kirchenrecht eine ganz andere Zielsetzung und damit ein anderes Wesen. „Eine religiöse Gemeinschaft, eine Kirche, kann von ihren Angehörigen verlangen, daß einer für seinen Glauben sterbe und den Märtyrertod erleide, aber nur seines eigenen Seelenheils wegen, nicht für die kirchliche Gemeinschaft als ein im Diesseits stehendes Machtgebilde, sonst wird sie zu einer politischen Größe ... In einer ökonomisch bestimmten Gesellschaft, deren Ordnung, d. h. berechenbares Funktionieren im Bereich wirtschaftlicher Kategorien vor sich geht, kann unter keinem denkbaren Gesichtspunkt verlangt werden, daß irgendein Mitglied der Gesellschaft im Interesse des ungestörten Funktionierens sein Leben opfere.“³⁶

Die Normen der Kirche sind für die „zukünftigen Dinge“, also für das Seelenheil der Gläubigen da, wie es Kanon 10 des Kodex des kanonischen Rechts von 1917 formuliert.³⁷ Tatsächlich betrachtete aber eine Lehrmeinung, der schon *Luther* folgte, das Kirchenrecht als normative Grundlage der Institution Kirche. Auch viele katholische Kanonisten der Neuzeit vertraten diese Begründung des Kirchenrechts im Hinblick auf die Kirche als einem im Diesseits stehendem Machtgebilde, wie etwa der Regensburger Seminarprofessor *Julius Krieg* (1882-1941), der in einem Lexikonartikel Recht als „die Regelung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen durch eine selbständige Autorität für eine sich unterordnende menschliche Gemeinschaft“ und Kirchenrecht als „die Summe aller von Gott und der Kirche erlassenen autoritativen Normen zur Regelung des Lebens der sich unterordnenden Christengemeinschaft entsprechend deren natürlichem und übernatürlichem Zweck“³⁸ definiert.

Die unsichtbare Kirche *Sohms*, die Kirche des Glaubens, braucht aber keine Normen. Sie darf nicht einmal vorschreiben, was der Christ zu glauben hat. Alles andere wäre Dogmatismus. Die ordinierten Leiter der Gemeinden dürfen aber hoffen, daß durch die Wirkung des Heiligen Geistes in Taufe und Predigt bei den Mitgliedern eine persönliche Gottesbeziehung wächst. Doch auch die Prediger selbst dürften in ihrem freien Bekenntnis nicht durch irgendeine Autorität eingeschränkt werden. Eine Beanstandung der Lehre seitens einer höheren kirchlichen Institution dürfe es nicht geben, solange die örtliche Gemeinde keine Einwände gegen den Prediger und seine Ansichten habe.³⁹

Wie populär die Ansichten *Sohms* zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren, zeigt die öffentliche Entrüstung, die 1911 durch die Amtsenthebung des evangelischen Pastors der Christuskirche in Köln, *Carl Jatho* (1851-1913), aufbraute. *Jatho*, der „den Monismus für das Fundament der Religion der Zukunft“⁴⁰ hielt, war ein Liebling des protestantischen rheinischen Großbürgertums. Der Industrielle *Julius Vorster* (1845-1932) hatte seit 1903 den Druck zahlreicher Predigten des prominenten Pastors besorgt. Ein Mißgeschick beendete dann den *Jatho*-„Hype“, als dieser sich 1913 beim Besteigen einer Kutsche derart verletzte, daß er nach wenigen Tagen an einer Blutvergiftung verstarb.

Ganz ähnlich war die Reaktion etwa fünfzehn Jahre später bei einer Lehrbeanstandung auf katholischer Seite. Der Kölner Erzbischof *Karl-Joseph Kardinal Schulte* (1871-1941) hatte 1928 den Priester *Johannes Hessen* (1889-1971), Professor der Philosophie an der Universität Köln, vom priesterlichen Dienst suspendiert. *Hessen* lehnte sich in seinem anti-thomistischen Weltbild an den Naturphilosophen *Hermann Lotze* (1817-1881) an, der die Auffassung vertreten hatte: „Der Schatten des Altertums, seine unheilvolle Überschätzung des Logos, liegt noch breit über uns und läßt uns weder im Realen noch im Idealen das bemerken, wodurch beides mehr ist als alle Vernunft.“⁴¹

Die Sanktionierung *Hessens* durch Kardinal *Schulte* führte zu einer gewaltigen öffentlichen Entrüstung. *Hessen* hatte einen festen Platz an der 1919 neugegründeten Universität Köln – nicht zuletzt, weil seine systematischen Vorlesungen vor allem der Lehrerausbildung zugutekamen.⁴² Er unterstützte eine neue, sich auf Erkenntnisse der Biologie berufende philosophische Anthropologie, wie sie in Köln vor allem von *Max Scheler* (1874-1928), *Hans Driesch* (1867-1941) und *Helmut Plessner* (1892-1985) gelehrt wurde. Die dortige Universität wurde damals als städtische Bildungseinrichtung von einem einflußreichen Kuratorium getragen, in dem man sich an den Fall *Jatho* erinnerte. Letztlich sprang auch die Universität Bonn dem angegriffenen *Hessen* zur Seite, nämlich in der Person des Universitätsrektors, des Fundamentaltheologen *Arnold Rademacher* (1873-1939).⁴³ Der Protest hatte Erfolg. Nach einer Aussprache mit dem Münsteraner Heimatbischof *Hessens*, *Johannes Poggenburg* (1862-1933), wurde das Suspendierungsdekret von *Schulte* zurückgenommen.

Hessens von *Augustinus* und *Plotin* ausgehende Überlegungen über eine unmittelbar mystische, nicht kausale Gotteserkenntnis fanden Anklang bei dem jungen und vielseitig interessierten Theologen *Hans Barion* (1899-1973), der daraufhin selbst eine kleine Arbeit über die beiden spätantiken Philosophen verfaßte.⁴⁴ Es liegt nahe, daß der Konflikt *Hessens* mit der gängigen zeitgenössischen Lehrmeinung des Neothomismus *Barions* Interesse für das alternative Kirchenbild *Rudolph Sohms* geweckt hat. *Barion* behauptete zwar später, daß er durch seinen Lehrer, den Kirchenrechtshistoriker *Albert Koeniger* (1874-1950) auf *Sohm* aufmerksam gemacht worden sei⁴⁵, doch das mag eine Schutzbehauptung gewesen sein, um von dem umstrittenen *Hessen* abzulenken. *Barion* hielt dann 1931 seine Antrittsvorlesung als Bonner Privatdozent für Kirchenrecht zum Thema „*Rudolph Sohm* und die Begründung des Kirchenrechts“. Er wurde 1939 zum Nachfolger *Koenigers* berufen, dann aber 1945 wegen seiner Mitgliedschaft in der NSDAP seines Lehrstuhls enthoben.

Laut *Barion* fehlt es vielen Katholiken an Respekt vor dem Kirchenrecht. Sie glauben, das Kirchenrecht, das angeblich den Zwang an die Stelle der Liebe setzt, diskreditieren zu können.⁴⁶ Dagegen bestätigt *Barion* dem evangelischen Rechtshistoriker, daß dessen „System in sich geschlossen und unangreifbar ist“⁴⁷. *Sohms* Kirchenrecht sei „die Folgerung aus den evangelischen Grundsätzen über die Freiheit des Christenmenschen“⁴⁸ und damit der Autonomie seines Glaubens. *Sohm* habe sein Augenmerk auf den Vollzug des Glaubens und weniger auf die

Glaubensinhalte gerichtet; mit *Barions* Worten: für *Sohm* ist „die fides, quae creditur, nichts, die fides, qua creditur, alles“.⁴⁹

Für *Sohm* hat das Kirchenrecht rein weltlichen Charakter. Der „Anspruch der Kirche aber“, referiert *Barion* *Sohms* Gedanken, „daß ihr Recht göttliches Recht und damit für alle verpflichtend sei, ist wider den Glauben, denn ausdrücklich hat Christus selbst die Gleichwertigkeit aller Christenversammlungen festgestellt mit dem Ausspruch: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“⁵⁰

Barion argumentierte nun: Ein von der Kirche in rechtlicher Form verkündeter Glaubenssatz darf einen unbedingten Anspruch gegenüber den Gläubigen erheben, weil dieser Satz, nach dem Glauben der Kirche, wirklich von Gott kommt. Das bedeutet, daß „alle Dogmen, auch die inhaltlich nicht auf das Kirchenrecht bezogenen, die Struktur von Rechtssätzen haben“⁵¹. Also gibt es ein göttliches Recht.

Aber bedarf das Bekenntnis der Glaubenswahrheit im Credo nicht auch der inneren Überzeugung und Zustimmung des einzelnen? Oder hatte *Luther* recht, als er die „glaubenswidrige Bindung des Gewissens durch das Recht beseitigte und die Freiheit des Christenmenschen wieder herstellte“⁵², wie *Sohm* meint? Es scheint, als würde *Barion* den individuellen Glauben, also die *fides, qua creditur*, in seinem Rechtssystem eher unterbewerten.

Barion kam zu dem Schluß: Die „*actus mere interni* gehören nicht ins kanonische Recht“.⁵³ Der Münchener Kirchenrechtler *Eduard Eichmann* (1870-1946) und sein Schüler *Klaus Mörsdorf* (1909-1989) wandten dagegen ein: „Im allgemeinen gebieten die Gesetze nur äußere Akte; dem kirchlichen Gesetz aber ist es eigen, daß es auch innere Akte gebieten kann“.⁵⁴ In seiner Dissertation *Der „Häresieverdacht im Codex Iuris Canonici“* (1945) folgte der *Barion*-Schüler *Heinrich Flatten* (1907-1987) vorsichtig seinem Lehrer. Bei Lehrabweichungen müßten zwei Grundsätze gegeneinander abgewogen werden, die Unantastbarkeit der Lehre und der Respekt vor der juristischen Persönlichkeitssphäre. Oft sei eine Ermahnung besser als eine Strafe.⁵⁵ *Flatten* wirkte als Ordinarius für Kirchenrecht in Tübingen und Bonn sowie ab 1975 als Offizial des Erzbischofs von Köln.

Wenige Jahre nach *Barions* Antrittsvorlesung bezog *Joseph Klein* (1896-1976), der seine kanonistischen Studien in Rom absolviert hatte und dann Dozent im Bensberger Priesterseminar war, in einem Beitrag für die Festschrift zum silbernen Bischofsjubiläum von Kardinal Schulte⁵⁶ zu *Barion* kritisch Stellung. *Klein* sah eine mißliche Entwicklung im modernen Rechtsdenken, die auch das Kirchenrecht erfaßt habe, nämlich den „Versuch, Gemeinschaft und Recht als Funktion der idealistischen Gesetzlichkeit der allgemeinen Idee zu verstehen“, der notwendig „eine Verkennung und Unterschlagung des konkreten Individuums als verantwortungspflichtiger und entscheidungsmächtiger Persönlichkeit mit sich brachte“.⁵⁷ „An die Stelle der Person ist das Gesetz getreten.“⁵⁸ *Klein* ging zunächst *Karl Neundörfers* (1885-1926) Versuch nach, *Romano Guardinis* (1885-1968) Lehre vom Gegensatz und die Philosophie des Lebendig-Konkreten auf das Kirchenrecht anzuwenden, was bedeutete, „daß wirkliche Personalität und Autorität alles

Rechtliche überschreiten und von diesem nicht hinreichend erfaßt werden können⁵⁹. Auf dieser Linie betonte *Klein*: „In der Person stößt das Recht auf ein unaufhebbares Überrechtliches, auf ein von allem positiven Recht Gelöstes (Absolutes), an dem doch alles positive Recht teilhat, weil es selber in ihm gründet: eine letzte Begründung aller Norm ist nur möglich, wenn diese verstanden wird als Beziehung der Person des endlichen Menschen zur Person des unendlichen Gottes“.⁶⁰

Grundlage des Kirchenrechts ist – damit folgt *Klein* sowohl *Sohm* als auch *Barion* – letztlich der Glaube, der im katholischen Verständnis auch auf die Gemeinschaft der Kirche bezogen ist. *Fides caritate formata* – der Glaube äußert sich in der Form der Liebe, wie *Klein* mit Paulus (Gal 5,6) hervorhebt.⁶¹ Für den evangelischen Christen ist der Glaube hingegen, so *Klein*, ein rein personales, dialogisches Verhältnis zu Gott. „Gottes Geist wirkt frei von jeder Form, und es gibt nur eine absolute Autorität, das Wort Gottes.“⁶² Beide Auffassungen gründen nach *Klein* im Evangelium.

In jedem Fall sei der Glaube die Voraussetzung für den Aufbau eines Rechts in der Kirche. Er kann nicht selbst Gegenstand einer kanonischen Regelung sein. Das geltende Kirchenrecht knüpft aber nach *Klein* die Rechtspersönlichkeit an den Empfang der Taufe und trennt sie von Glauben und Bekenntnis, die eigentlich deren Voraussetzung sind. Den höchst personalen Akt der Glaubensentscheidung könne man nicht in den Normenkomplex des kirchlichen Rechts packen. Letztlich könne die Kirche nur zum Glauben einladen und ihn nicht als Bedingung für die Mitgliedschaft einfordern. Von ihren Mitgliedern könne die Kirche heute – auch im Hinblick auf eine anzustrebende ökumenische Einheit – nur noch die Verwirklichung eines konkret christlichen Handelns und den persönlichen Empfang der Sakramente verlangen; darüber hinaus könne sie sich nur als eine freie Gefolgschaft im Glauben verstehen.⁶³

Kleins 1947 publizierte Antrittsvorlesung wurde allerdings auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt.⁶⁴ *Klein* legte daraufhin seine Professur in Bonn nieder, wechselte 1949 an die Philosophische Fakultät in Göttingen und trat 1950 aus der katholischen Kirche aus.

Die Kirche der Apostel

In den letzten hundert Jahren hat sich die Kirche beträchtlich von einer jahrhundertewährenden Rechtstradition entfernt. Das führte nach und nach zu drastischen Bruchstellen am Gebäude der sichtbaren Kirche. Eine Ursache war in den 1970er Jahren die Aufweichung des Kirchengebots des einmal jährlich obligatorischen Empfangs des Bußsakraments, als die Bischöfe von Trier und Limburg neben der sakramentalen Beichte andere Formen der Buße und der Sündenvergebung erlaubten, ein Ansinnen, das freilich von der Glaubenskongregation zurückgewiesen wurde.⁶⁵ Zu erinnern ist auch an die faktische Abschaffung der Weiheskrotinien.⁶⁶

Wie war es aber am Anfang? Die Apostel machten die Erfahrung, daß ihr Meister, der in den Himmel erhoben worden war, in der Gemeinschaft der Zwölf weiterwirkte. Diese Gegenwart Jesu Christi beflügelte sie zu einer vollmächtigen

Verkündigung. Gerade *Simon Petrus*, den Jesus als „den Felsen“ bezeichnet hatte, auf den er seine Kirche bauen wolle, berief sich auf die normative Autorität des Herrn (vgl. Apg 15,11) als er von Jesus als dem „von Gott eingesetzten Richter der Lebenden und der Toten“ (Apg 10,42) sprach. Dieser auferstandene Herr bleibt in der Kirche gegenwärtig, wie er den Aposteln auf dem Berg in Galiläa verheißen hat: „Und siehe, ich bin mit euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,20). In der Tat berief sich die Kirche auch später auf diesen bleibend in ihr gegenwärtigen Christus: „Obwohl er zur Rechten Gottes, des Vaters, sitzt, bis er die Feinde als Schemel unter seine Füße legt, so bleibt er doch nicht als höchster Priester der Versammlung seiner Bischöfe fern“⁶⁷, bekannte zum Beispiel Papst *Leo der Große* († 461). Und das sagte er „aus gläubiger Überzeugung (*fideliter*)“.

Anmerkungen

- 1) Bernardin Schellenberger, *Ein anderes Leben. Was ein Mönch erfährt*, Freiburg i. B. 1980, 9.
- 2) Burkhard Ewert, *Willkommen bei der Katholisch-lutherischen Kirche von Deutschland*, Neue Osnabrücker Zeitung, 19. 11. 2021, zit. nach <https://www.noz.de/deutschland-welt/politik/artikel/2483443/rest-der-republik-willkommen-bei-katholisch-lu-therischen-kirche> [aufgerufen am 12. 7. 2022].
- 3) Martin Luther, *Dictata super Psalterium* (1513), in: *Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe (= WA), Weimar 1887ff., 4, 81, 13, zu dt.: „Jede kirchliche Struktur ist innerhalb Gottes Gegenwart unsichtbar“.
- 4) Vgl. ders., *Von den Konziliis und Kirchen* (1539), WA 50, 629, 34f.; *Wider Hans Worst* (1541), WA 51, 487, 7.
- 5) *Doctor Martini Luthers öffentliche verhör Zü Worms imm Reychstag/Red unnd wider-red am .17. tag Aprilis/imm jar .1521. beschehen*, Augsburg 1521, in: https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN862846676&PHYSID=PHYS_0014 [aufgerufen am 12. 7. 2024].
- 6) Eugen Rosenstock-Huussy, *Des Christen Zukunft, oder: Wir überholen die Moderne. Aus dem Amerikanischen ins Deutsche übertragen von Christoph v. d. Bussche und Konrad Thomas*, München 1955, 71.
- 7) Giordano Bruno, *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen* (1584). Aus dem Italienischen übersetzt von Adolf Lasson, Hamburg 1993 (= Reprint von 1902), 29.
- 8) Vgl. Thomas Morus, *Utopia*. Stuttgart 1964, S. 92ff.
- 9) Vgl. Giordano Bruno, *Von den heroischen Leidenschaften* (1585). Übersetzt und hrsg. von Christiane Bacmeister, Hamburg 1989, 102.
- 10) Mit den Schriften zur Metaphysik „*De la causa, principio et uno*“, London 1584, zur Moralphilosophie „*Spaccio della bestia trionfante*“, London 1584, und zur Erkenntnislehre „*De gl’heroici furori*“, London 1585.
- 11) Vgl. Ernst von Hippel, *Künder der Humanität*, Bonn 1946, 11.
- 12) Zit. nach Veit-Jakobus Dieterich, *Johann Amos Comenius in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1991, 119 f.
- 13) Hugo Grotius, *Von der Freiheit des Meeres* (lat. *Mare liberum*, 1608). Übersetzt und herausgegeben von Richard Boschan, Hamburg 2017 (= Reprint von 1919), 61.

- 14) Ebd., 32.
- 15) Ebd.
- 16) Anselm Günthör OSB: Anruf und Antwort. Der Christ – gerufen zum Leben, Bd. I: Allgemeine Moralthologie. Vallendar-Schönstatt 1993, 291.
- 17) Bildliche Darstellungen dieser Auffassung sind in den Fresken der Schöpfungszyklen in mittelalterlichen Kirchen, vorwiegend in Mittelitalien, zu finden. Die Zyklen wurden immer nach einem bestimmten Kanon angeordnet, und dazu gehörte die Szene „Adam gibt den Tieren einen Namen“ – der Mensch in der Mitte der Geschöpfe (z. B. in der ehem. Klosterkirche San Pietro in Valle bei Ferentillo, Umbrien).
- 18) Giovanni Pico della Mirandola, De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen. Lateinisch/Deutsch. Auf der Textgrundlage der Editio princeps hrsg. und übersetzt von Gerd von der Gönna, Stuttgart 2009, 9.
- 19) Hugo Grotius, De iure belli ac pacis libri tres. Editio nova, Amsterdam 1646, Prolog 9. Zit. nach Hippel, a.a.O., 20.
- 20) Hippel, a.a.O., 21.
- 21) Grotius, De iure belli et pacis libri tres, a.a.O., 328: Actus mere interni, etiamsi casu aliquo, putat per confessionem subsecutam, ad notitiam aliorum prevenient, puniri ab hominibus non possunt.
- 22) Christian Wolff, Jus naturae methodo scientifica pertractatum, Bd. VIII, Halle 1748, in: Gesammelte Werke. II. Abt., Bd. 24, Hildesheim 1968, § 643.
- 23) Vgl. Otfried Höffe, Immanuel Kant, 6. Aufl., München 2004, 22f.
- 24) Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten (1797). Zweiter Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Des zweiten Hauptstücks Erster Abschnitt. Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den angeborenen Richter über sich selbst, § 13, in: Kants Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XXVII, 2.1, Berlin 1902 (Akademieausgabe [=AA] VI, 438).
- 25) Oswald Külpe, Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung, 2. Aufl., Leipzig 1908, 121.
- 26) Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft (1788), in: AA V, 161.
- 27) Ders., Die Metaphysik der Sitten, a.a.O., 401. (Hervorhebung Kant).
- 28) Ders., Vorlesung zur Moralphilosophie, hrsg. von Werner Stark, Berlin, New York 2004, 62.
- 29) Ebd., 63.
- 30) Ebd.
- 31) Vgl. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), in: Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften, Hamburg 1999, 24f.
- 32) Ders., Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in: Was ist Aufklärung?, a.a.O., 5.
- 33) Rudolph Sohm, Kirchengeschichte im Grundriß, Leipzig, 4. Aufl., Leipzig 1889, 146.
- 34) Ders., Kirchenrecht, Bd. II: Katholisches Kirchenrecht, Leipzig 1923, 27f.
- 35) Ders., Kirchenrecht. Bd. I: Die geschichtlichen Grundlagen. Leipzig 1892, 700.
- 36) Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. Text von 1932, mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1963, 48.

- 37) *Leges ecclesiasticae respiciunt futurae, non praeterita, nisi nominatim in eis de praeteritis caveator* (CIC 1917).
- 38) Art. Kirchenrecht, in: LThK, 2. Aufl., Bd. 5, Freiburg i. B., 1933, 1022.
- 39) Errett Gates, *The new Prussian heresy law and its workings*, *American Journal of Theology* 1912, 241-252.
- 40) Ein Brief Jathos [an Paul Martin Rade (1857-1940)] (1911), in: Christoph Schwöbel (Hrsg.), *An die Freunde. Vertrauliche d. i. nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Mitteilungen* (1903-1934), Berlin 1993, 215.
- 41) Zit. nach Johannes Hessen, *Erkenntnistheorie*, Berlin u. a. 1926, 146.
- 42) Vgl. Johannes Hessen, *Geistige Kämpfe der Zeit im Spiegel eines Lebens*, Nürnberg 1959, 56ff.
- 43) Ebd., 72.
- 44) Ebd., 49.
- 45) Vgl. Werner Böckenförde, *Der korrekte Kanonist. Einführung in das Denken Hans Barions*, in: Hans Barion, *Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze*. Herausgegeben von Werner Böckenförde, Paderborn 1984, 1-23, 2.
- 46) Vgl. Hans Barion, *Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts*. Bonner Antrittsvorlesung, Tübingen 1931, 25.
- 47) Ebd.
- 48) Ebd.
- 49) Ebd.
- 50) Ebd., 17.
- 51) Ders., *Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom katholischen Kirchenrecht* (1962), in: *Kirche und Kirchenrecht*, a.a.O., 341-403, 353.
- 52) Ders., *Rudolf Sohm und die Grundlegung*, a.a.O., 17.
- 53) Ders., *Die gegenwärtige Lage*, a.a.O., 378.
- 54) Eduard Eichmann und Klaus Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Bd. 1: *Einleitung, Personenrecht*, 8. Aufl., Paderborn 1954, 95.
- 55) Vgl. Alberto De La Hera, *Rez. Heinrich Flatten, Der Häresieverdacht im Codex Iuris Canonici* 1963, *Ius Canonicum* 5 (10), 1965, 565f.
- 56) Joseph Klein, *Modernes Rechtsdenken und kanonisches Recht* (1935), in: ders., *Skandalon um das Wesen des Katholizismus*, Tübingen 1958, 181-238.
- 57) Ebd., 184.
- 58) Ebd.
- 59) Vgl. Reinhild Ahlers, *Kirchenrecht im Gegensatz. Karl Neundörfers Beitrag zu einer Begründung des Kirchenrechts*, in: *IKZ Communio* 19 (1990), 175-183, 182.
- 60) Joseph Klein, *Modernes Rechtsdenken und kanonisches Recht*, a.a.O., 238.
- 61) Ders., *Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts*. Antrittsvorlesung 17. 5. 1946, 88-114, 89.
- 62) Ders., *Die Verwirklichung des Christlichen in katholischer und protestantischer Sicht*. Vortrag in Siegburg am 16. 4. 1947, 393-421, 419.
- 63) Ders., *Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts*; 112f.
- 64) Vgl. ders., *Epilog zu Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts*, ebd., 113.

65) Vgl. Beichte – Nur ins Ohr, Der Spiegel Nr. 32 (30. 7. 1972), in: <https://www.spiegel.de/politik/nur-ins-ohr-a-6b7d1ef8-0002-0001-0000-000042854001?context=issue> [aufgerufen am 12. 7. 2024].

66) Wie der Verf. bei seiner Rückkehr aus Rom zu seiner Priesterweihe in der Heimatdiözese mit Erstaunen feststellte.

67) Leo der Große, Sermo 5, 1-4, PL 54,153ff., dt. Übersetzung: Lektionar zum Stundenbuch II/3, 247.

Prälat Dr. Winfried König war 14 Jahre lang Leiter der deutschsprachigen Abteilung für Allgemeine Angelegenheiten im Vatikanischen Staatssekretariat. Er wirkt in Bergisch-Gladbach.

Matthias Scherbaum

Schuld und Sühne in Milet

Reflexionen zu Anaximanders Fragment 1,9

„Gerechtigkeit ist nur in der Hölle,
im Himmel ist Gnade, und auf Erden ist das Kreuz.“
(*Gertrud von Le Fort*)

I.

Die Frage nach Gerechtigkeit ist ein klassisches Thema der Philosophie, spätestens seit *Platons* „*Politeia*“, was im Kontext der „sokratischen Wende“ steht. Diese meint, daß sich eine Verlagerung von zunächst primär naturphilosophischen zu stärker menschlichen, moralischen, rechtlichen Belangen in der Philosophie ereignet hat.¹ Und tatsächlich stellt man fest, daß die Philosophen vor *Sokrates* sich vorrangig mit Fragen des Kosmos, des Ursprungs von allem, des Seins und so weiter beschäftigt haben. Die daher als „Vorsokratiker“ bezeichneten Denker der ersten Zeit abendländischer Philosophie werden teils auch „(Ionische) Naturphilosophen“ genannt. *Thales von Milet* hat mit dem Gedanken der ἀρχή (arche) den Ursprung der Welt nicht in einem personalen Willens- und Schöpfungsakt der Götter (wie im Mythos), sondern in einem apersonalen Prinzip gesehen.² Sein Nachfolger, *Anaximander*, ebenfalls aus Milet, denkt grundsätzlich in den gleichen kosmischen Bahnen, *Parmenides* und *Heraklit* entdecken die Dimension des Seins το ὄν (to on)³ und der Gesetze des Seins νόμος (nomos)⁴ in ihrer konstitutiven Relation zum Denken.⁵

In dem hier interessierenden Fragment 1,9 des *Anaximander* tauchen zwei griechische Worte auf, δίκη (dike) und ἀδικία (adikia), die sonst bei den Vorsokratikern nicht zu finden sind. Sie scheinen die primär naturphilosophische Ausrichtung zu konterkarieren. Lexikalisch bedeuten sie vor allem „Gerechtigkeit“ und „Ungerechtigkeit“. Im Griechischen geht die Semantik allerdings noch weiter – Anlaß nachfolgender Überlegungen.

II.

Das Fragment 1,9 des *Anaximander* lautet in der Übersetzung von *Diels/Kranz*⁶: „Anfang der Dinge ist das Unendliche. Woraus aber ihnen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach dem Schicksal. Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der Zeit Ordnung.“ Um sich diesem dichten und anspielungsreichen Text zu nähern, sollen zunächst die entscheidenden griechischen Wörter und Begriffe erläutert werden. Das Wort ἀρχή (arche), das hier mit „Angang“ wiedergegeben wird, geht auf *Thales* zurück. τὰ ὄντα (ta onta) sind „die (seienden) Dinge“, kurz: „das Seiende“. Das „Unendliche“ lautet auf griechisch ἄπειρον (apeiron) und meint „etwas ohne Grenze, das Grenzenlose“. „Geburt“, im

Original γένεσις (genesis), bedeutet auch Entstehen, Werden. „Sterben“, griechisch φθορά (phthora), meint Untergang, Vergehen, Zerstörung, Tod, Verwüstung. Das „Schicksal“ (in späteren Ausgaben als „Notwendigkeit“ übersetzt) ist χρεών (chreon) und meint weniger die kausale Notwendigkeit von Naturgesetzen, sondern „das, was not tut“, was also zu tun nötig und notwendig ist. Mit „Strafe und Buße“ ist eines der beiden Hauptworte, nämlich δίκη (dike), übersetzt. Es wird auch mit Gerechtigkeit, Recht, Rechtschaffenheit, Gerichtsprozeß wiedergegeben, es meint eine Grundlage von Regeln, Bestimmungen, Normen für das (menschliche) Leben und, wie es im Fragment anklingt, auch für τὰ ὄντα (ta onta), womit eine kosmische Bedeutung von *dike* evoziert wird. Darüber hinaus – dies ist der Sinn in *Anaximanders* Fragment – meint es auch das, was nötig ist, wenn die Gerechtigkeit verletzt wird, nämlich Buße, Wiedergutmachung, Sühne. Denn ἀδικία (adikia) ist Ungerechtigkeit – hier mit „Ruchlosigkeit“ wiedergegeben –, verstanden als Auslöser für das Auftreten von δίκη (dike) im Sinne von Buße, Sühne, Wiedergutmachung. Beide Worte sind im Fragment untrennbar miteinander verbunden. Schließlich folgen τάξις (taxis) – Ordnung, Anordnung, Ausrichtung – und χρόνος (chronos), die Zeit. Wichtig sind beide, weil die Buße (dike) für das Unrecht (adikia) nach der Taxis des *chronos*, also gemäß der Ordnung der Zeit, geschieht und damit eine Erklärung für das Geschehen darstellt.

III.

Die Erläuterung der Worte und ihrer Bedeutung läßt erahnen, daß es mit diesem kurzen Text mehr auf sich hat und daß er philosophisch tiefer geht als die rein lexikalische Bedeutungsebene der besprochenen Vokabeln. Der Text ist in einem größeren Zusammenhang bei *Simplikios* überliefert⁷ und zählt 36 Worte des *Anaximander*. Das Fragment hat – schon aufgrund seiner ängstlichen Kürze und Dichte – immer wieder bemerkenswerte Interpretationen in philosophischer und philologischer Hinsicht ausgelöst. Zweifellos bedeutend ist *Heideggers* Auslegung, die auf 372 Seiten dem „Spruch des Anaximander“ in verschiedenen Anläufen „nach-denkt“.⁸ *Heidegger* hat das Fragment (in seinem Sinne) ontologisch gedeutet. Er übersetzt *dike* mit „Fug“, *adikia* mit „Unfug“⁹ und bietet eine geistreiche philologisch-philosophische Gesamtinterpretation. Auch wenn *Heideggers* „Rückgang zu den Griechen“ in philologischer wie auch in philosophischer Hinsicht kritisiert wurde¹⁰, ist sein Vorschlag, *Anaximanders* Fragment auf diese Weise zu lesen, sehr erhellend.

Dike und *adikia* sind im Griechischen semantisch breiter und tiefer als die deutschen Entsprechungen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. So reicht das Bedeutungsspektrum von *dike*, wie angeschnitten, von Gewohnheit, Art und Weise, Recht, Gerechtigkeit bis hin zu Rechtsstreit, Gerichtsverfahren und Urteil(sspruch), was die von Rechts wegen erkannte Strafe, die Schuld, die Buße und – als deren Folge – die Genugtuung einschließt. *Adikia* ist weniger facettenreich und bewegt sich im Rahmen von Ungerechtigkeit, Unrecht, Unrechtmäßigkeit, aber auch von bloßer Unangemessenheit oder Kränkung.

In *Anaximanders* Fragment wird *dike* als Genugtuung gedacht, woraus sich die Übersetzung mit „Buße“ ergibt und die gemeinte Sache gut trifft, denn *dike* wird hier als eine Art Wiedergutmachung oder Wiederherstellung eines ursprünglichen (guten) Zustandes verstanden, worauf auch das Verb hindeutet, mit dem es gebraucht wird, nämlich διδόναι (*didonai*), das – ähnlich wie λόγον διδόναι (*logon didonai*), Rede und Antwort stehen, begründen – eine Art Schuldigkeit umschreibt, also etwas, das zu tun ist, nämlich Gerechtigkeit walten lassen im Sinne von Wiedergutmachung. Es soll ein erlittenes Unrecht, eine Verletzung „dessen, was sein soll und wie es sich gehört“ (*chreon*) qua gegebener *dike* restituiert werden. Unterstrichen wird diese Verwendung von *dike* durch das substantivierte Adjektiv *chreon*, das nicht zu verwechseln ist mit ἀνάγκη (*ananke*), dem griechischen Wort für Notwendigkeit im Sinne von Zwang oder Zwangsläufigkeit, und sich damit eher auf etwas Theoretisches, Gesetzliches oder Natürliches bezieht, wohingegen *chreon* an eine Praxis, eine Aufgabe oder Verpflichtung, an ein Verlangen oder Bedürfnis gemahnt, an das, was es bedarf, damit etwas taugt und gut ist, womit es sich mehr im Feld des pragmatischen Handelns, des Optionalen, des Möglichen, des Gesollten bewegt, auf dem das, was not tut, Genüge getan wird.

Und doch kommt im Fragment auch das Moment der *ananke* zum Tragen, wenn es sagt, daß dieses Bußbezahlen für eine Ungerechtigkeit einer Art (kosmischem) Gesetz, einer übergeordneten Ordnung folgt, nämlich κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (*kata ten tou chronou taxin*), nämlich „gemäß der Anordnung der Zeit“. *Taxis* ist zugleich Ausrichtung, Aufstellung, Zurichtung oder auch Arrangement.

Chronos, das wohl am schwierigsten zu verstehende Wort des Fragments, ist nicht einfach nur „Zeit“, sondern meint ursprünglich ein Ergreifen und Erfassen von etwas, ein Um- und Einschließen, ein Umzäunen und Umfassen – sofern die Etymologie zutreffend ist, die im proto-indoeuropäischen Verb **g^{hr}-ono-* gesehen und weiter zu **g^{hr}-er-* rekonstruiert wird, was eben umschließen, umzäunen, umfrieden, auch zugreifen, packen und festhalten bedeutet. So kann man *chronos* als eine Art umfriedete Weile, als umzäunte Spanne verstehen. Dies würde für das Fragment insofern Sinn ergeben, als *chronos* eine (kosmische) Grenze anzeigte, die eine der *ananke* entsprechende Gültigkeit hat. Sollte dies zutreffend sein, könnte man *chronos* als Gegen- beziehungsweise Komplementärbegriff zu *apeiron*, dem „Grenze-losen“, verstehen.

Vielleicht ist in dem Fragment ein Wechselspiel zwischen *apeiron* als *arche* und *chronos* als πέρας (*peras*), als Grenze und Spanne, angedacht, welches das Entstehen (*genesis*) und das Vergehen (*phthora*) verständlich machen soll. Zumal die *phthora* weckt hierbei das Interesse, denn dadurch werden *dike* und *adikia* erst virulent; die *phthora* ist die Wirklichkeit der not tuenden *dike* der *adikia*. Ein kosmisches Szenario tut sich auf: Aus dem grenze(n)losen Urgrund des *apeiron* als *arche* entfaltet sich das gesamte Sein; alle Dinge (*ta onta*) entstehen hieraus, bis sich dies alles bricht an dem *chronos* als *peras* und die *phthora* einleitet: Weil sie sich schuldig gemacht haben, müssen sie büßen, die Anordnung des *chronos* ist das Richtmaß im Sinne der *ananke*, einer *ananke* von *adikia*, *dike* und *chronos*, womit sich das Nottuende (*chreon*) der *dike* wie der *adikia* harmonisch einfügt, sprich: die verletzte Harmonie des Kosmos qua Sühne, Wiedergutmachung, Buße

wiederhergestellt wird. Damit ist der Umschwung allen Seins in die *phthora* eingeleitet, die *qualitas* der gerechten Buße (*dike*), womit die erlittene *adikia* gesühnt wird und sich das *chreon* als genuiner Motor des Geschehens zeigt.

Es klang bereits an, daß die Wirkmacht der *ananke* implizit mitschwingt. Bedenkt man nicht nur die Bedeutung, sondern auch die Stellung des *chronos* im Gesamtzusammenhang des Fragments, daß nämlich gemäß seiner *taxis* Entscheidendes geschieht, der Umschwung des Geschehens der *genesis* in ihre *phthora*, weil die geschehene *adikia* in bezug auf das Seiende das *chreon* der *dike* verlangt, dann zeigt sich *chronos* als ausschlaggebend. Im Blick auf seine Wirkmächtigkeit wird *chronos* hier als das gedacht, was später als *λόγος* (*logos*) und *νόμος* (*nomos*) ins Spiel kommt: nicht nur als Prinzip der *genesis* (im Sinne von *arche*) also, sondern auch als Prinzip (*chronos*, *logos*, *nomos*) der Dinge in ihrem Dasein, in ihrem Entstehen und Vergehen, sozusagen als „Kinder der Zeit“, deren *taxis* sie unterliegen. Und was ist die *taxis* des *chronos*? Auf deutsch könnte man sagen: die Frist!

Stellen wir es schematisch dar: 1.) Aus dem *apeiron* entstehen alle Dinge (*ta onta*), womit 2.) die *arche* der kosmischen *genesis* genannt ist. 3.) Der Selbstvollzug, das Dasein aller Dinge, hat *adikia* im Gefolge, weswegen sich 4.) ein *chreon* offenbart, das 5.) nach einer *dike* verlangt. Dieses *chreon* nach *dike*, um die *adikia* zu sühnen und so 6.) die kosmische Harmonie wiederherzustellen (was das Werk der im Sinne des *chreon*, des Nottuenden, *dike* ist), folgt 7.) einem übergeordneten kosmischen Gesetz, das den Charakter von *ananke* aufweist und damit 8.) die *taxis* des *chronos* umsetzt beziehungsweise derselben gehorcht, womit 9.) eine Grenze (*peras*) der kosmischen *genesis* angezeigt ist, weswegen dadurch 10.) alle Dinge der *phthora* verfallen.

So betrachtet haben wir es mit drei und nicht bloß mit zwei Worten oder Gedanken zu tun, die eine praktische Sphäre der Wirklichkeit wie des philosophischen Denkens zur Sprache bringen und in engem Zusammenhang stehen: *adikia*, *chreon*, *dike*. Aufgrund der Ungerechtigkeit allen Seins tut es not und stellt sich das Bedürfnis ein, eine entsprechende Wiedergutmachung, eine Entsühnung dieser Ruchlosigkeit des Seins zu bewerkstelligen. Der Kosmos ist so bestellt, daß dieses Verlangen nach Entsühnung, nach Wiedergutmachung, nach wiederhergestellter Gerechtigkeit entsprechend der *ananke* verläuft, daß also der Untergang aller Dinge (als Sühne im Sinne des Werks der *dike*) „gemäß der Ausrichtung der Zeit“ geschieht, womit eine Grenze aller Dinge, ihrer Ruchlosigkeit wie ihres Daseins angezeigt ist. Das Fragment beschreibt den Prozeß von Werden und Vergehen allen Seins, gibt innere wie kosmische Gründe dafür an und entwirft ein zyklisches Geschehen des Seins. Dabei bilden die Gedanken von *dike/adikia*, von *apeiron* als *arche* und *chronos* als *peras*, von *genesis* und *phthora* sowie von *chreon* und *ananke* ein dynamisches Wechselverhältnis des Kosmos.

IV.

Der Grund, weswegen *Anaximanders* Fragment hier so ausführlich thematisiert wird, ist kein philologischer, sondern ein philosophischer. Die gedankliche Trias von *adikia*, *chreon* und *dike* ist der praktische Lebensnerv des kosmischen Zyklus

von *genesis* und *phthora* auf dem Hintergrund des *apeiron*. Schuld und Sühne als nötige Spannung zeitigen die *Conditio mundi humanae*, die in dieser Form gültig ist und bleibt. Philosophisch bedeutet das: Schuld ist unentrinnbar und nach *Anaximander* eingebettet in den kosmischen Zyklus. Die Unentrinnbarkeit von Schuld ist in vielen Kulturen präsent; der biblische Sündenfall (Gen 3), die griechisch-römische Deszendenz von Goldenen zu Silbernen und schließlich zu Eisernen Zeitaltern, *Kants* Einschätzung des Menschen als „krummes Holz“¹¹, *Buddhas* Gleichsetzung von Leben und Leid und so weiter geben hiervon Zeugnis. Die Menschheitskulturen und -geschichten zeigen, daß *Anaximanders* Einschätzung einer unentrinnbaren *adikia* zutrifft. Philosophisch bedeutet das: *adikia* (Schuld, Ungerechtigkeit) ist das Los des Menschen und zu groß, um von ihm aus eigener Vollmacht gesühnt werden zu können. *Anaximander* spricht daher von *chreon*, die christliche Religion von Gnade, beide sind für den Menschen unverfügbar.

Der Mensch der westlichen Moderne findet sich in einer kulturellen Wirklichkeit des Atheismus, des Relativismus, des Materialismus und des Nihilismus wieder. Dies hat das Problem im Gefolge, daß die genannte Trias nicht mehr „stattfindet“, denn das Weltbild der westlichen Moderne lebt aus dem „Tod“ Gottes¹² im umfassenden Sinn, und obwohl *Anaximander* mit keinem Wort göttliche, metaphysische, überirdische oder religiöse Momente anschnidet, ist klar, daß das *chreon* bezüglich *dike* für *adikia* als Indikativ ein kosmisches Gesetz, ein universales Walten umschreibt. Der Glaube an ein solches Walten ist für uns Heutige keine Wirklichkeit mehr. Durch die korrodierende Kraft des Nihilismus ist das von *Anaximander* veranschlagte *chreon* verloren. Geblieben sind *dike* und *adikia*, aber in veränderter Form: nicht mehr als kosmische Belange, sondern als Befindlichkeiten des westlichen Individuums. War es noch bei *Anaximander* das *chreon*, das zwischen *dike* und *adikia* maßgeblich geherrscht hat, ist dies mittlerweile der Einzelmensch in seinem Streben nach Glück, Gerechtigkeit und Selbstbehauptung.

Philosophisch bedeutet das, daß die von *Anaximander* freigelegten unausweichlichen praktischen, moralischen Aporien und Dilemmata nicht in die Harmonie und in das entsprechende *chreon* des Kosmos fallen und dadurch gemildert, auch nicht von einem personalen Gott qua Gnade vergeben werden. *Adikia* und *dike* fallen auf den heutigen Menschen allein zurück, ihm fällt die Aufgabe des *chreon* allein zu, er ist damit in seiner (kontingenten) Existenz alleingelassen. Der Mensch der westlichen Moderne hat im Umgang mit dieser Situation ein Spektrum an Freiheiten: Er kann die praktisch-moralischen Dilemmata ignorieren und verneinen, er kann sie traditionell handhaben oder durch Eigeninitiative zu lösen versuchen. Letzteres ist spätestens seit dem Denken von *Karl Marx* und *Friedrich Engels* bedeutsam geworden, insofern es auf Grundlage des herrschenden atheistisch-materialistischen Weltbildes nur der Mensch sein kann, der Gerechtigkeit herstellt. Mit dem Ideal einer „klassenlosen Gesellschaft“¹³ geht in diesem Denken die Realisierung von Gerechtigkeit einher. Geschichte und Gegenwart zeigen, daß das Bemühen, Gerechtigkeit herzustellen, so nobel dieses Ansinnen ist, oftmals in sein Gegenteil umschlägt. Der Mensch kann die Aporien der Praxis nicht eigenmächtig aufheben. Bei jedem Versuch verschärft sich die Aporie, weil dabei in der Regel nur eine Seite der Aporie im Fokus steht und sich so die dilemmatische

Konstellation ausdifferenziert und verfestigt. Die verschiedenen identitären Strömungen in der westlichen Welt geben davon ein Beispiel. Die menschliche Existenz ist bis zu einem gewissen Grad unverfügbar, die Existenzphilosophie hat in ihren verschiedenen Varianten immer wieder hierauf verwiesen¹⁴, und man wird das Problem einer kosmischen wie persönlichen *adikia* nicht lösen, indem man versucht, eine menschengemachte *dike* in die Welt zu setzen.

Was sollen wir angesichts dieser Situation tun? Ein Zurückdrehen des Rads der Geschichte ist nicht möglich, aber auch eine Fortsetzung des eingeschlagenen Weges führt zu keiner Lösung, sondern in tiefere Verstrickungen in der Sackgasse. Auch wenn man Materialismus, Nihilismus, Atheismus, Relativismus und so weiter als philosophische Positionen kritisieren und als in dieser Form unhaltbar ausweisen kann, ändert dies nichts an deren gegenwärtiger geschichtlicher Wirklichkeit; offenbar sind geschichtliche Wirklichkeiten, auch wenn sie performative Selbstwidersprüche sind, als solche davon unberührt. Philosophisch ist eine lineare Lösung erwähnter Probleme von *adikia* und nötiger *dike*, von moralischen Aporien und dergleichen mehr für uns Heutige der westlichen Welt vorderhand nicht in Sicht. Aber vielleicht ist bereits das Suchen nach Lösungen Teil des Problems, vielleicht ist es sogar kontraproduktiv, dem Nihilismus mit Gegenpositionen begegnen zu wollen.

Heidegger spricht mit Meister *Eckhart*, auf den Wort und Gedanke zurückgeht, von Gelassenheit. Obwohl diese einer echten christlich-dominikanischen Religiosität entspringt, kann auch der Mensch der westlichen Moderne als Materialist, Atheist, Nihilist, Relativist Gelassenheit praktizieren. Das löst zwar die faktischen Probleme nicht, hebt aber das Denken, das Leben und den Sinn des Daseins für den Menschen auf eine qualitativ andere, eine tiefere, besonnenere Ebene. Psychologische Studien zeigen, daß die „Selbsttranszendenz“, die viel mit Gelassenheit gemein hat, einen positiven Effekt auf den Menschen haben kann. Was daraus kommen mag, entzieht sich unserer Kenntnis, hat aber im Gefolge, daß sich für den einzelnen, der in Gelassenheit lebt und die Probleme von *adikia* und nötiger *dike*, die vielfältigen praktisch-moralischen Antinomien und so weiter unter neuen Vorzeichen sieht und beurteilt, zwar nicht lösen, daß sie aber vielleicht ihre Spitze verlieren.

Verblüffend, wie aktuell in vielerlei Hinsicht *Anaximanders* Fragment mit seiner Trias für die Gegenwart der westlichen Moderne sein kann, bei der von nicht enthedderbarer Schuld und oft ungetaner Sühne eine immer weitergehende Verstrickung in praktisch-moralische Aporien stattfindet, sofern das Weltbild und die geschichtliche Wirklichkeit von Materialismus, Atheismus, Nihilismus, Relativismus und so weitervorherrschen. Gelassenheit kann dies alles nicht ändern, aber vielleicht das Denken, das Sinnen und das Leben des Menschen vertiefen und zu einem neuen Blick auf die Probleme führen, was eine Option für einen möglichen Weg der Zukunft sein könnte. Möglicherweise kann *Anaximanders* Denken auch das Denken von uns Heutigen dazu erheben.

Anmerkungen

- 1) Vgl. hierzu etwa Wolfgang Kullmann, Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart 1998, 43.
- 2) Vgl. hierzu etwa Adolf Lumpe, Der Terminus „Prinzip“ (ἀρχή) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles, in: Archiv für Begriffsgeschichte 1 (1955), 104-116.
- 3) Vgl. hierzu etwa Jean Bollack, Parménide, de l'étant au monde, Lagrasse 2006.
- 4) VS I, 83.
- 5) Wofür eines der wichtigsten Worte der griechischen Philosophie in Spiel kommt, der λόγος (logos).
- 6) Die Fragmente der Vorsokratiker (VS). Griechisch und deutsch, hrsg. v. Hermann Diels /Walther Kranz, Bd. I, Zürich 1903, 16.
- 7) VS I, 15f.
- 8) Martin Heidegger, GA, Bd. 78, Frankfurt/Main 2010.
- 9) Vgl. hierzu v. a. GA 78, 160-178.
- 10) Werner Beierwaltes, Heideggers Rückgang zu den Griechen, München 1995.
- 11) AA VIII, 22f.
- 12) Friedrich Nietzsche, KSA 3, 480ff.
- 13) Friedrich Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 21, Berlin 1975, v. a. Kapitel IX.
- 14) Vgl. hierzu etwa Heideggers „Geworfenheit“, GA 2, 240ff.

Dr. phil. Dr. theol. habil. Matthias Scherbaum, Dozent für Kirchengeschichte an der Otto-Friedrichs-Universität Bamberg, lebt und wirkt in Bamberg.

Bericht und Gespräch

Elmar Nass

Spielart des Utilitarismus

John Stuart Mill (1806-1873) gilt neben *Jeremy Bentham* zweifellos zu den einflußreichsten englischen Vordenkern der Schule des Utilitarismus. Das am Nutzen orientierte Konzept zum Denken und Handeln von Politik und Wirtschaft in Fragen der Allokation, Distribution oder Gerechtigkeit hat gerade in großen Dilemmata der Gegenwart (Corona-Krise, Kriegsszenarien) an Einfluß gewonnen. Es bezieht grundsätzlich die Interessen aller mit ein und grenzt sich von libertären Ordnungs- und Entscheidungsmodellen ab. Es verspricht zudem einen quantifizierbaren oder gar monetarisierbaren ethischen Kompaß jenseits von religiösen Vorstellungen oder deontologischer Pflichtenethik. Zur Schule des Utilitarismus sind inzwischen viele Verzweigungen zu zählen. Viele berufen sich dabei auf *John Stuart Mill*. Aufzudecken, wo die philosophischen, ethischen und ökonomischen Grundlinien seiner Idee vom Utilitarismus auszumachen sind, das ist der ambitionierte Anspruch eines Handbuchs, zu dessen Gelingen alles im Bereich der *Mill*-Forschung aufgeboten wird, was hierzulande Rang und Namen hat:

Frauke Höntzsch (Hg.): Mill-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: J. P. Metzler Verlag, 2024, XVII + 451 Seiten

46 Artikel, die von 32 Autoren auf wissenschaftlich anspruchsvollem Niveau verfaßt sind, gliedern sich in sechs große Teile: Leben (ein Artikel), Einflüsse (neun Artikel), Schriften (sieben Artikel), kleinere Schriften (fünf Artikel), zentrale Konzepte (19 Artikel) und Wirkung (fünf Artikel). Bei den Einflüssen kommen etwa *Bentham*, *Auguste Comte* und *Alexis de Tocqueville* in den Blick, aber auch ganze Schulen wie Moralischer Intuitionismus oder Klassische Nationalökonomie. Als wesentliche Schriften werden neben „Autobiography“ und „Utilitarian“ und anderen „On Liberty“ und „The Subjection of Women“ vorgestellt. Bei den kleineren Schriften kommen etwa „Chapters on Socialism“ oder „Three Essays on Religion“ zur Sprache. Das große Kapitel über die zentralen Konzepte diskutiert etwa Arbeit, Eigentum, Freiheit, Gerechtigkeit, moralische Pflicht, Religion oder „Sympathy“. Die Wirkung wird abschließend unter anderem fokussiert auf Diskurse in Wissenschaftstheorie, Moralphilosophie oder Ökonomie.

Einige exemplarische Schlaglichter geben einen Eindruck. Im Teil I stellt *Christoph Schmidt-Petri* ebenso kenntnisreich wie pointiert die Biographie *Mills* dar, ohne sich dabei auf das zweifellos programmatische Werk „Autobiography“ (1853) zu beschränken, das schon zwanzig Jahre vor *Mills* Tod erschien. Das Leben *Mills* wird in unterschiedliche Phasen eingeteilt, geprägt zunächst von strenger

Erziehung des Assoziationismus unter dem Einfluß von seinem Vater und *Bentham*, seinem Beruf, einer Phase der Erschöpfung und der Abwendung von seinem Vater und von *Bentham* und einer Neuorientierung, in welcher er die Grundidee des Utilitarismus nicht abstreifte, sondern weiterdachte. Als prägend herausgestellt wird seine 1830 beginnende und zunächst anstößige Beziehung und die spätere Heirat mit der verheirateten und dann verwitweten Philosophin und Frauenrechtlerin *Harriet Taylor*, die 1858 verstarb. Die Biographie wird als eine wesentliche Quelle auch von *Mills* Theorien und Idealen etwa zu universitärer Erziehung plausibel gemacht.

Im Teil II diskutiert die Herausgeberin selbst den widersprüchlichen Einfluß von *Bentham* auf *Mill*. Die persönliche Emanzipation von den Erziehungsmethoden *Benthams*, mit denen *Mill* mustergültig geformt werden sollte, führte er in seinem grundsätzlich nutzenbasiert bleibenden Denken zu einer rationalistischen Betonung der Selbsterziehung, welche *Bentham* noch unterschätzte. *Oliver Hidalgo* fragt in seinem Beitrag nach dem Einfluß von *Alexis de Tocqueville*, der bekanntlich aristokratisch-liberal geprägt ist. Deutlich gemacht werden hier neben den freiheitlichen Gemeinsamkeiten im sozialphilosophischen Denken auch wesentliche Unterschiede. Während *Tocqueville* die Religion als heilsames Joch ansah, betrachtete *Mill* sie eher als Gefahr für die private Selbstentfaltung. Politische Partizipation war beiden Denkern ein zentrales Anliegen. Während *Tocqueville* hier ein Selbstverständnis legitimer Regierung durch das Volk forderte und sich vom Individualismus abgrenzte, betonte *Mill* dagegen den Auftrag der Regierung für das Volk. Den Einfluß der Klassischen Nationalökonomie diskutiert *Michael Aßländer* und spricht in seinem Artikel weniger von einer Schule als von einer zeitlichen Epoche, zu der neben *Mill* auch *Adam Smith*, *Thomas R. Malthus* oder *David Ricardo* zählen. Gemeinsames Anliegen dieser politischen Philosophen sei die Verbesserung der wirtschaftlichen Lage durch wirtschaftlichen Aufschwung gewesen. *John Locke* oder *David Hume* haben demzufolge mit ihren Diskussionen um Inflation, Zins und Steuer solches wirtschaftsphilosophische Zueinander von politischen Idealen und ökonomischem Konzept vorbereitet. *Mill* habe wie *Ricardo* die Ökonomie hierbei als abstrakte Wissenschaft angesehen. Wenn er die bei ihm und bis heute viel diskutierte Verteilungsfrage stellt, die in dem Handbuch recht breiten Raum einnimmt, so sei damit von *Mill* auf die Einsicht komparativer Kostenvorteile verwiesen. Ökonomie bedürfe solcher Konkretisierung.

Im Teil III diskutiert *Christoph Schmidt-Petri* „Utilitarismus“ als eine der wesentlichen Schriften und nimmt sich dafür die einzelnen Kapitel mit ihren Einwänden und Repliken vor. Es wird auf einige Denkfehler hingewiesen, etwa in der Kontrastierung zwischen einem qualitativen und einem quantitativen Utilitarismus, da es doch recht verschiedene Lesarten dieser Begriffe gebe. Individuelle Rechtsansprüche seien mit dem Ziel individueller Stabilität begründet. Es gehe am Ende um den Ausgleich unterschiedlicher Gerechtigkeitsgefühle mit dem Ziel, für die Gesellschaft den größten Vorteil zu erzielen. Individuelle und gemeinschaftliche Perspektive stehen hier einander gegenüber. „On Liberty“ ist das Thema im Beitrag von *Peter Rinderle*. Bei *Mill* sieht er den Fokus auf der negativen Freiheit. Lebensführung soll möglichst ohne Staatseingriff erfolgen, mit dem Macht über

Individuen ausgeübt würde. Glück als Maß des Guten sei in diesem ethischen Perfektionismus die Freiheit zur Selbstbestimmung, die personale Autonomie. Das Wohl einer Person begründe kein intrinsisches Recht auf soziale Macht. Die Freiheit des Denkens und der Meinungsäußerung hingegen seien intrinsische Rechte. Die Autonomie sei damit im liberalen Sinn ein höherer Trumpf als die Moral und keineswegs identisch mit einer absoluten Freiheit in der Wirtschaft. Da in solchem Denken auch eine Sozialstaatlichkeit begründet werden kann, scheint mir hier dann wohl doch die Tür zu einer positiven Freiheit aufgestoßen.

Im Teil IV kommen kleinere Schriften in den Blick, so etwa die „*Chapters on Socialism*“ im Artikel von *Hubertus Buchstein*. War also der liberale Utilitarist *Mill* ein Sozialist? *Buchstein* differenziert und sieht dazu eine entsprechende Zustimmung bei englischen, weniger aber bei deutschen Sozialisten. Die experimentellen Ideen *Mills* könnten als eine Art qualifizierter Sozialismus interpretiert werden mit dem Ziel, autonome Handlungsmöglichkeiten zu verbessern. Das habe wenig mit dem planwirtschaftlichen Sozialismus etwa in der DDR zu tun, könne heute aber Pate stehen für einen ökologischen „Post-Wachstum“-Sozialismus. Die „*Three Essays on Religion*“ beleuchtet *Hans Jörg Schmidt*. *Mill* sei ein Agnostiker, für den die Religion ein moralisches Übel darstelle. Den naturrechtlichen Gedanken moralischen Seins lehne *Mill* ab. Er habe dazu die Vorzüge des persönlichen Charakters dem religiösen Dogma entgegengestellt. Anders als *Comte* führe das *Mill* aber nicht in eine Pseudo-Religion der Menschlichkeit. Dennoch sehe *Mill* noch eine Nützlichkeit der Religion, wenn sie etwa durch das Vorbild Jesu zur Charakterbildung beitrage. Im Alter habe *Mill* religiöser Hoffnung immerhin etwas abgewonnen, dies aber jenseits menschlicher Erfahrung.

Im Teil V widmet sich *Michael Schefczyk* dem Eigentumsverständnis und stellt heraus, inwiefern *Mill* darunter ein historisch wandelbares Rechtskonstrukt versteht. Es bleibe bei *Mill* offen, ob eine sozialistische oder eine Privateigentumsordnung vorzugswürdig sei. Zwar seien Freiheitsprinzip und Sozialismus nicht zueinander inkompatibel. Doch dürfe man *Mill* am Ende nicht einen Advokaten des Sozialismus nennen. Realisierbar wäre eine Eigentumsordnung nur, wenn das Prinzip der Entsprechung von Vergütung und Anstrengung eingelöst sei. Diese Einsicht findet sich übrigens schon bei *Thomas von Aquin*, der hier aber nicht erwähnt wird. Die Gerechtigkeit bei *Mill* beleuchtet *Markus Stepanians* in seinem Beitrag und fragt hier nach der utilitaristischen Begründung eines Gerechtigkeitsgefühls. Schwaches Nützlichkeitsempfinden trete bei *Mill* hinter dem starken Müssen eines begründeten Pflichtgefühls zurück. Gerechtigkeit als Grundlage der Pflicht müsse die moralischen Rechte anderer achten. Der Utilitarismus bei *Mill* überschreite damit die Grenzen bloßer Nützlichkeitsorientierung, wie sie bei *Bentham* zu finden sei. *Thomas Schramme* sieht in seinem Artikel in dem schillernd mehrdeutig zu verstehenden Begriff von Individualität bei *Mill* vor allem Authentizität, Originalität und das Ideal der Selbstverwirklichung. Es sei das zentrale Konzept des Fortschritts, an dem sich das Wohl messen lassen muß. *Mill* ist demnach kein Kollektivist. Letztlich müsse das Gemeinwesen zur Selbstentfaltung befähigen, was aber wiederum nach positiver Freiheit klingt.

Teil VI schließlich lenkt den Blick auf die Wirkungsgeschichte. *Joachim Starbatty* nimmt hier den ökonomischen Diskurs ebenso umsichtig wie scharf ins Visier und noch mehr. Viele berufen sich bekanntlich auf *Mill*: Liberale, Utilitaristen, Sozialisten. In diese Verwirrung hinein wird klargestellt, daß es *Mill* letztlich um Wahrheitsliebe und Wohlfahrt gehe. Anders als manchen Liberalen seiner Zeit ging es ihm nicht allein darum, Armut zu erklären, sondern sie zu beheben. Das dürfe aber nicht mit sozialistischer Passion verwechselt werden, wie *Joseph Schumpeter* es suggeriere. *Mill* bleibe ein Vertreter des Leistungsgedankens und bleibe deshalb kritisch gegenüber all denen, die ohne eigenes Dazutun, etwa durch Geburt, Vorteile haben. Und er tritt für eine Chancenverbesserung der Arbeiter ein, etwa durch Bildung. Unter der Annahme einer stationären Wirtschaft, die wir heute wohl nicht vorfinden, und mit dem Ziel der Armutsbekämpfung müßten letztlich komparative Vorteile darüber entscheiden, ob ein Kommunismus oder eine Privateigentumsordnung vorzuziehen sei. *Mill* darf also nicht legitimerweise von der einen oder der anderen Seite ideologisch vereinnahmt werden, da seine Überlegungen von anderen Prämissen ausgehen als heute geführte Debatten über Wirtschaft, Wachstum und Verteilung. Vor allem schreibt *Starbatty* den heutigen Wirtschaftswissenschaftlern ins Stammbuch, von *Mill* lernen zu können, daß gute Ökonomie keine Naturwissenschaft mit evidenten Ergebnissen ist, sondern interdisziplinär und damit auch ordnungs- und moralphilosophisch betrieben werden muß. Ein solch hoch aktuelles Vermächtnis krönt dieses große Handbuch, indem es viele hier diskutierten Gedankenlinien pointiert zusammenführt.

Fazit: Mit dieser ebenso klug wie breit zusammengestellten Komposition und der sorgfältigen Auswahl wissenschaftlich ausgewiesener Experten und Themen gelingt der Herausgeberin ein Meisterwerk der *Mill*-Forschung, an dem von nun an niemand vorbeikommt, der sich wissenschaftlich mit *Mill* und seiner Spielart des Utilitarismus und mehr beschäftigt. In den meisten Beiträgen vermißt man jeweils am Ende eine Zusammenfassung. Es fällt auch auf, daß sich die Autoren weitgehend auf eine möglichst sachliche Vorstellung von Sachverhalten beschränken – ohne ideologische Interpretation oder gar Verfremdung. Hie und da hätte man sich vielleicht doch auch mehr herausfordernde Thesen und eigene Positionierungen der Autoren gewünscht wie etwa die von *Buchstein* zum Sozialismus oder entsprechende Klarstellungen bei *Starbatty*. *Buchsteins* Positionierung etwa scheint mir zwar allzu gewagt, reizt aber auch zur Kontroverse, was dem kontroversen Leben und Lebenswerk *Mills* durchaus gerecht wird. Trotz solcher „Fußnoten“ ist das bahnbrechende Handbuch so aber auch zweifellos ein bleibendes und herausragendes Standardwerk, das diesen Namen vollends verdient.

Prof. Dr. theol. Dr. soc. Elmar Nass lehrt Christliche Sozialwissenschaften und gesellschaftlichen Dialog an der Kölner Hochschule für katholische Theologie.

Besprechungen

Hinweis der Redaktion: Bei der Besprechung von *Bernhard Grün* im letzten Heft (4/2024, 319-320) fehlte leider der Buchtitel: **Rose Hu, Mit Christus im chinesischen Straflager, Bobingen: Sarto Verlag, 2024, 264 Seiten.** Für dieses Versehen bitten wir Autor und Leser um Entschuldigung.

Johannes-Apokalypse im Leben der Kirche

„Das hier vorgelegte Buch enthält Andeutungen darüber, was die Apokalypse des Johannes (im folgenden: Offb; M. Str.] in der Kirche bedeutet hat und was sie in Zukunft bedeuten könnte.“ Mit diesen bescheidenen Worten kündigt der 2020 verstorbene Heidelberger Neutestamentler einführung an, was als Ergänzung zu seinem 1530 Seiten umfassenden Apokalypse-Kommentar (in zwei Teilbänden 2017 erschienen) zu verstehen ist:

Klaus Berger, Leih mir deine Flügel, Engel. Die Apokalypse des Johannes im Leben der Kirche, Freiburg i. Br.: Verlag Herder, 2018, 384 Seiten

*Berger*s Werk ist in acht Hauptkapitel gegliedert. Ein erster Schwerpunkt liegt auf dem erkenntnistheoretischen Aspekt der Wahrnehmung (1). Darauf folgen Ausführungen zum Gottesbild (2) und zum christologischen Bild (3) der Offb, zum „heillosen Konflikt mit den irdischen Reichen“ (4), zum Verständnis von Kirche und Gottesdienst (5), zu wesentlichen Positionen der Offb in der Auslegungs- und Kirchengeschichte (6), zum Weltende (7), schließlich zur „Vision einer Leitkultur“ (8).

*Berger*s Werke zeugen stets von einer beachtlichen Quellenbasis, einer regelrechten Enzyklopädie verarbeiteter Quellen, so auch hier im Bereich des Alten Testaments, der Apokryphen, der patristischen und – besonders ausführlich – der mittelalterlichen Literatur. *Berger* legt überdies Schwerpunkte auf die vergleichende Religionswissenschaft, insbesondere bezüglich des Islams sowie der griechischen und römischen Mythologie, und gerade in diesem Band auf die wirkungsgeschichtliche Analyse der Offb in Kunst und Kultur.

Anlässlich des hohen Maßes an „Sinnlichkeit“ im letzten Buch der Bibel widmet sich der Autor zunächst auf motivanalytische Weise den Arten der Wahrnehmung, die beim Visionär Johannes zum Tragen kommen: sehen, lesen, essen, trinken, schmecken, riechen, aber auch weinen und in die Knie sinken. Der Autor betont: „Die Offenbarung des Johannes leistet zu diesem Thema unersetzlich wichtige Beiträge.“ Er hebt den Offenbarungscharakter des Christentums hervor, denn Gott involviere im Kommunikationsgeschehen den ganzen Menschen, gleichsam als Vorstufe zur Inkarnation. *Berger* analysiert den „apokalyptischen Dualismus“ der Nahrungsaufnahme von Süßem und Bitterem, der Heil und Unheil markiere, ebenso des Geruchssinns, der als Duft oder Gestank wahrgenommen wird. Das Hören sei in der Offb überrepräsentiert, insbesondere im Kontext von gehörten Gesängen. Abschließend wertet *Berger*: „Offenbarung ist hier eine einzigartige Multimedia Show.“

Im zweiten Teil wendet sich *Berger* dem Gottesbild zu und thematisiert unterschiedliche Fragen, u. a. die nach dem Bilderverbot des Dekalogs, das durch die Visionen des Johannes

allenfalls „umgangen“ werde. Zentral ist in seinen wiederum motivanalytischen Reflexionen der Thron, auf dem Gott sitzt, von dem himmlische Personengruppen wie die vier „Lebenden Wesen“ aus Ez 1/Offb 4,8 ff., die 24 Ältesten, die Engelscharen, aber auch beauftragte Propheten ausgehen. *Berger* analysiert Einzelmetaphern wie die Edelsteine, aber auch größere Komplexe wie Gesänge und Liturgien in der Offb immer wieder vor ihrem wirkungsgeschichtlichen Hintergrund.

Im dritten, christologischen Teil liegt der Fokus auf der Wiederkunft Christi, die sehnsüchtig erwartet werde. Eine nachgerade adventliche Stimmung schlage sich auch auf mittelalterliche Kommentare nieder, auch wenn zu jener Zeit die Lesart der Offb als Horrorszenario zunehme. *Berger* stellt die Nähe des Visionärs Johannes zur neutestamentlichen Briefliteratur, aber auch die herausfordernde, wuchtige Christologie heraus, die mit Christus als erhöhtem Menschensohn in Macht und Herrlichkeit einsteigt. Sie werde nicht apogetisch entfaltet, sondern sei die Voraussetzung des Textes. Wie bereits im Kapitel über Gott reflektiert *Berger* christologische Visionen und Motive wie das zweischneidige Schwert, die Lamm-Metapher, Löwe Juda, Sproß Davids etc. Überdies widmet er sich wichtigen Theologomena wie Tod und Auferstehung.

Im vierten Teil stellt der Autor das Verhältnis der Christen zu den irdischen Reichen mit Hilfe des Vergleichs von „Bulle und Bär“, des „kapitalistischen Pärchens“, dar, wobei mitunter die ungerechte Weltherrschaft mit Kosmologie in Verbindung gebracht werde. „Insofern gibt die Wahrnehmung dessen, was am Himmel geschieht, den Blick frei zur Deutung des Geschehens auf der Erde“.

Der umfangreiche fünfte Teil ist der Kirche und ihrer Verfassung gewidmet. *Berger* arbeitet heraus, was die Offb über sie sagt, etwa durch eine ekklesiologische Struktur mit Hilfe der sieben Sendschreiben. Motivanalytisch nimmt er wesentliche Aspekte wie die tausendjährige Herrschaft, die himmlische Schlüsselgewalt oder das Bild des Leibes im apokalyptischen Kontext in den Blick. Wie in den vorangegangenen Kapiteln wendet *Berger* dafür unterschiedliche Methoden an, insbesondere Typologie, Traditions- und Wirkungsgeschichte. Die Rolle von Frauen in der Offb und der kirchlichen Apokalyptik des 1. Jahrhunderts erschließt er insbesondere in typologischer Hinsicht und stellt im Kontext der Kirche pneumatologische Überlegungen an.

Im sechsten Teil steht die Wirkungsgeschichte der Offb im Zentrum. Diese stehe in der Mitte der „urchristlichen theologischen Landschaft“ als „das wichtigste Buch für die Frage nach der Kirche“, ja als „Eingangsportal zur Kirchengeschichte“. Dabei führt *Berger* Beispiele aus der Architektur an. Die Wirkungsgeschichte der Ekklesiologie der Offb „lehrt uns, Kirche vor allem von der Zukunft her zu verstehen, also von dem her, was ihre verborgene Substanz ausmacht, von ihrem Sieg her“. Überdies habe die Offb weitere apokalyptische und hymnische Texte nach sich gezogen und intertextuelle Bezüge in den Offb-Kommentaren gefördert. Sie finde Niederschlag in verschiedenen Liturgien, insbesondere den nicht-römischen lateinischen (gallikanischen, mozarabischen und altirischen) Liturgien. Vor allem die Kunst habe sie geprägt – über das Christliche hinaus. Schließlich führt *Berger* Beispiele von markanten Auslegungen der Offb an, die sie selbst zu einem Teil der

Kirchengeschichte mache, darunter polemische Identifizierungen des Papstes mit dem apokalyptischen Antichrist.

Im siebten Teil blickt *Berger* auf das Endgericht und das Weltende. Dabei stellt er verschiedene Gerichtskonzepte heraus, die in der *Offb* verarbeitet werden: Totalvernichtung, Scheidevorgang, angedrohte Ersatzvornahme, Endgültigkeit. Die Rolle des Gottessohnes beim Gerichtsakt wird ebenso in den Blick genommen und erklärt wie in einem Exkurs das Prinzip der zeitlich und räumlich-materiell konnotierten Ewigkeit in der *Offb*, das von dem des „zeitenthobenen“ Geistes der platonisierenden Auslegungstradition strikt abgegrenzt wird.

Am Ende widmet sich der Autor dem „himmlischen Jerusalem“, wie es sich ihm im romanischen Kathedralbau zeigt, wobei es um einen „Universalismus nicht ohne Israel“ gehe. Eine gewisse „Leitkultur“ setzt *Berger* bereits bei *Joachim von Fiore* und *Nikolaus von Kues* an, die er als seine beiden „Leuchttürme“ vorstellt. Der eine erblickt in der Osterkerze ein „Programm“ der Erlösung als Befreiung, der andere im „Konzil“ der Weltreligionen den Weg zum friedlichen Neben- und Miteinander. *Luther* als „dualistischer Denker“ und „Wutkopf“ kann aus *Bergers* Sicht dem humanistischen Stilist *Cusanus* theologisch kaum das Wasser reichen. Und doch hätte dieser *Luther* „zu einer Flasche Mosel eingeladen, und, wie ich *Luther* kenne, hätte dieser nicht abgelehnt.“ Auch diese Vision gehört zu den von *Berger* beschriebenen praktischen religionspolitischen Folgen.

Mit „Leih mir deine Flügel, Engel“ ist *Klaus Berger* ein inhaltlich dichtes, zugleich spannendes theologisches Werk gelungen, das zusammen mit

seinem doppelbändigen Kommentar zur *Offb* gelesen werden sollte, um auch die kirchliche Dimension dieses Buches wie auch der Bibel insgesamt zu erfassen. Die mitunter exegetisch-kritische und damit auch (selbst)ironische Handschrift des Autors, zum Beispiel bei der Thematisierung überkommener Thesen bei biblischen Datierungsfragen, ist in diesem Werk unübersehbar. Vom reichen Wissensschatz des Autors können alle Leser nur profitieren. Die zusammengetragenen Inhalte und Assoziationen sind nach wie vor aktuell und bisher zu wenig in die exegetische und kirchliche Debatte eingegangen.

Margarete Strauss

Ars vivendi, Ars moriendi

„Der Tod ist nicht irgendein Thema unter anderen, sondern der letzte Proberstein des Denkens.“ In dem jüngst erschienenen Werk von

Lorenz Jäger, Die Kunst des Lebens, die Kunst des Sterbens, Berlin: Rowohlt Verlag, 2024, 272 Seiten,

aus dem dieser Satz stammt, unternimmt der renommierte Autor und ehemalige FAZ-Redakteur einen Streifzug durch das so existentielle Thema. In neunzehn ausführlichen, inhaltlich dichten, jedoch nicht chronologisch angeordneten Kapiteln durchstreift er die Literatur und die Philosophie verschiedener Denkwelten, um so über die Kunst des Lebens und des Sterbens zu sinnieren. Dabei wandert er vom sagenhaften *Gilgamesch* zur biblischen Genesis, von der homerischen „Odyssee“ zum Obon-Fest, dem sommerlichen Ahnen-Gedenken der Japaner.

Nach einem Prolog über Liebe und Tod thematisiert der Autor die „Entdeckung der Vergänglichkeit“ bei *Proust*, *Kant* und *Bergson*, schließlich in der Schöpfungsgeschichte im Vergleich zum *Gilgamesch*-Epos. Er bettet die biblische Schöpfungserzählung ein in die altorientalischen Kosmogonien, widmet sich der Sintflutgeschichte und weiteren alttestamentlichen Perspektiven wie dem alten und lebenssatten Sterben der Patriarchen, dem vertrauensvollen Bitten des Psalmisten und der Weisheitsliteratur mit ihrer positiven Todesperspektive. Dann wendet er sich den Epen *Homers* zu, wobei die „*Illias*“ von einem früh sterbenden, die „*Odyssee*“ von einem überlebenden Helden erzählt. Bei den Griechen zeichne sich eine Art Eschatologie ab: einerseits in den Mysterienkulten, andererseits in der Philosophie, zumal bei *Thales*, *Pythagoras*, *Platon*, *Epikur*, fortgesetzt bei den Dichterphilosophen lateinischer Sprache *Lukrez* und *Apuleius*. *Jäger* zieht eine Linie bis zu *Montaigne*, *Hegel*, *Kant* und *Schelling*, bevor er seinen philosophischen Rundblick mit dem Phänomenologen *Husserl* abschließt.

In seinen Gedanken über das Altern behandelt *Jäger* den Jugendradikalismus *Christoph Friedrich Heinles*, kritisiert bei *Max Stirner* und *Giacomo Leopardi*, führt sie zusammen mit Reflexionen von *Ingeborg Bachmann*, *Nietzsche* und anderen. Im Alter wandle sich ein „adoleszenter Radikalismus“ zu einem „Konservativismus“, von *Jäger* verdeutlicht an den Beispielen von *Karl May*, *Joni Mitchell* und *Odo Marquard*.

Beim Thema Lebensweitergabe steht das Alte Testament mit seinen Bundesschlüssen und Generationenfolgen im Fokus, verdichtet in der Menschwerdung Gottes im Neuen Testa-

ment. Die griechische Mythologie konnotiere Lebensweitergabe eher negativ, fortgesetzt in der Neuzeit bei *Freud*, *Benjamin* und *Horkheimer*. Fruchtbarkeit und Lebensrecht würden zunehmend erklärungsbedürftig, Geburtenkontrolle durch Verhütung und Abtreibung habe zur Entmenschlichung des ungeborenen Lebens sowie zur Auflösung von Generationenbeziehungen geführt, erkennbar an der Literatur von *Charlotte Roche* (geb. 1978), *Barbara Bleisch* (geb. 1973) und der Denkrichtung des Antinatalismus.

Daraufhin reflektiert der Autor Mord als gesamt menschliches Phänomen, das – siehe Kain und Abel – „am Anfang der Geschichte überhaupt“ stehe, wie auch als Thema der Kriminologie und *Max Schelers*. Recht ausführlich geht *Jäger* auf den Suizid ein. Die Bibel schildere Fälle wie Saul, Simson und Judas Iskariot – ähnlich wie die griechische und lateinische Antike – wertfrei; die Stoiker wiesen ein differenziertes Argumentarium auf. Erst mit dem Christentum und seiner Vorstellung vom geschöpflichen Menschen werde das Tötungsverbot „zum alleinigen Maßstab“, mithin auch die Selbsttötung sanktioniert und die kirchliche Bestattung von „Selbstmördern“ untersagt. Diese Linie ver schwimme jedoch wieder seit der Aufklärung, zum Beispiel bei *David Hume*.

Ausführlich betrachtet *Jäger* die Unsterblichkeit als universale Sehnsucht, aber auch deren Schattenseiten, den Überdruß des Lebens, etwa bei *Hegel*, *Peter Strasser* und *Tolkien*. Dem stellt der Autor radikale Philosophien der Unsterblichkeit gegenüber, wie sie *Maxim Gorki* und 2022 *Ingemar Patrick Linden* entwickelt haben. Die „russisch-revolutionäre“ sowie die

„kalifornisch-gegenwärtige“ Utopie seien von einem Futurismus geprägt, die gegenwärtige Form mit bekannten Stimmen wie die von *Ray Kurzweil* (geb. 1948) ist als Transhumanismus bekannt.

Weitere Themen sind der Wandel der Bestattungskultur und das Prinzip des Loslassens. Die Bestattungsform verlaufe von der antik-paganen Feuerbestattung über die christliche Praxis der Erdbestattung wieder zurück zur „idealisierten klassischen Antike“ in der Aufklärung. Das Prinzip des Loslassens und der Endlichkeit als Kern buddhistischer Lehren entfaltet *Jäger*, der in den 1980er Jahren in Sapporo gelehrt hat, am Beispiel der japanischen Sakralarchitektur und Literatur. Eine positive Konnotation der Endlichkeit im Sinne einer Zurückweisung von Ewigkeit finde im christlichen Okzident erst mit den Säkularisierungstendenzen im 18. und 19. Jahrhundert statt, zumal bei *Feuerbach*, *Engels* und *Gottfried Keller*.

Wesentlich wird später auch der Umgang mit dem eigenen Leben und Sterben. Bei *Ernst von Feuchtersleben* werde das Sterben des Menschen „in sein Wesen gezeichnet“. Diese Erkenntnis zeige sich dann „biologisch bei *Freud*, aus einer künstlerischen Vision bei *Simmel*, aus einer heroischen Ich-Stärke bei *Heidegger*.“

Der Außenperspektive als Gottes Fügung oder Schicksal nähert sich *Jäger* anhand einer Sage von drei Bergleuten um den böhmischen Kuttenberg. Die Dichtung sei vorsichtig und spekulierend, noch zurückhaltender die Philosophie. *Schopenhauer* habe in seiner Offenheit Pionierarbeit geleistet, sein Werk sei ein „mythisch-wissenschaftliches Konglomerat“. Antagonistisch sei *Sartre* anzusehen, der den Tod als „ein zufälliges, sinnleeres Faktum“

bezeichne. Gewisse „Vorahnungen“ schlugen sich in der Dichtung nieder. *Jäger* nennt u. a. *Büchner*, dessen Werke „auf Grab und Guillotine gestimmt“ seien, *Hauff*, dessen Märchen immer nach demselben fünfteiligen Schema die „Grenzen von Tod und Leben“ verwischten, und *Kafka*, der im „Proceß“ mit der Zeit spiele.

Hesiods und *Adornos* Reflexionen über das Sterben werden „die romantisch tröstenden Phantasien“ *Blochs* und seines Freundes *Benjamin* gegenübergestellt. Totenwache sei kulturgeschichtlich „Frauenamt“. Zum Phänomen der Trauer befragt *Jäger Ulrike Edschmids* (geb. 1940) Roman „Das Verschwinden des Philip S.“ und *Gertrud Leutenegggers* (geb. 1948) Roman „Späte Gäste“. Das Motiv der trauernden Frau zeigt sich bei den Ostererzählungen der Evangelien. *Brigitte Kronauers* späte Erzählung „Grüne-wald“ bezeichnet *Jäger* als „ausgefaltete ‚Ars moriendi‘“, „bewußt und wach angesichts des Kommenden, ohne Illusionen und Bitterkeit, die Gedanken auf das einzig noch Wesentliche gerichtet.“

Ausgehend von den Werken *James Joyce*, der das Motiv des Sündenfalls in seinem postchristlichen Buch „Finnegans Wake“ behandle, richtet *Jäger* abschließend den Blick auf die Botschaft des Christentums, die unvergleichlich radikal Gott „mit dem Schicksal der Sterblichen verbindet“. Einen besonderen Fokus legt er auf die Johannes-Offenbarung, noch mehr auf die – auch öfter vertonten – „Sieben letzten Worten Jesu am Kreuz“. Auch bei Jesus falle „alles Unwesentliche“ ab. „Von höchstem Realismus ist die Bewegung von Gottverlassenheit zur Sicherheit“.

Das Buch läßt sich nicht schnell lesen. Es will genossen werden wie Wein,

zugleich zum Nachdenken anregen über die alten und neuen Schätze, die der äußerst belesene Autor hervorholt. „Die Kunst des Lebens, die Kunst des Sterbens“ ist Enzyklopädie im Wortsinne: eine kreisförmige Bewegung innerhalb der Literatur- und Geistesgeschichte ohne Anspruch auf Vollständigkeit, die aber den Leser in einem unüberschaubaren Themenkomplex zu bilden vermag.

Margarete Strauss

„Ein einziger Weg zu Gott“

Die Literatur zum Widerstand im „Dritten Reich“ ist in politische Konjunkturen und Interessen verwickelt. Während die Konzentration auf den Massenmord der Nationalsozialisten an den Juden die Tendenz mit sich brachte, diese auf ihre Rolle als Opfer festzulegen – „Holocaust“ stammt vom lateinischen Substantiv „holocaustum“, das in der *Vulgata*-Ausgabe der Bibel für Brandopfer/Opfer steht und damit religiös konnotiert ist –, und den Mut einzelner (z. B. *Herbert Baum*, *Marianne Cohn*) wie von Gruppen (z. B. Pionierkreis, Warschauer Ghetto-Aufstand) vor und nach 1933, sich zu wehren und anderen zu helfen, zu übersehen. Im Blick auf den nichtjüdischen Widerstand konzentrierte man sich lange auf Kommunisten und Sozialisten, dann auf militärische Gegner und Widerstandsakteure, wobei in der frühen BR Deutschland der Kreis vom 20. Juli 1944 um den Hitler-Attentäter *Claus Schenk Graf von Stauffenberg* zumal bei Bundesgrenzschutz- und Bundeswehr-Angehörigen noch äußerst kritisch beurteilt wurde. Erst allmählich geriet der zivile (z. B. *Oskar Schind-*

ler) und zumal der christlich motivierte Widerstand in den Blick.

Eine besondere Stellung nimmt hier die Münchener Widerstandszelle der Weißen Rose ein, über deren Mitglieder bereits etliche Gruppenportraits und Einzelstudien, auch hinsichtlich ihrer moralisch-intellektuellen Inspiratoren (z. B. *Carl Muth*, *Theodor Haecker*), erschienen sind. Einer gewissen Sehnsucht nach weiblichen Helden entsprechend stand lange Zeit die Schwäbin *Sophie Scholl* im Zentrum des Interesses. Doch schwankte deren moralische Beurteilung durch wohlstands- und demokratieverwöhnte Nachgeborene zwischen naiver Bewunderung und Anschwärmung als früheres BdM-„Mädel“. Mit dem Oscar-nominierten Film „Sophie Scholl – Die letzten Tage“ von Regisseur *Marc Rothemund* wurde ihr 2005 ein Denkmal gesetzt. Dem zusammen mit ihr zum Tode verurteilten und am 22. Februar 1943 hingerichteten Bruder, *Hans Scholl*, dem eigentlichen Anführer der Gruppe, galt das weitere Interesse. Doch anstatt sich etwa intensiver seinem inneren Werdegang, dem geistigen und religiösen Suchen nach Wahrheit und Wahrhaftigkeit zu widmen, das in *Scholl* spätestens 1941 in einer „Neugeburt“ des christlichen Glaubens gipfelte, beschäftigte man sich zeitgeistgetrieben bald lieber mit Spekulationen um seine angebliche Homo- oder Bisexualität und kroch damit den Anklageerhebungen der Nazis wegen §§ 174, 175 StGB a. F. auf den Leim, wie wir sie auch von Schauprozessen gegen Ordensleute und Priester kennen. Dem Mitbegründer der Weißen Rose, dem im russischen Orenburg geborenen Ostpreußen *Alexander „Schurik“ Schmorell*, wurde in den letzten gut zehn Jahren vermehrte Aufmerksamkeit geschenkt – auch deshalb, weil der im zweiten

Weißer-Rose-Prozeß zum Tode Verurteilte und zusammen mit *Kurt Huber* am 13. Juli 1943 Hingerichtete im Jahr 2012 (endgültig) von der russisch-orthodoxen Kirche als Märtyrer heiliggesprochen worden ist. Für den im Saarland großgewordenen, aus dem katholischen „Bund Neudeutschland“ hervorgegangenen Widerstandskämpfer *Willi Graf* wird von seiten der katholischen Kirche ebenfalls eine Seligsprechung angestrebt. Weniger Beachtung fand jener im bayerischen Murnau geborene Medizinstudent, der zusammen mit den Geschwistern *Scholl* von *Roland Freisler* an einem Tag vormittags verurteilt und nachmittags in München-Stadelheim hingerichtet wurde. Ihm widmet sich als erste biographische Monographie

Thomas Mertz, Christoph Probst. Ein Student der „Weißen Rose“, Trier: Paulinus-Verlag, 2020, 195 Seiten

Das Buch ist didaktisch klug aufgebaut. Es beginnt mit einer Zeittafel, welche die wesentlichen Daten rund um die Weiße Rose zusammenfaßt. Dann gewährt *Mertz* auf neun Seiten einen knapp gehaltenen Einblick in den Freundeskreis: wie er sich fand, was er las und diskutierte, welche Aktionen er wann und wie durchführte und wie die waghalsigste Operation, das Verteilen und Auswerfen von hunderten Exemplaren des sechsten und einigen des fünften Flugblattes durch *Hans* und *Sophie Scholl* an der Münchener Ludwig-Maximilians-Universität am 18. Februar 1943, scheiterte. Diese Aktion, bei der *Probst* als Urheber des Entwurfs eines weiteren Flugblattes aufflog, sollte den dreien das Leben kosten. Das Augenmerk ist dabei vor allem auf *Probst* gerichtet, den

seine Freunde „Christel“ nennen. Im ersten Teil des Buches wird dann sein Lebensbild näher nachgezeichnet. In eine großbürgerliche Familie hineingeboren, die mit Künstlern wie *Nolde* und *Klee* bekannt ist, entwickelt *Probst*, den die Mutter als Kind „Christoph Kolumbus“ nennt, Entdeckergeist, schwärmt trotz schwieriger Familienverhältnisse vom „Glanz“ des Lebens, ist anderen Menschen liebevoll zugetan und will deshalb Arzt werden. Früh verheiratet und mit drei Kindern gesegnet, wollen ihn die Freunde aus den gefährlichsten Aktionen heraushalten. Doch von den Euthanasie-Programmen der Nazis erschüttert, moralisch gefestigt, zwischen Innsbruck und München pendelnd, geht er jede Gefahr ein. Den Tod durch das Fallbeil nimmt *Probst*, nachdem er noch kurz vor der Hinrichtung Taufe und Kommunion empfangen hat, mit den an *Hans* und *Sophie* gerichteten Worten „Wir sehen uns ja gleich wieder“ gefaßt auf sich. Wie ein solch reifer Charakter geformt ist, erfährt der Leser im zweiten Teil, einem auf Briefauszügen beruhenden Portrait, dem – nach ein paar schönen Photos, darunter das berühmteste mit den Geschwistern *Scholl* – ein dritter folgt, in dem der Autor *Probst* und sein kurzes, aber offenbar gelungenes Leben mit Lese Früchten u. a. von *Haecker*, *John Henry Newman*, *Josef Pieper* und *Robert Spaemann* religionsphilosophisch und theologisch tief-sinnig deutet. So wird einsichtig, was *Probst* in einem Abschiedsbrief über seinen Lebensweg schreibt: „Wenn ich es recht bedenke, so war es ein einziger Weg zu Gott“. Ein wunderbares, hoch reflexives Buch, dem man nur ein besseres Lektorat und ein Namenverzeichnis gewünscht hätte, um perfekt zu sein.

Wolfgang Hariolf Spindler