

DIE NEUE ORDNUNG

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

Nr. 6/2024 Dezember 78. Jahrgang

Editorial

Wolfgang Hariolf Spindler Krieg oder Friede 402

Schwerpunkthemen

Simon Wunder Botho Strauß und die Krise
der europäischen Zivilisation 404

Felix Hornstein Roman Karl Scholz – Sinn-
sucher und Glaubenszeuge aus dem Sudeten-
land 415

Wolfgang Hariolf Spindler „Idiot“ und Ana-
chronist – Botho Strauß. Adventspredigt zu
Jes 35,1-6a.10; Jak 5,7-10; Mt 11,2-11 426

Emiel Kowol Anton Bruckners „Os justi“ –
eine Hommage zum 200. Geburtstag des
Komponisten 429

Felix Dirsch Einhegung des Menschenparks.
Grenzen und Anknüpfungspunkte einer
skandalisierten Rede 439

Jonathan M. von Hoegen Zur Sakralität des
Römischen Kaisertums 449

Bericht und Gespräch

Paul Cullen Das Versagen des bürgerlichen
Lagers angesichts der Abtreibungsfrage 455

Wolfgang Hariolf Spindler Irrationalismus
oder Rechtsethik? Der Beitrag der Dekon-
struktion zur Frage der Gerechtigkeit 462

Besprechungen

Herausgeber:
Institut für
Gesellschaftswissenschaften
Walberberg e. V.

Redaktion:
Wolfgang Hariolf Spindler OP (verantwort.)
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

Krieg oder Friede

26 Minuten und 40 Sekunden. So lange nur dauert es nach den Recherchen von *Annie Jacobsen* (*The Nuclear War. A Scenario*, 2024), bis eine in Rußland gestartete nukleare Interkontinentalrakete auf dem Territorium der USA einschlägt – berechnet nach dem technologischen Entwicklungsstand der vormaligen Sowjetunion. Noch viel schneller geht es, wenn der Angriff von einem der ungezählten Atom-U-Boote mit *submarine-launched ballistic missiles* (SLBM) ausgeht, die durch die Tiefen der Weltmeere schippern und nicht selten gefährlich nah an die Küsten geraten. Während die Satelliten der USA den Abgasstrahl einer von Land gezündeten Rakete erkennen, bleibt die Unterwasserattacke unentdeckt. In ihrem Buch entwirft *Jacobsen* ein derartiges realistisches Szenario: den Überraschungsangriff Nordkoreas mittels einer Hwasong-17 ICBM (*intercontinental ballistic missile*), die mit einem Ein-Megatonnen-Thermonuklearsprengkopf ausgerüstet ist. Minute für Minute schildert sie die Abläufe: vom Start der ersten Rakete über den Gegenschlag der USA (*launch on warning*, LOW), deren Raketen versehentlich in Rußland landen und die dortige Regierung zu der Annahme verleiten, man werde von den USA angegriffen, den russischen Gegenangriff auf die USA und alle Nato-Länder bis zum Atomangriff der USA auf 1057 russische und nordkoreanische Ziele und dem Einschlag Tausender Atomsprengköpfe in Europa und Nordamerika. In den ersten 92 Minuten des Konflikts sterben Hunderte von Millionen Menschen. Nach zwei Stunden ist fast die ganze nördliche Erdhalbkugel ausgelöscht. Feuersbrünste verschlucken den Sauerstoff und lösen einen nuklearen Winter aus. Wer nicht ein akutes Strahlensyndrom erleidet, stirbt Hungers. Flora und Fauna sind mit Ausnahme widerständiger Pflanzen und kleinerer Tiere ausgerottet. Insekten laben sich an auftauenden Leichen und breiten sich pandemisch aus. Rund 5 Milliarden Menschenleben kostet das nukleare Inferno. Die Erde benötigt 24.000 Jahre, um sich zu erholen.

Besondere Aufmerksamkeit widmet die Autorin dem LOW. Die USA warten keinesfalls ab, bis eine Atomrakete auf ihrem Gebiet einschlägt, sondern feuern schon vorher ihre Nuklearwaffen ab, vorausgesetzt, der Präsident hat so entschieden. Tatsächlich hängt alles von seiner einsamen Entscheidung (*president's sole authority*) ab. Wenn ihn die Nachricht erreicht, die USA würden angegriffen, hat er genau sechs (!) Minuten Zeit, um seine Entscheidung zu treffen. Niemand muß oder kann in dieser Zeitspanne um Rat gefragt werden, kein Sicherheitsexperte, kein Minister, erst recht nicht der Kongreß. Souverän ist, wer über die Auslöschung der Menschheit entscheidet. *Carl Schmitts* Diktum in seiner „Politischen Theologie“ (1922), das die Feststellung des Ausnahmezustands und die Wahl der Mittel zu dessen Beendigung zum Kennzeichen souveränen Handelns erhob, verblaßt vor solch aberwitziger Machtfülle zur Sandkastentheorie. Ohne („Sleepy“) *Joe Biden* beim Namen zu nennen, warnte *Jacobsen* vor einem US-Präsidenten, dem die

geistige Frische und die charakterliche Festigkeit fehlt, diese Verantwortung eines *princeps legibus solutus* zu tragen.

Angesichts dieser militärextremistischen Logik, die aus dem Kalten Krieg stammt und bis heute – erschreckend – aktuell ist, kann man nur den Kopf schütteln, wenn man hört oder liest, wie Politiker und Publizisten aus der Komfortzone der Wohlstandsverwahrlosung „den Krieg nach Rußland tragen“ (*R. Kiesewetter*), Deutschland wieder „kriegstüchtig“ (anstatt wehrfähig) machen (*B. Pistorius*), immer neue und gefährlichere Marschflugkörper und Vernichtungswaffen in die „auch unsere Werte“ verteidigende Ukraine schicken (*Fr. Merz e tutti quanti*) wollen. Neulich mußte das geschundene Land sogar für das Scheitern einer an ihrer eigenen Unfähigkeit zerbrochenen Koalition erhalten: *Putin* und das lästige Grundgesetz (Art. 115) sind schuld daran, daß *Scholz* sich nicht länger als Superkanzler der Ukraine aufspielen kann.

Die historische Komplexität des Konfliktes mit Rußland, der mindestens bis zum NATO-Gipfel von 2008 mit seinem Beschluß, Georgien und die Ukraine aufzunehmen, zurückreicht, widerstreitet dem menschlichen Bedürfnis nach Einfachheit. Um es zu stillen, kommt ein ganzes Arsenal von rhetorischen und medialen Techniken zum Einsatz: die Reduktion auf das Schema Gut/Böse; dessen Personifizierung (etwa *Selenskyi/Putin*); Stereotypen („der Russe“, „immer schon“); Suggestionen („auch uns wird bald“, „das würde bedeuten“); Wiederholung. *Walter Lippmann*, der am 14. Dezember vor genau 50 Jahren verstorbene Journalist, hat sie in seinem ebenfalls 1922 erschienenen Werk „Die Öffentliche Meinung“ (*Public Opinion*) mustergültig beschrieben. Gerade die Gebildeteren fallen auf diese Machtwerkzeuge herein und/oder benutzen sie – nicht selten unbewußt – selbst. Stärker als andere machen sich diese mit ihren eigenen Gedanken und mit den Gedanken jener gemein, denen sie aus anderen Zusammenhängen (Partei, Kirche, Idealverein oder ähnliche) vertrauen. Daß in der Politik und besonders im Krieg ausnahmslos *alle* Seiten Propaganda betreiben, sollte jedoch einleuchten. Und vorsichtig machen. Was die Scharfmacher, die stets Eindeutigen und moralisch Zweifelsfreien – wie gesagt aller Richtungen – eint, das ist die Verblendung. Sie ist die höchste Strafe Gottes auf Erden (vgl. Joh 12,40).

Um so wichtiger, zur Seite zu treten, sich zu enthalten, seinen eigenen Urteilen zu mißtrauen. Die menschliche Urteilskraft ist äußerst beschränkt; wer es nicht an sich selbst bemerkt, verfolge nur einmal eine Parlamentsdebatte oder eine Gemeinderatssitzung. Was *Paulus* über die verschiedenen Weisen legitimer Glaubenspraxis sagt, gilt *a fortiori* für das Meinen im gesellschaftlich-politischen Bereich: „Die Überzeugung, die du selbst hast, sollst du vor Gott haben. Wohl dem, der sich nicht zu verurteilen braucht bei dem, was er für recht hält“ (Röm 14,22). So viel negative Theologie – abseits der Versuchung, das angeblich einzig Richtige festlegen zu wollen – muß sein. „Laßt uns also nach dem streben, was zum Frieden ... beiträgt“ (Röm 14,19). Gewiß, nur ein individualethischer Impuls; der aber die grausame Logik der Abschreckung durchbräche, wenn sich eine Mehrheit oder eine ganze Gesellschaft daran orientierte.

Wolfgang Hariolf Spindler

Simon Wunder

Botho Strauß und die Krise der europäischen Zivilisation

Die Warnung vor einer Zivilisationskrise gehört zu den zentralen Themen der essayistischen Werke, die der am 2. Dezember 80 Jahre alt gewordene Autor und Dramatiker *Botho Strauß* verfaßt hat. Geprägt sind diese von der Sorge, daß Deutschland und andere europäische Gesellschaften aufgrund der kulturellen Hegemonie utopischer Ideologien die tragische Natur historischer Abläufe nicht verstehen und die sie bedrohenden Kräfte nicht erkennen können. Zugleich strebten diese Ideologien danach, mit gewachsenen Traditionen zu brechen und die auf ihnen beruhenden kulturellen Bestände zu beseitigen. Dies könne zu einer Zivilisationskrise führen, denen die betroffenen Gesellschaften mangels kultureller Substanz nicht gewachsen wären. Das traditionelle kulturelle Erbe Europas sei durch die damit verbundenen Entwicklungen existentiell bedroht.

Europa vor einer Zivilisationskrise

Eine Zivilisationskrise ist eine Lage, die den Bestand eines Kulturkreises bedroht. Vor einer solchen Krise warnte *Strauß* erstmals 1993, als sich das westliche, auf progressiven Ideologien beruhende Gesellschaftsmodell infolge des Zusammenbruchs des kommunistischen Ostblocks auf dem Höhepunkt seines wahrgenommenen Erfolgs befand. Auch *Strauß* würdigt den Erfolg der „freien Gesellschaft“, die ein „unfaßliches Kunststück“ darstelle, das jedoch äußerst verwundbar sei. Im Kern dieses Modells seien „Verwerfungen“ angelegt, die als Folge der weltanschaulichen Illusionen eintreten würden, auf denen es beruhe. Langfristig werde dieses Modell so wie alles Zeitliche enden, denn „irgendwann zerbricht jede Form“.¹

Strauß begründet seine Krisenerwartung mit Verweisen auf eine Reihe von Ereignissen, die er bereits 1993 als Anzeichen dafür betrachtete, daß sich progressive Utopien nicht verwirklichen lassen. Dazu gehörte, daß auf dem Gebiet des ehemaligen Ostblocks in den frühen neunziger Jahren in erster Linie nicht liberale Kräfte erstarkten, sondern Islamisten und Nationalisten. Die von ihnen ausgelösten Kriege setzten Migrationsbewegungen in Gang, die auch in Westeuropa Konflikte nach sich zögen, die sich „nicht mehr ökonomisch befrieden“ ließen. Dort werde es langfristig zwischen „den Kräften des Hergebrachten und denen des ständigen Fortbringens, Abservierens und Auslöschens ... Krieg geben.“²

Insbesondere die weitgehend ungesteuerte Migration von Muslimen nach Europa erzeuge einen „auf Dauer nicht lösbaren Konflikt“, weil diese mehrheitlich an der „Tiefenerinnerung“ an ihre Tradition festhalten. *Strauß* würdigt dies einerseits, hält es aber andererseits für wahrscheinlich, daß diese Muslime dauerhaft im Konflikt sowohl mit einer jegliche traditionelle Bindung ablehnenden progressiven

Ordnung als auch mit den verbliebenen traditionellen Kräften in Europa stehen werden. Die Folgen dieser Migration würden insgesamt die Frage aufwerfen, „ob die erfolgreichen Abwehrkämpfe, die das christliche Europa einst gegen den Ansturm arabischer Mächte führte, von heute aus gesehen nicht umsonst gewesen sind“.³ Die seit 2015 stattfindende „Flutung des Landes mit Fremden“ von denen „eine Mehrzahl ... ihr Fremdsein auf Dauer bewahren und beschützen“ werde, nehme keinen guten Ausgang. Man könne schon heute beobachten, „daß die Gemeinde der Uneingemeindeten sich immer stärker, das Gemeinwesen selbst hingegen immer schwindender ausnimmt“.⁴

Liberaler Ordnungen lösen sich laut *Strauß* sich zudem von innen her auf. In westlichen Demokratien agiere der Staat in immer größerem Ausmaß als Erzieher und Überwacher, den ein „gewisser Fanatismus des Guten“ antreibe, was dazu führe, daß „Widerspruch zum Guten“ als ungehörig bekämpft werde.⁵ Man stehe außerdem „immer herrschsüchtiger werdenden politisch-moralischen Konformitäten“ gegenüber.⁶ Der Liberalismus lebe immer weniger aus seinen eigenen Gedanken, sondern definiere sich zunehmend als bloßer „Gegner des Antiliberalismus“, der, gestützt auf die Macht der von ihm kontrollierten Institutionen, zunehmend rücksichtslos gegen jene agiere, die krisenhafte Tendenzen ansprechen oder an Traditionsbeständen festhalten. Dieser Liberalismus sei ein „ständig sich proklamierender, innerlich hochreizbarer, höchst benachbarter Widersprecher des Antiliberalen“.⁷ Die „Zeloten ihrer ‚Werte‘“ agierten zunehmend wie Verrückte, die das heraufziehende Ende dessen erahnen ließen, für das sie eintreten.⁸

Ein „Leitbild-Wechsel, der längst fällig wäre“ und der eine größere Krise noch abwenden könne, sei nicht absehbar. Der „Feuerball der Narreteien“ wachse und nähere sich schnell „dem kleinen Planeten des Geistes“.⁹ Alles stürze. Die permanente Revolution gegen die Tradition führe ins Nichts und gehe weiter, auch wenn kaum noch etwas vorhanden sei, was umgestürzt werden kann.¹⁰

Insgesamt geht *Strauß* von der Annahme aus, daß eine immer aggressiver nach Auflösung noch vorhandener Traditionsbestände strebende postliberale Ordnung und die von ihr freigesetzten chaotischen Kräfte langfristig in die „Auslöschung“ der „Nation in ihrer ideellen Gestalt“ münde¹¹, wobei er keine Nation des europäischen Kulturkreises von dieser Entwicklung ausgenommen sieht. Das Resultat der von *Strauß* beschriebenen Entwicklung wäre daher eine existentielle Krise der europäischen Zivilisation der Art, daß die Kontinuität ihres traditionellen Erbes bedroht wird.

Ausblicke auf das Ende

Bezüglich der Umstände des Endes der auf progressiven Utopien beruhenden Ordnungen legt sich *Strauß* nicht fest, denn von „der Gestalt der künftigen Tragödie wissen wir nichts.“ Er beschrieb jedoch zwei mögliche Formen dieses Endes. Vor allem in seinen früheren Essays erwartete er eine Entwicklung analog dem Ende der kommunistischen Herrschaft in Osteuropa, die „so sturzartig in sich zusammengebrochen“ sei.¹² Das „Gefüge von Simulacren und Simulatoren“, das

utopische Ideologien auch im Westen geschaffen habe, könne „von einem Tag zum anderen ins Wanken“ geraten.¹³

In späteren Essays revidierte er diese Erwartung. Man wolle zwar „fest daran glauben, daß die panmediale Herrschaft eines Tages zusammenbricht wie jede übermäßige Herrschaft vor ihr“, aber es scheine so, daß „diese Gegenwart den Durchbruch ins ... Nicht-Enden-Wollende geschafft“ habe und daß man sich „einem digitalen Ungeheuer an Geist“ werde unterwerfen müsse, „einem herkunftslosen Tyrannen, einem emergenten Phantom, einer von allen gezeugten leiblosen Bestie“. Der „Unkenntliche und Unberührbare“ komme. „ER“ (sic!) werde „seine Gewalt ganz aus Abwesenheit schöpfen“. „Kenntnisse in Dämonologie“ wären von Vorteil, um dieses Phänomen zu verstehen.¹⁴

Zugleich läßt *Strauß* die Möglichkeit unerwarteter Wendungen offen. Im Hintergrund scheinbar gefestigter Verhältnisse lauere der „jäh einbruch des schrecklichen Einfachen selbst“, was dem Geschehen eine rasche Wendung geben könne. Man müsse damit rechnen, daß „das adverse Ereignis, das Unwahrscheinliche“ eintrete. Es stehe eine „Erfahrung des jähen Sprungs“ bevor, ausgelöst durch den „Blitz“ und „das heilig Unvorhersehbare“, das „den scheinbar unumstößlichen Gegebenheiten, den Plänen und den Fortschreibungen irgendwann dazwischenfährt“. Die progressive Annahme, daß die Macht der Religion ihrem Ende zugeht, habe sich zudem als falsch erwiesen. Als die „Furcht der Starken“ erhebe sie „sich über die Zeit, nur eben an ungeahnter Stelle, und abseits der Prognose gewinnt ihre Weltherrschaft neue Bedeutung“.¹⁵

Utopische Ideologien als Treiber der Krise

Strauß betrachtet progressive Ideologien, welche die Lösung des Menschen aus traditionellen Bindungen als befreienden Vorgang verstehen, als die Treiber der von ihm beschriebenen Zivilisationskrise. Diese Ideologien stellten eine Parodie der christlichen Heilsgeschichte dar. Weil ihren Anhängern, zu denen er auch die Protagonisten des „intellektuellen Protestantismus“ zählt, die „Tiefe der Zeit“ verschlossen sei, hingen sie fundamentalen Irrtümern über die Natur des Menschen und das Wesen der Wirklichkeit an. Sie hätten erfolgreich die „politisch-gesellschaftliche Hegemonie über Geist, Moral, Wissenschaft und Glaube“ erlangt und eine „Totalherrschaft der Gegenwart“ errichtet, die „dem Individuum jede Anwesenheit von unaufgeklärter Vergangenheit, von geschichtlichem Gewordensein, von mythischer Zeit rauben und ausmerzen will“. Die Vertreter der Utopie agierten vor allem in Medien und Bildungswesen als „Weltmoderatmacher“, indem sie das überlebensnotwendige Bewußtsein für das tragische Wesen der Realität betäubten. Was „einmal die dumpfe Masse“ gewesen ist, sei dadurch eine „dumpfe aufgeklärte Masse“ geworden.¹⁶

Ein nihilistisches „Revolutionsfieber“ verzehre zugleich seit Jahrzehnten die Kulturen der westlichen Welt, dessen Träger in ihrem Glauben, der Mensch könne zum Gott werden, zunehmend mit „Besessenheit“ agierten. Das Endziel der Ideologie der „beschleunigten Befreiungen“ sei unbekannt. Derzeit gebe es nichts, was dieser Ideologie ein Maß setzt, weshalb sie sich fortlaufend weiter radikalisiere

und immer wieder „fortgeschritten Befreite“ finde, denen das Erreichte nicht ausreiche, „bis eines Tages der Selbstverzehr der Freiheit einsetzt und den Aufstieg der Tyrannei von Barbaren begünstigt“. ¹⁷

Prinzip Verneinung

Progressive Utopien verfügen laut *Strauß* nicht über eine eigene positive Vorstellung der Zukunft. Ihre „Überlieferungs- und Stimmungsgeschichte“ sei vielmehr „eine der Negationen und des Vaterhasses“, Man wolle „den Anfängen wehren“, sei aber untauglich dazu, „selber einen brauchbaren“ Anfang zu setzen. Die Anhänger dieser Ideologien seien „freundlich zum Fremden nicht um des Fremden willen“, sondern weil sie „grimmig sind gegen das Unsere und alles begrüßen, was es zerstört“. ¹⁸

Diese Ideologien knüpften an einen in der deutschen Geistesgeschichte vorhandenen „tiefen antichristlichen Rigorismus“ sowie an eine „östliche Sehnsucht“ an, wenn sie den Islam verklären und blind gegenüber islambezogenen Herausforderungen agieren. ¹⁹ Ihr Verzicht „auf jede Verteidigung“ gegenüber diesen erwecke den Eindruck, als treibe sie ein „geheimes Verlangen“ an, „das gesamte Ancien Régime der Nüchternheit, der Aufklärung und [der] Emanzipation bald stürzen zu sehen“, und als solle „endlich Schluß sein mit der Nation“. ²⁰

Wehrlos gegen existentielle Bedrohungen

Den beschriebenen Verwerfungen und den mit ihnen verbundenen Bedrohungen steht nach *Strauß* ein von utopischen Ideologien überformtes Europa wehrlos gegenüber. Freiheit setze die Fähigkeit zum Freiheitskampf voraus, aber in Deutschland stoße jede Bedrohung auf einen Pazifismus, den die Aussicht auf das Verschwinden des Landes nicht kümmern. ²¹ Niemand wisse, ob „unsere Gewaltlosigkeit den Krieg nicht bloß auf unsere Kinder verschleppt“. Die geistigen Quellen, die das Land bei der Abwehr von Bedrohungen stärken könnten, seien verschüttet worden. Es gebe hier nicht mehr die „geringste Verbindung zu Prinzipien der Entbehrung und des Dienstes“, was dazu führe, daß die Bundesrepublik Deutschland eher „mit einem Wimmern enden“ werde. Man habe „auch sittlich über seine Verhältnisse gelebt“ und bereits ein kritisches Maß an kultureller Substanz verloren. ²²

Diese kulturellen Probleme beträfen prinzipiell die gesamte westliche Welt. Bereits die Anschläge vom 11. September 2001 seien hier nicht mehr auf „gläubige Herzen“ gestoßen, und kaum einer der „Betroffenen und Betroffenenrepräsentanten“ habe die Tat als Anschlag auf seine Religion empfunden. ²³ Wer nicht selbst in einer Religion verwurzelt ist, müsse jedoch in einem auf Dauer angelegten Konflikt mit der „fremden und gegnerischen sakralen Potenz“ des Islam scheitern. ²⁴ Kulturen, bei denen „der Ökonomismus nicht im Zentrum aller Antriebe steht“, würden „aufgrund ihrer geregelten, glaubensgestützten Bedürfnisbeschränkung im Konfliktfall eine beachtliche Stärke oder gar Überlegenheit zeigen“. Die „Verhöhnung des Soldaten, die Verhöhnung von Kirche, Tradition und Autorität“ werde sich in diesem Zusammenhang künftig ebenso rächen wie eine vorgebliche

Toleranz gegenüber dem Fremden, die tatsächlich nur Ausdruck von Selbsthaß sei.²⁵

Die Stärke islamischer Akteure, in denen die „Macht der Tiefenzeit“ lebendig ist, werde zudem nicht verstanden. Die Feindseligkeit radikaler Muslime „und die metaphysische Blindheit der westlichen Intelligenz“ schienen „einander auf verhängnisvolle Weise zu bedingen.“²⁶ In der westlichen Welt stießen islambezogene Bedrohungen auf „Verantwortliche, die das Ende nicht absehen“, die „in täuschende Beschwichtigungen ausweichen“ und die „Schwäche zeigen.“²⁷ Daß „jemand in Tadschikistan es als politischen Auftrag begreift, seine Sprache zu erhalten, wie wir unsere Gewässer, verstehen wir nicht mehr“, und daß „ein Volk sein Sittengesetz gegen andere behaupten will und dafür bereit ist, Blutopfer zu bringen, das verstehen wir nicht mehr und halten es in unserer liberal-libertären Selbstbezogenheit für falsch und verwerflich“.²⁸

Die bürgerliche Gesellschaft pflege in Krisen „hauptsächlich Affekte, Gefühle, Ratlosigkeit“ und sei nicht mehr fähig, diese zu bewältigen.²⁹ Kulturellen Zerfall bezeichne man euphemistisch als „Vielfalt“ und Kulturverlust deute man in „Bereicherung“ um. Man beschäftige sich allenfalls noch mit der „Causa Schwulenehe“, aber nicht mehr mit kulturellen und gesellschaftlichen Existenzfragen.³⁰ Die „kritisch Aufgeklärten, die keinen Sinn für Verhängnis besitzen“, stünden Lagen „blind und hilflos“ gegenüber und hätten durch ihre permanente Revolution chaotische Kräfte freigesetzt, die nicht mehr kontrollierbar sind. Der „Durst des Angerichteten nach weiterer Zerstörung“ wachse schnell.³¹

Rechte Antworten

Da *Strauß* die von ihm beschriebene Zivilisationskrise hierzulande zumindest durch menschliches Handeln nicht für abwendbar hält, bringt er keine Vorschläge für Gegenmaßnahmen vor, sondern setzt seine „Hoffnung allein auf ein wiedererstarktes, neu entstehendes ‚Geheimes Deutschland‘“.³² In der gegenwärtigen Lage brauche es „Mut zur Sezession“. Man müsse bereit sein, ein Einzelgänger zu werden, der „strengere Formen der Abweichung“ lebt und sich „demokratischen Illusionen“ enthält. Es brauche „magische Orte der Absonderung“ als „Garten der Befreundeten, wo noch etwas Überlieferbares gedeiht“ und wo Menschen „in Verständigung mit vorausgegangenen Geistern“ stehen können.³³ In diesem Zusammenhang dürfe man das eigene Niveau nicht senken, „um den Rezipienten dort abzuholen, wo er steht“. Der Mensch brauche „nicht abgeholt zu werden, sondern wird angezogen, nähert sich von selbst, wenn jemand von einer etwa zehn Zentimeter höheren Warte zu ihm redet“.³⁴

Strauß ordnet sich der Rechten zu. Der Rechte verfolge keine Utopien, sondern „sucht den Wiederanschluß an die lange Zeit“ und die „Tiefenerinnerung“ durch „religiöse oder protopolitische Initiation“ und Distanz zur „problematischen Welt“.³⁵ Die sich abzeichnenden Verwerfungen erforderten eine „Kritik von rechts“ auf hohem Niveau. Während es Konservativen an Visionen einer „schöpferischen Wiederherstellung“ mangle, sei die „traditionale Rechte“ imstande, diese Kritik zu leisten. Anders als für die Linke, „die noch für ihre verbrech-

erischen Radikalisierungen offene oder geheime Sympathien bei führenden Intellektuellen fand“, gebe es für den „traditionalen Rechten“ freilich „einen kategorischen Gegner von Anfang an, nämlich den Rechtsradikalen“.³⁶

Strauß versteht sich auch als „Reaktionär“, der Akteur einer „Revolte gegen die moderne Welt“ und ihre Illusionen sei.³⁷ Aufgabe des Reaktionärs sei es, „Hüter und Pfleger der Nation in ihrer ideellen Gestalt zu sein“, da die Nation der „Raum der Überlieferung“ und der „geistige Mensch, egal ob Deutscher oder Fremder“, ein „Subjekt der Überlieferung“ sei, außerhalb der er nicht existieren kann.³⁸ Der Reaktionär erkenne an, daß es Größeres gibt als den Menschen und wolle sich ihm „in der Hoffnung auf Teilhabe“ unterwerfen.³⁹ Außerdem strebe er die „Remythologisierung“ der Kultur an. Das schließe ein, daß er voranschreitet, „wenn es darum geht, etwas Vergessenes wieder in die Erinnerung zu bringen und „zumindest für lichte Augenblicke, in denen ... Sinn, Logos offenbar werden“, den Schleier modernen Denkens zur Seite zu schieben.⁴⁰

Strauß zitiert *Nietzsche* mit den Worten, daß „ein hoher Zustand der Menschheit möglich“ sei, in dem „das Europa der Völker eine dunkle Vergangenheit ist, wo Europa aber noch in dreißig sehr alten, nie veralteten Büchern lebt“. Heute gehe es darum „für den Transport der großen Werke“ des Denkens zu sorgen und sie aufzunehmen, um „im Hier und Jetzt ein Auffanglager für die Verirrten“ und die Menschen zu bilden, die sich in ihrer Zeit wie Fremde fühlen. „Neue Mönche“ könnten dann eines Tages in den Klöstern der Zukunft das Erbe der europäischen Zivilisation wiederentdecken und erschließen.

Die bevorstehenden Verwerfungen werden laut *Strauß* mit der „Wiederkehr des Mythos“ und mit der Rückkehr der „Urbilder aus vorgeschichtlicher Zeit“, verbunden sein, die mit einem „härteren Schicksal“ in Verbindung stehen. Wer heute in Deutschland als Kulturkritiker agiert, tue dies vorläufig noch mit geringem Risiko und sei kaum „je gezwungen gewesen, tapfer und unbeugsam zu sein“. Man dürfe jedoch nicht vergessen, daß dies eine historische Ausnahmesituation darstelle. Man müsse in dieser Rolle ein „Rückwärtsgewandter“ sein und „der Stärke jener Letzten“ gedenken, „die einst heroisch dulden mußten und untergingen“. Der Raum, der in „die Tiefe des Entsetzens führt“, sei „noch nicht geöffnet“. Männer, „die einen kriegerischen Auftrag erfüllen“, oder „Menschen, die den Tod verachten“, würden gegenwärtig noch verachtet und nicht verstanden. Das bedeute jedoch nicht, daß die Zeit dieser Menschen vorbei ist.⁴¹

Gefährlicher Kulturpessimismus?

Die Kritik an den oben beschriebenen Äußerungen konzentriert sich auf den Vorwurf, *Strauß* sei Anhänger jenes „Kulturpessimismus“, der in der Vergangenheit dem Nationalsozialismus den Weg bereitet habe.⁴² Diese Kritik beruft sich direkt oder indirekt auf Gedanken *Fritz Sterns*, der jedoch eine deutliche Unterscheidung zwischen einem aus seiner Sicht politisch gefährlichen Kulturpessimismus und einer notwendigen Kulturkritik vorgenommen hat. Die von *Stern* untersuchten konservativen Autoren des 19. und frühen 20. Jahrhunderts hätten „durchaus zu Recht ... die Schwächen deutscher Kultur und deutschen Geisteslebens“ kritisiert. Einige

von ihnen hätten jedoch aus Unzufriedenheit über das „Spießertum und den Liberalismus der Wilhelminischen Zeit“ den Fehler begangen, in utopisches und nihilistisches Denken zu verfallen, das den radikalen Bruch mit der gewachsenen Kultur und Gesellschaft anstrebte. Sie „suchten die Gegenwart zu zerstören, um ein zukünftiges Reich herbeizuführen – ein Reich, das schon auf dieser Erde etwas von der im Jenseits versprochenen Seligkeit verwirklichen sollte“. Durch ihr Wirken hätten sie Menschen empfänglich für die Ideologie des Nationalsozialismus gemacht, der ebenfalls die revolutionäre Zerstörung der gewachsenen Kultur propagiert habe.⁴³

Im Sinne dieser Definition sind die von *Strauß* vorgebrachten Gedanken kein utopischer Kulturpessimismus, sondern eine wie in jeder vitalen Kultur notwendige Kulturkritik. Daß *Strauß* dennoch häufig mit einem solchen Vorwurf konfrontiert wird, zeugt von einer oberflächlichen, die Begriffe *Sterns* nur als Schlagworte aufgreifenden Auseinandersetzung mit dessen Gedanken. Diese Oberflächlichkeit rührt wahrscheinlich daher, daß *Stern* den Neomarxismus der „68er“-Bewegung, den er als „utopischen Sozialismus“ und als „Marxismus jenseits aller Wirklichkeit“ bezeichnete, wegen dessen Ausrichtung auf die Zerstörung der gewachsenen Kultur mit utopischen Denkern der politischen Rechten der Weimarer Republik verglich.⁴⁴ Alle bestehenden Institutionen zu verdammen führe stets zum „Triumph der Verantwortungslosigkeit“.⁴⁵ Die häufig neomarxistisch beeinflussten Kritiker von *Straußens* Gedanken haben ein naheliegendes Motiv dafür, diesen Aspekt des Konzeptes des Kulturpessimismus nicht zu erwähnen, wenn sie sich auf dieses Konzept berufen.

Bewertung

Die Fähigkeit, Bedrohungen möglichst frühzeitig und vollständig zu erkennen, ist Ausdruck der Kardinaltugend der Klugheit und eine der wichtigsten Voraussetzungen der Krisenfestigkeit von Gemeinwesen und Institutionen. Hingegen hat der auf bestimmten Vorstellungen von politischer Moral gründende Unwille, Bedrohungen wahrzunehmen, stets negative Folgen für die Gemeinwesen, in denen eine solche Einstellung verbreitet ist. In einer Untersuchung historischer Beispiele dafür, wie Staaten existentielle Krisen bewältigt haben, betont *Diamond*, daß dies nur dort gelungen sei, wo diese Krisen überhaupt als solche erkannt wurden. In der Natur des Menschen gebe es eine destruktive Tendenz, die eigene Stärke zu überschätzen, krisenhafte Phänomene zu leugnen und Bedrohungen auszublenken.⁴⁶

Strauß ist es gelungen, eine Reihe von Bedrohungen der europäischen Zivilisation sehr frühzeitig intuitiv zu erkennen, weil er sich in seinem Denken auf traditionelle Annahmen und Prinzipien stützt, die über lange Zeiträume im Umgang mit historischen Krisen und Verwerfungen gewachsen sind und sich in ihnen bewährt haben. Seine auf tradiertem Wissen beruhende tiefe Einsicht in die Natur des Menschen und die Tragik historischer Abläufe hat es *Strauß* ermöglicht, historisches Geschehen besser vorauszusehen als seine Kritiker, denen solche Einsicht fehlt.

Daß die Geschichte nicht mit der universellen Durchsetzung liberaler Ordnungsmodelle endete, daß liberale Demokratien in Konflikten mit Akteuren aus traditionell geprägten Kulturen nur begrenzt durchhaltefähig wären, daß ungesteuerte Migration nach Europa mit nur schwer zu bewältigenden Herausforderungen verbunden sind, gehört zu den Prognosen von *Strauß*, die sich in jüngerer Vergangenheit weitgehend bestätigt haben. Die von ihm vorgetragene, 1993 noch äußerst pessimistisch wirkende Beurteilung der Perspektiven Deutschlands und Europas wird daher mittlerweile auch von anderen geteilt. Dazu gehört der „National Intelligence Council“, eine Einrichtung US-amerikanischer Nachrichtendienste. Dieser beschrieb in einer Reihe von Zukunftsstudien Szenarien, nach denen in Europa erhebliche Verwerfungen möglich sind, die den Bestand der bestehenden liberalen Ordnungen gefährden und mit Konflikten zwischen Migranten und einheimischen Bevölkerungen verbunden sein könnten. Ein Zerfall europäischer Gesellschaften entlang ethnokultureller Linien sei möglich.⁴⁷

Als in besonderem Maße resilient gegenüber der Tragik historischer Abläufe hat sich die katholische Kirche erwiesen, die als einzige Institution überhaupt den Zusammenbruch einer Zivilisation nicht nur überstanden, sondern in diesem sogar zusätzliche Stärke gewonnen hat. In der katholischen Kirche ist tradiertes Wissen über die Bewältigung solcher Lagen immer noch lebendig. Auch wenn *Strauß* sich nicht auf die katholische, sondern auf die Tradition der klassischen Antike beruft, überschneiden sich doch viele seiner Gedanken zur Krise der europäischen Zivilisation mit denen katholischer Autoren. Laut *Pieper* kennzeichnet es christliches Denken, daß es auf ein „innerzeitlich katastrophistisches Ende der Geschichte gefaßt“ sei. Christen hätten ein „wacheres Witterungsvermögen“ für krisenhafte Verlaufsmöglichkeiten des historischen Geschehens und für den „endzeitlichen Geruch“ bestimmter geschichtlicher Erscheinungen.⁴⁸ In der Gegenwart seien „auf Grund einer Bestandsaufnahme der sich empirisch ankündigenden geschichtlichen Tendenzen Phänomene mindestens ahnbar geworden, die gar nicht so weit abliegen von jener apokalyptischen Vision“, die immer plausibler erscheine als die Utopien der Moderne.⁴⁹

Katholische Denker formulierten darüber hinaus das, was *Strauß* als „allgemeine Niedergangstheorie“ bezeichnete. Er selbst legte eine solche Theorie nicht vor, da er sich „am wenigsten dazu berufen“ sah.⁵⁰ *Joseph Ratzinger* etwa führte den Niedergang von Kulturen auf deren Abwendung von ihrem religiösen Identitätskern zurück. Jegliche Institution stütze sich auf gemeinsame Überzeugungen, die nicht auf „bloßer empirischer Vernunft“ beruhten. Wo der „geschichtliche Grund einer Kultur und die darin verwahrten sittlich-religiösen Einsichten nicht geachtet werden“, zerfalle eine Kultur. Sich „von den großen sittlichen und religiösen Kräften der eigenen Geschichte abzuschneiden“, bedeute den „Selbstmord einer Kultur und einer Nation.“⁵¹

Die von *Strauß* formulierte Antwort auf die von ihm beschriebene Krise ähnelt einem vom *Ratzinger* beschriebenen Ansatz, der in Anknüpfung an *Toynbee* „schöpferische Minderheiten“ als Akteure kultureller Erneuerung betrachtet. Christen hätten den Auftrag, in einem von utopischen Ideologien kulturell bedrohten Europa als eine solche Minderheit zu wirken, um es im Geist des Christentums zu

erneuern. Ziel dieses Einsatzes müsse es sein, die „innere Identität Europas in allen geschichtlichen Metamorphosen weiterzuführen“.⁵² Netzwerke aus im Glauben gefestigten „scheinbar bedeutungslosen, geringen Gruppen“, die „intensiv gegen das Böse anleben und das Gute in die Welt hereintragen“, könne dies möglicherweise gelingen.⁵³ Im Unterschied zu *Strauß* geht *Ratzinger* allerdings von der Annahme aus, daß eine kulturelle Erneuerung möglich und der Zusammenbruch der europäischen Zivilisation abwendbar ist.

Schluß

Ob die von *Strauß* vorausgesagten katastrophalen Verwerfungen eintreten werden und ob die von ihm beschriebene Antwort darauf dazu geeignet ist, das kulturelle Erbe Europas durch diese Verwerfungen hindurch weiterzugeben, bleibt vorläufig offen. In jedem Fall hat *Strauß* mit seinen Essays gezeigt, daß eine auf tiefer Einsicht in die Grundprinzipien des Geschehens beruhende Intuition Krisenpotentiale Jahre und Jahrzehnte früher erfassen kann als der analytische Verstand.

Anmerkungen

- 1) Botho Strauß, Anschwellender Bocksgesang, in: Heimo Schwilk, Ulrich Schacht (Hrsg.), Die Selbstbewußte Nation, 2. Aufl., Frankfurt a. M./Berlin 1994, 19-40, hier: 19-20.
- 2) Ebd., 22.
- 3) Botho Strauß, Der Konflikt, Der Spiegel, Nr. 7/2006, 120.
- 4) Botho Strauß, Der letzte Deutsche, Der Spiegel, Nr. 41/2015, 122-124.
- 5) Botho Strauß, Der Plurimi-Faktor, Der Spiegel, Nr. 31/2013, 112.
- 6) Strauß 2015.
- 7) Strauß 1994, 26.
- 8) Botho Strauß, Sprengsel, in: ders., Die Expedition zu den Wächtern und Sprengmeistern, Hamburg 2020, 281-314, hier: 288-314.
- 9) Strauß 1994, 2027.
- 10) Strauß 2020, 294-299.
- 11) Strauß 2015, 122-124.
- 12) Ebd., 23-39.
- 13) Botho Strauß, Anschwellender Bocksgesang, Der Spiegel, Nr. 6/1993, 202-207, hier: 204.
- 14) Strauß 2020, 296-311.
- 15) Ebd., 288-304.
- 16) Strauß 1994, 24-37.
- 17) Strauß 2020, S. 294-301.
- 18) Strauß 1994, S. 23-32.
- 19) Strauß 2006.
- 20) Strauß 2015.

- 21) Ebd.
- 22) Strauß 2024, 22-30.
- 23) Botho Strauß, Der Schlag, Der Spiegel, Nr. 41/2001, 225.
- 24) Strauß 2006.
- 25) Strauß 1993.
- 26) Strauß 2001.
- 27) Strauß 2015.
- 28) Strauß 1994, 21-22.
- 29) Botho Strauß, Uns fehlt ein Wort, ein einzig Wort, in: Deutscher Hochschulverband (Hrsg.), Glanzlichter der Wissenschaft. Ein Almanach, Stuttgart 2011, 135-138, hier: 135.
- 30) Strauß 2015.
- 31) Strauß 1994, 26.
- 32) Strauß 2015.
- 33) Strauß 1994, 28-33.
- 34) Strauß 2011, 137.
- 35) Strauß 1994, 25.
- 36) Strauß 2020, 309f.
- 37) Botho Strauß, Abschied vom Außenseiter. Von den meisten und den wenigen, in: ders. 2020, 259-278, 261-267.
- 38) Strauß 2015.
- 39) Botho Strauß, Anmerkungen zum Außenseiter, Der Spiegel, Nr. 31/2013, 108-112.
- 40) Botho Strauß, Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit, in: ders. 2020, 15-30, hier: 24-26.
- 41) Strauß 2020, 286-312
- 42) Volker Weiß, Deutschlands neue Rechte. Angriff der Eliten – Von Spengler bis Sarrazin, Paderborn 2011
- 43) Fritz Stern, Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland, München 1986, 1-3, 319.
- 44) Ebd., VII.
- 45) Ebd., 351.
- 46) Jared Diamond, Krise, Wie Nationen sich erneuern können, Frankfurt a. M. 2019, 399-401.
- 47) National Intelligence Council (Hrsg.), Global Trends. Paradox of Progress, Washington D. C., Januar 2017; ders., Global Trends 2030. Alternative Worlds, Washington D. C., Dezember 2012; ders., Mapping the Global Future. Report of the National Intelligence Council's 2020 Project, Washington D. C. 2004.
- Josef Pieper, Lesebuch, München 1981, 243-244.
- 48) Josef Pieper, Die Verborgenheit von Hoffnung und Verzweiflung, in: ders., Erkenntnis und Freiheit, München 1964, 52-62, hier: 56f.
- 49) Josef Pieper, Lesebuch, München 1981, 243f.
- 50) Ulrich Greiner, Am Rand. Wo sonst, Die Zeit, 31. 5. 2000, 55-56.

51) Benedikt XVI./Joseph Ratzinger, Die Freiheit befreien. Glaube und Politik im dritten Jahrtausend, Freiburg i. Br. 2018, 85.

52) Joseph Kardinal Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs, Freiburg i. Br. 2005, 80.

53) Joseph Ratzinger, Salz der Erde, München 1996, 12.

Simon Wunder ist Politikwissenschaftler und setzt sich unter anderem mit Fragen im Bereich Sicherheitsforschung auseinander.

Felix Hornstein

Roman Karl Scholz – Sinnsucher und Glaubenszeuge aus dem Sudetenland

I.

Normalerweise ist ein Märtyrer bald vergessen. Vielleicht ein paar Leute, die ihn erlebt haben und sich erinnern können, in vielen Fällen auch das nicht. Ein Martyrium ist nicht schön oder erhebend, es ist das nackte Grauen. „Schön“, wenn ästhetische Kategorien hier überhaupt greifen, sind allenfalls die Hingabe, die Wahrheitsliebe, die innere Größe des Blutzengen. „Wir kennen die andere Seite nicht“, schrieb *Ernst Jünger*. „In dem Augenblick, in dem das Opfer das Tor der Herrlichkeit durchschreitet, vergißt es seinen Henker; er bleibt als eines der Phantome der Schreckenswelt zurück, als ein in die Livree der Zeit gesteckter Türöffner.“

Nähern wir uns von diesem Punkt aus dem Schicksal des sudetendeutschen Märtyrerpriesters *Roman Scholz*. Seine heutzutage weitgehend vergessene Gestalt ist ein besonders wertvolles Beispiel, die Schwierigkeiten der Zuschreibung zu diskutieren; vor allem aber hat es dieser großartige, so jung verstorbene Mann tatsächlich verdient, daß man seiner gedenkt. Ob sein Leben ein gutes war, ob es also tatsächlich „wert“ war, gelebt zu werden, kann man von unserer Seite der Wirklichkeit aus nicht beurteilen. Bleibt es bei unserer Seite, kann man diese Frage kaum bejahen, und wenn es nur deswegen so ist, weil er so gut wie vergessen ist.

II.

Karl, wie er mit Taufnamen hieß, stammte aus Mährisch Schönberg. Er wurde am 16. Januar 1912 geboren, also im selben Jahr wie Erzherzog *Otto von Österreich*, den späteren *Otto von Habsburg*. Seine früheste Kindheit war überschattet vom Ersten Weltkrieg. An dessen Ende stand das Auseinanderfallen des Hauses, in dem er geboren war. Statt als Untertan Seiner Kaiserlichen und Königlichen Apostolischen Majestät *Franz Joseph I.*, des Kaisers von Österreich, oder seiner Thronfolger wuchs er als Bürger der Tschechoslowakei auf, als Sudetendeutscher, und anstelle des Kaisers stand über ihm Staatspräsident *Tomáš Garrigue Masaryk*. Aus einem Angehörigen des staatstragenden und auf seine Kultur stolzen Volkes wurde der Angehörige einer nationalen Minderheit.

Die Nationalitätenkämpfe hatten in Böhmen und Mähren schon 1848 eingesetzt. Das war wohl unausbleiblich, da der moderne Staat viel tiefer auf seine Untertanen zugriff und sie in ihrem Eigensein nicht mehr in Ruhe ließ. Es war aber auch die spätestens 1789 aufkommende neue Idee von Volkssouveränität, die dazu führte, daß sich die Leute nicht mehr als Untertanen eines Monarchen begriffen und über diesen definieren ließen, sondern als Glieder eigenständiger, bereits vorher und

unabhängig vom Monarchen existierender Völker – was die Frage nach der Zugehörigkeit und der Identität auf neue Weise virulent werden ließ.

Zu dem Verlust der Stabilität und der Sicherheit der alten Welt, zu den mannigfachen Erschütterungen des Weltkrieges traten wirtschaftliche und andere Probleme; kurz: das alte, Sicherheit verleihende Daseinsgefühl war erschüttert. Die Sudetendeutschen fühlten sich in ihrem neuen Haus nicht zu Hause. Und doch bestanden die alten Bindungen in vielerlei Hinsicht fort.

Karl Scholz war in seiner Jugend nicht nur ein frommer, gläubiger und charismatischer Heranwachsender, sondern auch ein glühender deutscher Patriot. So führte ihn sein Weg nicht nur ins Kloster – 1930, unmittelbar nach der Matura, trat er in das Augustiner-Chorherrenstift Klosterneuburg in der Nähe von Wien ein –, sondern zugleich zur Entwicklung größerer Sympathien mit der gleichzeitig im Deutschen Reich aufkommenden nationalsozialistischen Bewegung. Von Deutsch-Österreich aus, aus dem Blickwinkel des zerschlagenen Reiches und dem Erlebnis von Zerrissenheit und Mißerfolg, bewunderten manche den großen Bruder im Norden, der die Probleme scheinbar spielend bewältigte. Das Kleingedruckte konnte man aus dieser Perspektive übersehen.

Es ist nicht ganz eindeutig, wann Herr *Roman*, wie er als Chorherr nun hieß, seinen Irrtum erkannte. 1936 zum Priester geweiht, ersuchte er im Mai 1938 offiziell um Aufnahme in die NSDAP an.¹ Wollte er tatsächlich immer noch Parteimitglied werden, oder diente dieser Schritt zur Tarnung? Ich will diese Frage hier nicht entscheiden.² Fest steht, daß *Scholz* unmittelbar nach dem „Anschluß“ Österreichs damit begann, eine Widerstandsgruppe aufzubauen, die „Freiheitsbewegung Österreich.“ Diese ungefähr 300 Mitglieder umfassende, katholisch-konservative Bewegung versuchte – weit über jedes bloße Sammeln von Dissidenten hinaus –, unter anderem durch Kontakte nach England eine wirkliche politische Alternative zu erreichen; sie arbeitete, so klein sie war, aktiv an einem Umsturz der Verhältnisse. Ein von der Gestapo eingeschleuster V-Mann, der Burgschauspieler *Otto Hartmann*, war dafür verantwortlich, daß die Gruppe aufflog und bereits 1940 zerschlagen wurde. Die Jahre 1940 bis 1944 verbrachte *Scholz* im Polizeigewahrsam, immer wieder verlegt, in insgesamt fünfzehn verschiedenen Gefängnissen und Zuchthäusern. Am 10. Mai 1944, ein Jahr vor Kriegende, starb er zweiunddreißigjährig in Wien unter dem Fallbeil, nachdem er am 23. Februar wegen „Vorbereitung zum Hochverrat“ zum Tode verurteilt worden war.³

Hätte er den Krieg überlebt und seine Befreiung erlebt, müßten wir dann sagen, daß sich sein Einsatz „gelohnt“ hat? Auch das ist eine Frage der Perspektive. Denn der Umsturz der Verhältnisse kam nicht durch Leute wie ihn, so wichtig diese auch waren. Und hätte man es ihm gedankt? Die traumatisierten Deutschen hätten um ihn nicht viel Aufhebens gemacht, die Tschechen hätten ihm verboten, seine Heimat noch einmal zu sehen, später hätten sich einige Leute mit ihm wie mit einer fremden Feder geschmückt und seiner in mehr oder weniger verlogenen Feierstunden gedacht, für ihre Zwecke eingespannt. Davon hätte er nicht viel gehabt. Er hätte sich irgendwie dreinfinden müssen und weiterleben, den Blick gen Himmel gerichtet. Die Welt dankt ihren Helden nicht, was sie getan haben. Ein Martyrium ist nur dann schön, wenn es die andere Seite wirklich gibt.

III.

Von *Roman Scholz*, dem literarisch begabten und tätigen Jungpriester – das ist mein eigentliches Thema –, gibt es ein Gedicht oder vielleicht auch Gebet, das er vermutlich kurz vor seinem Tod verfaßt hat.⁴ Es ist sehr schlicht geschrieben, ohne literarische Brillanz, aber mit Tiefgang, „aus der Not meines Gewissens heraus“, wie er an seine Freunde schrieb.⁵ Ich möchte diesen Text hier anführen und dazu ein paar Dinge bemerken.

Der Sinn

Wenn ich nach dem Sinne meines
sinnberaubten und zerstörten
Lebens suche,
keinen finde und mich hadernd
in das Labyrinth des Irrsinns
dann verirre
dieser Zeit und dieses Krieges –
der Geschichte – allen Daseins,
und verzweifeln,
keimt mir wider jedes Wissen
eine Frage, wird zur Antwort.
Zagen Mundes
(halb begreifend, halb schon betend)
wage ich das Wort der Wörter
und bekenne:
G o t t

Einen Satz hat man verstanden, wenn man weiß, auf welche Frage er antwortet. Der zitierte Satz macht aus einem Leben eine einzige lange Frage und findet die einzig mögliche Antwort darauf.

1. „Wenn ich nach dem Sinne meines/ sinnberaubten und zerstörten/ Lebens suche“: Am Anfang allen Lebens steht die Bejahung. Wenn ein Mensch geboren wird, freuen sich die Eltern; und wenn sie es nicht tun, oder sich Sorge unter die Freude mischt, ist schon etwas schiefgelaufen. *Scholz* war ein uneheliches Kind, kein Wunschkind. Und doch hat ihn seine Mutter getragen, haben ihn seine Großeltern aufgezogen. Was sie ihm mitgegeben haben, kann nicht wenig gewesen sein. Niemals wäre er sonst zu der charismatischen und begeisterungsfähigen Persönlichkeit herangewachsen, die er offenbar war. Er war ein begabtes Kind, geboren zu einem sinnvollen, erfüllten Leben. Dieses Leben, so konstatiert er, wurde seines Sinnes beraubt. Der Sinn, der anfangs da war, wurde ihm genommen. Mit dem Sinn wurde sein Leben verwüstet⁶, noch ehe er getötet wurde.

Aber was tut der Mensch, der in seinem Leben keinen Sinn mehr findet? Er macht sich auf die Suche. Und da macht er die Erfahrung, daß es keine Straße zum Sinn

gibt, keine Wegweiser. Freilich steht er fortlaufend an Kreuzungen, vor Entscheidungen und Wahlmöglichkeiten, und jede verspricht ein Ausweg zu sein. Ist es aber nicht. Die vielen Wege führen den Menschen im Kreis, nur noch tiefer in den Un-Sinn hinein.

Schon ein ganz grober Blick auf Chorherr *Roman Scholz*' Leben zeigt das: geboren in eine Welt, in der nicht mehr galt, was vorher gegolten hatte, eine Welt mit neuen Autoritäten, denen man zu folgen hatte. Wem sollte man sich anschließen? Es gab ja nicht nur Tschechen und Deutsche im neuen Staat, es gab auch all die verschiedenen Richtungen, die man vorher schon kennengelernt hatte, Konservative und Liberale, Sozialisten und Kommunisten, Katholiken und Atheisten, Sucher dritter Wege und vieles anderes mehr, auch Nationalsozialisten auf beiden Seiten, bei Tschechen und Deutschen, alles in mannigfachen Schattierungen, auf jeder Seite, sich gegenseitig bekämpfend und ihrer Fehler bezichtigend, dann doch kooperierend, sich verbündend, aber immer wieder auch einander verletzend und verunsichernd. Was galt wirklich? Wer hatte Recht, was sollte man tun? Dann kam der Krieg, die Frontverläufe zunächst vereinfachend, im Ende verunklarend. Oft genug bringt es der Krieg mit sich, daß sich die Leute irgendwo vorfinden, kaum wissend, was abgeht und wer hier eigentlich auf wen schießt, geschweige denn, warum. Wenn auch die meisten irgendwo kämpfen müssen, sind doch ihre Motive und Haltungen ganz unterschiedlich, jedenfalls fern von dem, was Außenstehende oder Nachgeborene zu wissen meinen.

Scholz spricht vom „Labyrinth“ als Ausdruck einer Welt, deren Sinn sich denen entzieht, die darin leben müssen. Sie wissen nicht, ob all die Wege irgendwohin führen, sie sehen keinen Zweck – und das heißt ja ursprünglich Richtung – und kein Ziel vor sich.

Schon der Tod eines einzelnen geliebten Menschen kann einen die ganze Welt als sinnlos erscheinen lassen. Wieviel mehr der Krieg mit seinem massenhaften Sterben, jeden Tag, auf allen Seiten! Alle wirken unter Aufbietung all ihrer Kräfte an diesem Morden mit und handeln dabei gegen ihre ursprünglichen Impulse. Und doch meinen sie nicht anders zu können und können tatsächlich nicht anders, sich gegenseitig schiebend und geschoben werdend wie in einer dichtgedrängten Menge, die sich durch ein enges Portal zwingt.

Die Sinnlosigkeit entfaltet sich in konzentrischen Kreisen; nicht nur das eigene Leben hat keinen Sinn mehr, auch das Umfeld ist paralysiert; rings herum sind Tod, der Krieg und kein Ende. Vor diesem Feuervorhang sieht man die Welt nicht mehr, weiß nicht mehr, wozu der Mensch geboren wird, wo doch alles vergänglich ist und der Tod vor niemandem haltmacht, auch vor den Guten nicht oder vor den Liebespaaren.

2. In Friedenszeiten gibt es politische Entwicklungen, die ähnliche Empfindungen auslösen: ein Mahlen der politischen Mühlen und der mächtigen Institutionen, das alles Tun des einzelnen sinnlos erscheinen und all ihren Einsatz zum Unheil ausschlagen läßt. „Certatum totis concussi viribus orbis./ in commune nefas – man kämpfte mit allen Kräften der erschütterten Welt/ nur für das allgemeine Unrecht“, schrieb der römische Dichter *Lucan* unter der Herrschaft von Kaiser *Nero*, zu der

Zeit, in der Rom mächtiger war als je zuvor und danach, über den Bürgerkrieg zwischen *Caesar* und *Pompeius*.⁷ Man lebte damals wieder im Frieden. Aber die Freiheit war weg, und niemandem sollte es während all der Jahrhunderte, die das römische Reich noch bestand, gelingen, sie wiederzubringen, von einigen Oasen abgesehen. Ein leider allzu berechtigtes Bild der Hoffnungslosigkeit.

„Allen Daseins“: Die alles zerfressende Erfahrung der Sinnlosigkeit macht vor nichts halt. Mit dieser Erfahrung und diesem Wissen mußte der Achtundzwanzig- bis Zweunddreißigjährige, der bereit gewesen war, sein Leben dem Dienst für Christus zu opfern, es im Kerker aushalten, wissend, daß außerhalb seines Verlieses noch weit schrecklichere Dinge geschahen, Mord, Unrecht, mannigfaltiger Tod und nicht zuletzt die unwiderrufliche äußere und innere Zerstörung seines Heimatlandes.

3. Man kann angesichts derartiger Dinge nur verzweifeln. „Verzweifeln“ aber meint – im Gegensatz zum Zweifel – ein Aufgeben der ganzen Person, nicht nur des Denkens. Deshalb rechnet man die Verzweiflung ja auch zu den Todsünden.⁸ *Scholz* wußte das. Ihm war klar, daß man nicht verzweifeln darf. Aber hilft das schon? Was wir alles nicht dürfen und doch tun!

Aber vielleicht tat er tatsächlich das Entscheidende. Er blieb nicht stehen, sondern machte und dachte weiter. Am absoluten Tiefpunkt, da, wo nichts mehr zu tun und alles verloren war, ausgerechnet da dachte er weiter. Oder sagen wir besser: nicht er selbst dachte, sondern „es“ dachte in ihm: „keimt mir wider jedes Wissen/ eine Frage, wird zur Antwort“. Der Chorherr fand keine Antwort, erlebte keinen Durchbruch, keine Offenbarung, kein Licht, nur den Ansatz einer Antwort, die Möglichkeit einer Antwort, freilich der einzig möglichen Antwort auf seine Frage: „Zagen Mundes/ (halb begreifend, halb schon betend)/ wage ich das Wort der Wörter/ und bekenne:/ G o t t.“

Was bedeutet der Glaube an Gott? Er bedeutet den Glauben an einen fundamentalen und ursprünglichen Sinn allen Daseins; daß das Sein nicht ursprünglich ein kaltes, leeres, bloßes Dasein ist, das sich dann manchmal und zufällig als schön erweist, sondern daß an seinem Anfang und an seinem Ende das fraglos erfüllte Sein steht, das wir als Sinn bezeichnen. Der Glaube an Gott bedeutet mit anderen Worten, daß das Dasein das glatte Gegenteil von dem ist, was *Scholz* an seinem Lebensende erlebte. Das Leben dieses Heiligen war ein Leben der Gottverlassenheit, es war die Widerlegung des Glaubens.

Wieso dann die letzte Zeile?

IV.

Hier gilt es, die Schreibung des Wortes Gott nicht zu übersehen. *Scholz* schreibt Gott in vier Buchstaben, also in einer Gestalt, die dem überlieferten Gottesnamen entspricht (wenn dieses Namenwort im Deutschen auch einen Vokal enthält): JHWH. Wo verortet die Heilige Schrift die Herkunft dieses Gottesnamens? Anders gefragt: Was steht am Anfang des Glaubens an JHWH? Eine philosophische Überlegung? Die einfältige Erklärung der Welt von Leuten, die es nicht besser wissen konnten? Eine Projektion der Hoffnungslosen? Ein mythischer Impuls?

1. Vor der Offenbarung des Gottesnamens steht die Geschichte von der Not der Israeliten in Ägypten, im „Sklavenhaus“. Ihre Lage ist verzweifelt, sie haben zum Leben zuwenig und zum Sterben zuviel.

Man hat vor ein paar Jahren einen altägyptischen Friedhof gefunden. Die Archäologen gehen davon aus, daß es sich dabei um Sklavengräber handelt mit Leibern von Kindern und Jugendlichen im Alter von sieben bis kaum über fünfzehn, teils auch fünfundzwanzig Jahren, alle mit Deformationen und körperlichen Zeichen von Schwerstarbeit, ohne jegliche Beigaben und jeden Bestattungsaufwand verscharrt, wie weggeworfen, wenn sie verbraucht waren, wie Biomüll, einige übereinandergeworfen, offenbar wenn gerade mehr „Ausschuß“ anfiel. Die Gräber stammen aus der Zeit des *Echnaton*, den man daher kennt, daß er neben seiner Gattin *Nofretete* auf dem Thron sitzt und liebevoll mit den Kindern spielt.⁹ Für die Sklaven fiel von dieser Liebe nichts ab, sie zählten nicht. Das Grab spiegelt Verhältnisse ähnlich jenen, in denen die Geschichte der Befreiung Israels spielt.

Der Sklave hat keinen Eigenwert, er ist nur für seinen Herrn da. Für ihn selbst ist sein Leben sinnlos. Am Anfang der Geschichte unseres Glaubens steht also eine Erfahrung von Sinnlosigkeit.

Mose begehrt auf, erschlägt einen Ägypter, der einen Hebräer geschlagen hatte, und muß fliehen. Nun lebt er im Exil, in der Halbwüste von Midian, und weidet „die Schafe und die Ziegen seines Schwiegervaters Jitro“ (Ex 3,1). In dieser Situation, wo er Zeit hat, über das Schicksal seines Volkes nachzudenken, begegnet er Gott im brennenden Dornbusch. Er erlebt ihn als Feuer und als Licht, nicht als ungewöhnliches Naturphänomen, wie man die Stelle manchmal gedeutet hat, sondern als „spiritalis ignis“ (*Minucius Felix*), als geistiges, inneres Feuer. Weil er wissen will, womit er es zu tun hat, fragt *Mose* nach dem Namen. Und bekommt eben diese vier Buchstaben zu hören: „JHWH“, übersetzt: „Ich bin, der ich bin“, oder auch „Ich werde der sein, der ich sein werde“, oder „Ich bin der ‚Ich-bin-da‘“ (Ex 3,14). Du begegnest hier dem Sein und der Macht, heißt das, die sind und nicht vergehen. Ich übersetze die Worte frei: „Ich bin stärker als alle Mächte dieser Welt in ihrer Vergänglichkeit. Und ich werde dir helfen und euch retten.“

Der Gottesname ist Offenbarung und Nicht-Offenbarung zugleich, ein Sich-Zeigen und ein Sich-nicht-Zeigen, ein Sich-ansprechen-Lassen und ein Sich-nicht-ansprechen-Lassen, die „Installation einer Unmöglichkeit“¹⁰, Bewegung und Ruhe in einem. Im „HaSchem“, dem heiligen Namen Gottes, zeigt sich der, „der war und der ist und der Kommende“ (Apk 4,8). *Mose* trifft auf Gott also gerade zu einer Zeit, in der dieser ganz weit weg ist, in einer Zeit und an einem Ort der Gottverlassenheit. Aber gerade hier taucht Gott auf als der, der er ist und sein muß, wenn wir zu Recht von ihm sprechen wollen: als Einheit von Sein und Sinn.

Mose fragt Gott, was er den Israeliten sagen soll, und er bekommt als Antwort den Namen und das Versprechen, das Volk, das im Sklavenhaus lebt, zu retten. Er ist es seinem Namen schuldig.

2. Man sollte nicht übersehen, wie Gott sein Volk rettet – nicht direkt, durch unmittelbares Eingreifen, nicht auf übernatürliche Weise. Vielmehr bedient er sich des *Mose*, den er in seinen Dienst gerufen hat. *Mose* führt das Volk nach allerlei

Leiden und Mühen – den Bitten beim Pharao, den Plagen, dem Pascha des Herrn – aus der Sklaverei hinaus.

Damit ist keineswegs alles gut! Denn der Weg aus dem Sklavenhaus führt in die Wüste. Am Anfang steht der furchtbare Verdacht des Betrugs: Wir sind auf ein falsches Versprechen hereingefallen, wir suchten das Leben und fanden den Tod. „Gab es denn keine Gräber in Ägypten, daß du uns zum Sterben in die Wüste holst?“ wird *Mose* gefragt (Ex 15,11).

Mit Gottes Hilfe führt *Mose* das Volk weiter durch die Wüste, bis es vor dem Schilfmeer steht. Nun hat es vor sich den Tod und hinter sich die anrückenden Ägypter. Eine aussichtslose Situation. Jetzt wird alles, was die Israeliten waren, aufgehoben. Mit *Scholz'* Gedicht gesprochen: Ihr sinnberaubtes Leben wird rückwirkend ausgelöscht. Es droht niemanden zu geben, für den sie Vergangenheit waren, niemanden, für den sie Gegenwart sind, niemanden, der ihr Leben fortführen wird. Es wird sein, als hätte es sie nie gegeben. Die wirren Wege Israels, das „Labyrinth“, führen ins Nichts.

Am Anfang des Glaubens steht die Erfahrung der absoluten Nichtigkeit, der existentiellen Bedrohung und der vollkommenen Sinnlosigkeit von allem, liegen ein paar abgerissene Kabel, die aus dem Nichts kommen und im Nichts enden.

Wer meint, die alten Völker hätten das nicht so gesehen, hätten in naivem Vertrauen auf die von den Göttern garantierte Weltordnung gelebt, geborgen in Sicherheit bietenden Traditionen, sehe sich Texte aus der Frühzeit der Hochkulturen an, etwa das Gespräch des lebensmüden Ägypters mit seinem Ba – um 1900 v. Chr. –, die Klage *Gilgameschs* angesichts des unaufhörlichen Todes seines Freundes *Enkidu*, oder lese schlicht die Psalmen, die von der Verlorenheit des Menschen handeln. Die Menschen kannten immer beide Seiten: die erste Erfahrung des sinnerfüllten und gewollten Lebens und die zweite seiner Nichtigkeit, welche die Macht hat, die erste Erfahrung aufzusaugen und auszulöschen. Israel erlebte, was andere Völker vor ihm erlebt hatten. Es erfuhr, was es heißt, am Abgrund zu stehen.

3. Und dann erlebte es die Rettung – gegen alle Erwartung: den Weg durch das Meer, den Ketos, das Ungeheuer, trockenen Fußes hinein und hinaus, wie immer das Wunder zustande kam. Aber auch das war nur der Anfang eines langen Weges. Als es in der Wüste Schur kein Wasser fand, „da murrte das Volk gegen Mose“ (Ex 15,24). *Mose* rettet es erneut, indem er das Wasser von Mara („Bitterbrunn“) süß macht. Doch nach dem Durst kommt der Hunger, und die Israeliten sagen: „Wären wir doch im Land Ägypten durch die Hand des Herrn gestorben, als wir bei den Fleischtöpfen saßen, als wir Brot aßen bis zur Sättigung! Denn ihr habt uns in diese Wüste herausgeführt, um diese ganze Versammlung vor Hunger sterben zu lassen“ (Ex 16,3). JHWH wird sich am Ende als Retter erweisen. Aber in der Wüste ist das nicht mehr als ein Versprechen und eines „zagen Mundes“ formulierte Hoffnung, „halb begreifend, halb schon betend“, eine Anrufung Gottes.

V.

Damit ist das Leben von Herrn *Roman Scholz* rekapituliert. *Scholz* erging es wie unzähligen anderen Menschen. Er erfuhr am eigenen Leibe, was man die *Conditio humana* nennt, die Grundkonstellation menschlichen Lebens.

Woher weiß man, wenn man Knochen aus der Frühzeit findet, daß man es mit Menschen zu tun hat und nicht mit einer Spezies von Affen? Man erkennt es, mehr als an allem anderen, an Zeichen von Religion. Eines der ersten Zeichen von Religion aber ist die Bestattung: die Toten nicht einfach liegengelassen, sondern sinnvoll angeordnet, den Blick zur auf- oder untergehenden Sonne, die Hände verschränkt oder vielleicht auch auf Blumen, auf ganzen Beeten von roten Malven, Lichtnelken und blauen Hyazinthen.¹¹ Die Formen sind mannigfaltig, das Thema ist immer dasselbe. Man machte sich Gedanken darüber, wo der Verstorbene blieb, wohin seine Seele, sein Selbst wandert oder gewandert ist, zurück in die Erde und in das Wurzelgeflecht der Ahnen, hinauf zu den Göttern, in eine jenseitige Welt. Der Mensch ist das Wesen, das angesichts des Todes nicht zu denken aufhört, sondern zu denken beginnt.

Anders gesagt: Angesichts des Todes stellt der Mensch die Frage nach Gott. Er stellt die Frage nach dem Grund des Daseins, nach dem, was bleibt, die Frage nach dem Rettenden, dem Retter. Die Antworten fallen unterschiedlich aus. Gemeinsam ist ihnen allen die Verbindung von Sein und Sinn. Alles, was ist, muß einen Sinn, eine Bedeutung haben und es muß wieder gut werden. Eben das heißt „JHWH – ich werde der sein, der ich sein werde.“ Die Macht, die das Ganze trägt und jeden Tag aus sich hervorkommen und werden läßt, die Macht der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft, diese unbegreifliche und unbegreifliches Geheimnis bleibende Macht ist zugleich die Macht, die ruft, die eine Zukunft und Leben verspricht. Der Name Gott ist die einzig mögliche Antwort auf die Frage, die ein Leben wie das scheinbar gescheiterte Leben des *Roman Karl Scholz* für ihn und rückblickend auch für uns aufwirft. „Aus der Tiefe rufe ich zu dir, o Herr“ (Ps 130 [129],1).

Der Chorherr behauptet das nicht einfach, vielmehr formuliert er diese Aussage als Gebet, als Anrufung. Er tritt in einen Dialog ein, in ein Gespräch von Person – hier scheue ich mich, das so einfach zu sagen – zu Person. Nicht zu einer Person wie er selbst, sondern zu *mehr* als Person, weiter, umfassender, größer, aber doch Person, die einen hört, nicht Sache oder Sachverhalt, nicht gleichgültig vermerkender Registrator.

Gott ist der, der rettet. Er ist aber, noch vor aller Rettung, Herrlichkeit, die es verdient, angebetet und verherrlicht zu werden. Am Anfang und am Ende muß der fraglose Sinn stehen. Nur wenn es so ist, wird auch das sinnberaubte Leben des *Roman Scholz* nicht sinnlos gewesen sein, nur so besteht Hoffnung für ihn, für uns, für alle, die nach uns kommen. *Scholz* formulierte für uns die Frage nach Gott. Sein Leben ist ein einziger Hinweis auf das, was wir meinen, wenn wir „zaghaften Mundes“ das Wort „Gott“ auszusprechen wagen.

VI.

Wagen wir noch einen Schritt über dieses Ende hinaus. *Scholz* schreibt in Sperrschrift „G o t t“. „HERR“ heißt es, altem jüdischem Brauch („adonai“) folgend, in modernen deutschen Bibelübersetzungen. Christen begegnen die vier Buchstaben seltener in der Form JHWH, viel häufiger dagegen in der Gestalt des *Titulus crucis*, der Inschrift, die *Pontius Pilatus* auf dem Kreuz anbringen ließ: INRI – *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum* – Jesus von Nazareth, der König der Juden. Gegen den Willen der Ankläger formulierte der römische Präfekt eine für die Herrschaft unerträgliche Aussage, die Jesus ans Kreuz brachte, nicht als Anspruch, sondern als Tatsache, und zeigte dabei zugleich, wer Jesus nach dem Glauben seiner Jünger wirklich war. Es ist kein Zufall, daß diese Überschrift in allen vier Evangelien erwähnt wird und daß sie in drei Sprachen geschrieben war; auch daß eine mittelalterliche, aber womöglich „echte“ Kopie dieser Tafel in der Basilica Santa Croce in Jerusalem in Rom aufbewahrt wird. Zu deutlich prangen diese vier Buchstaben auf den meisten Darstellungen des heiligen Kreuzes.

Der Originalwortlaut der Inschrift ist nur auf griechisch überliefert.¹² Die Übersetzung ins Lateinische ist unproblematisch und wie selbstverständlich. Spannend wird es, wenn man mit *Schalom Ben Chorin* den Versuch unternimmt, sie ins Hebräische rückzuübersetzen. Sein Ergebnis: „Jeschu Hanozri W(u)melech Hajehudim“.¹³ Das ergibt nichts anderes als JHWH. So wird das Tetragramm zu einer Vorzeichnung Christi: der da am Kreuz hängt, ist niemand anderes als „der Herr“. Der Gekreuzigte, Inbegriff des Menschen, dessen Leben seines Sinnes beraubt wurde, ist zugleich der unbegreifliche Gott, der *Mose* im brennenden Dornbusch als Feuer und Heilsversprechen erschienen ist. Der Gekreuzigte, so das zentrale Paradox des christlichen Glaubens, Jesus Christus, „ist der Herr – zur Ehre Gottes des Vaters“ (Phil 2,11). Wir müssen ergänzen: der Gekreuzigte *und* Auferstandene! „Als sie Jesus sahen, fielen sie vor ihm nieder“, heißt es im Auferstehungsbericht des Matthäus. „Einige aber hatten Zweifel“ (Mt 28,17). Manche wundern sich über die scheinbare Absurdität: Die einen sehen und sind überzeugt von dem, was sie sehen, die anderen trauen offenbar ihren Augen nicht. Aber das ist ein Mißverständnis. Die einen verehren den auferstandenen Jesus als den Herrn, die anderen zweifeln, ob man einem Menschen göttliche Ehren erweisen darf; sie wissen nicht, wie sie das, was sie da sehen, einordnen sollen.

Der Gott, der uns rettet, ist in seiner gänzlichen Andersartigkeit derselbe wie der, der den Sinn der Welt verkündigte und dafür des Sinns beraubt wurde. Der Gott, der sich seiner Göttlichkeit „entäußerte und wie ein Sklave wurde und den Menschen gleich“ (Phil 2,7), der sinnberaubte Gott des Lebens oder der Gott des sinnberaubten Lebens, wie wir in Anschluß an *Scholz* sagen wollen, ist der Gott, der nicht Gott blieb, sondern unser Schicksal teilte, um uns zu retten. Oder vielmehr: Gott war schon immer der geheimnisvolle, liebende und zuletzt rettende Gott, der „Ich-bin-da.“

Anmerkungen

- 1) Nachweislich der Akten stellte „Scholz am 14. 05. 1938 ein Ansuchen um Aufnahme in die NSDAP“. Im „Personal-Fragebogen“ zum Antrag findet sich auch die Angabe, sein „erstmaliger Eintritt in die NSDAP sei am „5. Feber 1935“ erfolgt“. Wolfgang Neugebauer, *Der österreichische Widerstand*, Wien 2008, 134, zit. nach Otfried Pustejovsky, *Christlicher Widerstand gegen die NS-Herrschaft in den Böhmischen Ländern. Eine Bestandsaufnahme zu den Verhältnissen im Sudetenland und dem Protektorat Böhmen und Mähren*, Berlin 2009, 112f.
- 2) Vgl. dazu Pustejovsky, ebd., 114.
- 3) Ebd., 116.
- 4) Roman Karl Scholz, *Ich werde immer bei Euch sein: Verse von Roman Karl Scholz. Eine Auswahl*, Klosterneuburg 2014.
- 5) Pustejovsky, a.a.O., 117.
- 6) Verwüstet verstehe ich hier im Sinne von Antoine de St. Exupéry's Citadelle: „Die Wüste ist der Bereich, wo es kein Wachstum gibt. Nicht nur nicht gibt, sondern die Wüste ist der Bereich, der nichts wachsen läßt ... Unheimlicher als Zerstörung ist Verwüstung.“ Zit. nach Christoph Fackelmann, *Die Liebe zu den Türmen. Probleme und Genre der Zeitkritik*, in: *Lepanto-Almanach. Jahrbuch für christliche Literatur*, Bd. 2, 2021, 368-386, 380.
- 7) M. Annaeus Lucanus, *Pharsalia oder De bello civili*, I, 5.
- 8) Kann man jemandem die Verzweiflung zum Vorwurf machen? Nein, aber man soll sich ihr nicht überlassen, wußte schon Cicero, *De officiis*, I, 1,2: „Und ich gab mich meinen Ängsten (meiner Verzweiflung, meiner Resignation) nicht hin, die mir den Rest gegeben hätten, hätte ich mich ihnen nicht widersetzt – nec me angoribus dedidi, quibus essem confectus, nisi iis restitisssem“. Ausgangspunkt des Gedankens ist die Sicht der Verzweiflung als die Sünde wider den Heiligen Geist, die nicht vergeben werden kann (vgl. Mt 12,31f.). Es geht hier um die „theologische Verzweiflung“, die „eine bewußte Entscheidung ist, daher mehr Schuld als Leiden“, wie Friedrich Ohly die traditionelle Lehre der Kirche zusammenfaßt: *Desperatio und Praesumptio. Zur theologischen Verzweiflung und Vermessenheit*, in: Helmut Birkhan (Hrsg.), *Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag (= Philologica Germanica 3)*, Wien 1976, 499-556, 499. Verzweiflung ist die Verzweiflung am Heil, also das Aufgeben jeder Hoffnung auf die Erlösung. Nach Thomas von Aquin ist die desperatio die Tochter der acedia, der Trägheit des Herzens; gl. dazu Josef Pieper, *Das Viergespann. Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß*, München 1964, 276.
- 9) Anna Stevens, *Death and the City: The Cemeteries of Amarna in Their Urban Context*, Published online by Cambridge University Press, 25. 9. 2017, mit weiterführender Literatur, und Joachim Willeitner, *Altes Ägypten: Friedhof der Kindersklaven*, in: *Spektrum der Wissenschaft*, spektrum.de, 29. 6. 2017. Der Friedhof befindet sich in Achet-Aton („Horizont des Aton“), dem heutigen Tell el-Amarna, etwa auf halber Strecke zwischen Theben und Memphis.
- 10) So Eckart Nordhofen, *Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus*, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 2019, 121, zum brennenden Dornbusch.
- 11) Vgl. Ulrich Lüke, *Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewußtsein, Freiheit*, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 2006, 146f. Daß man den Fund von Blütenpollen – Malven, Traubenhyazinthen und Lichtnelken – im Neandertalergrab von Shanidar auch anders deuten kann (vgl. Jan Dönges, *Neandertaler: Das „Blumengrab“ von Shanidar war wohl doch*

keins, spektrum.de, 29. 8. 2023), ändert nichts am grundsätzlichen Befund. Auch Frühmenschen wurden sorgfältig bestattet.

12) INRI nach Joh 19,19: Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Iesus ho Nazoraios, ho basileus ton Ioudaion).

13) Schalom Ben Chorin, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, 5. Aufl., München 1982, 180. Die These kann nicht bewiesen werden, bleibt aber als theologische Aussage von allergrößtem Interesse.

Felix Hornstein unterrichtet Latein, katholische Religionslehre und Geschichte am Gymnasium Tegernsee (Bayern). Seine Veröffentlichungen kreisen um philosophische, theologische und historische Fragen.

Wolfgang Hariolf Spindler

„Idiot“ und Anachronist – Botho Strauß

Adventspredigt zu Jes 35,1-6a.10; Jak 5,7-10; Mt 11,2-11*

Es sind nicht wenige Gläubige, bei denen auch heuer keine rechte „Adventsstimmung“ aufkommen mag. Der in die Höhe geschraubte Kommerz verstopft die Innenstadtstraßen, aber auch das Gemüt. Inmitten der Massenmenschen kann man sich vorkommen wie in einem Gefängnis. Wie soll man da je wieder rauskommen? Immerhin gibt das Gefängnis, sei es ein reales, sei es ein empfundenes, Gelegenheit zum Nachdenken. Wenn die Adventsstimmung ausbleibt, steigt die Chance, daß zentrale Fragen aufkommen, Fragen, wie sie etwa *Johannes* der Täufer in seinem Verließ gestellt hat. *Johannes* mußte mit einem speziellen *adventus* rechnen, mit dem seines Todes nämlich. Des Täufers laute Kritik an der unrechtmäßigen Ehe von *Herodes Antipas* mit *Herodias* sollte ihn – wir wissen es – den Kopf kosten, serviert auf einer Obstschale (Mt 14,3-12). In einer solchen Situation, den Tod vor Augen, stellt man entscheidende Fragen. Diese hier ist an Jesus gerichtet: „Bist du der, der kommen soll – oder müssen wir auf einen anderen warten?“ Das ist die Frage nach dem Sinn. Im Falle des Täufers die nach dem Sinn seiner Mission. Hatten sein Aufruf zur Buße, die Taufen am Jordan, seine ganze Wegbereitung für den nachfolgenden Erlöser, von der wir letzten Sonntag im Evangelium (Mt 3,1-12) gehört haben, Sinn, oder war alles vergebliche Liebesmüh, gar eine Täuschung? War Jesus von Nazareth doch nur ein Scharlatan, eine vertane Hoffnung – und nicht der ersehnte Messias?

Die Frage nach dem Sinn des eigenen Lebensentwurfs ist eine existentielle Frage. Wer auf sie keine befriedigende Antwort findet, muß im Gefängnis entweder verrückt werden oder den Tod des Nihilismus sterben, der weitaus schlimmer ist als der leibliche Tod. *Tommaso Campanella*, ein dominikanischer Mitbruder aus der Zeitenwende des 16. zum 17. Jahrhundert, verbrachte sage und schreibe 30 Jahre im Kerker, eingesperrt als Kopf einer Verschwörergruppe, die Neapel von der spanischen Fremdherrschaft befreien wollte. In Erwartung von Folter und Tod schrieb *Campanella* Gedichte, um sich und seinen Mitgefangenen Mut zu machen. Er hat überlebt. Für ihn waren Macht, Weisheit und Liebe die göttlichen „Erstheiten“, während Tyrannei, Sophistik und Heuchelei die metaphysischen Grundübel bildeten, die es zu bekämpfen galt.

Botho Strauß, der Literat, den ich heute als moderne Adventsgestalt einführen möchte, erinnert in vielem an *Johannes* den Täufer und *Campanella*. Wie sie ist er ein Solitär, ein von der Masse Abweichender. Ein Außenseiter, der aus der Einsamkeit der Zelle Geheimdepeschen sendet, um die da draußen, die in anderen, unsichtbaren Gefängnissen leben, mit Einsichten und Weisheiten zu versorgen und – ja – auch zu trösten. 1944 in Naumburg an der Saale geboren, hat sich der bedeutendste deutsche Dramatiker unserer Zeit, dessen Bühnenstücke viele Jahre

erfolgreich aufgeführt wurden, Ende der 1990er Jahre in ein Haus in der Uckermark zurückgezogen. *Strauß* gibt keine Interviews, er meidet die Kameras. Die Tyrannei der „Kommunikationsangestellten“, die Sophistik machtversessener Politiker und Wissenschaftler, die Heuchelei der sogenannten Kulturschaffenden sind ihm ein Greuel. Bereits 1991 forderte er einen „Aufstand gegen die sekundäre Welt“, also gegen Medien und Moderatoren, die einem alles vorkauen und mundgerecht machen. Den Ausweg erblickt er (mit *George Steiner*) im Kunstwerk, das nicht nur „etwas“ darstellt, sondern in dem vielmehr der göttliche Logos so real-präsent wird wie in der heiligen Eucharistie der Leib und das Blut Christi.

Meines Wissens ist *Strauß* protestantisch getauft. Seine Annäherung an den katholischen Glauben wurde, wie mir ein befreundeter Autor versicherte, durch die Plititüden eines hinzugezogenen Jesuiten blockiert.

1993 sorgte *Strauß* mit seinem Essay „Anschwellender Bocksgesang“ für Empörung im Feuilleton. Mit der „Witterung des metaphysischen Propheten-Dichters“ (*Stefan Meetschen*) reagierte er auf die nach der Wiedervereinigung veränderte Weltlage und sagte jenen globalen Konflikt voraus, dem die Flüchtlingsströme von heute letztlich entspringen. „Zwischen den Kräften des Hergebrachten und denen des ständigen Fortbringens, Abservierens und Auslöschens wird es Krieg geben.“ Sollte heißen: Gesellschaften, die auf ihrer Religion und Tradition beharren, stehen unversöhnlich dem sogenannten aufgeklärten Westen gegenüber, der durch den globalen Export von Kapitalismus und Säkularismus seine eigenen christlichen Wurzeln kaputt und fremde Kulturen und Strukturen zerstört.

Die Absage an das Eigene, besonders an das Christliche, beschäftigt *Strauß* in vielen seiner Schriften. 1994 merkt er ironisch an, daß die Öffentlichkeit den als „Ketzer“ feiere, der die ungeheure „Tapferkeit“ besitzt, die Jungfrauengeburt zu leugnen. Verglichen damit sei Kardinal *Ratzinger* der *Nietzsche* des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Warum? Weil es naturgemäß viel mehr Mut erfordert und insofern ketzerisch erscheint, am Dogma der Jungfräulichkeit Mariens (und damit der Göttlichkeit Jesu Christi!) festzuhalten, als es in Frage zu stellen. Heutzutage meint ja schon Lieschen Müller sich über Glaubenssätze lustig machen zu können. Die „Comedians“ und Pseudo-Kabarettisten leben zu einem Gutteil von der Verspottung des Heiligen. *Strauß* aber sagt: „Jedes Tabu ist besser als ein zerstörtes.“ Deshalb müsse man „das gewöhnliche Böse genauso ursachelos begreifen wie das absolut Böse.“

Botho Strauß ist eine Adventsgestalt eigener Art. Er ist kein Laut-Sprecher. Eher gleicht er dem heiligen *Josef*, indem er zur Seite tritt und still beobachtet. Tatsächlich veröffentlichte *Strauß* in den letzten Jahren vor allem kurze Erzählungen, Miszellen, Miniaturen, in denen er sein Leben, seine Lektüren und unsere Zeit miteinander verwebt und sprachmächtig reflektiert. Nicht selten in melancholischer Vergangenheitsform. Etwa so: „Unsere Welt ist lautlos untergegangen. Die Welt, von der man noch nicht einmal Abschied nahm.“

Immer schon interessiert sich *Strauß* für Paare: wie sie zusammenkommen, wie sie sich entwickeln, wie sie sich entzweien. „Mit Aristoteles und dem Papst [*Johannes Paul II.*] teile ich die Überzeugung, daß das Paar jeder weiteren

Gemeinschaft vorgeht. Es ist sogar der einzige Inhalt meines Schreibens, daß das Paar vor dem Staat, der Gesellschaft und jeder sonstigen Ordnung steht.“ Der Kuß eines liebenden Menschen ist nach *Strauß* ein „stummes Weitersagen des Schöpfungsauftrags“.

Wachen Auges diagnostiziert *Strauß* den Machbarkeitswahn, die Selbstüberschätzung des heutigen Menschen, die Absage an den Schöpfungsglauben. Der Parole „Vielfalt statt Einfalt“, die schon Jahrzehnte vor dem *Gender*-Diskurs unserer Tage aufkam, hält er entgegen: „Mit solchem Spruch wollen sie den Papst vermahnen. Der Letzte auf dieser Erde, der dazu berufen ist, das Heil nicht von Reformen zu erwarten ... Wie kann man für das Viele sein, wenn man das Eine noch nie erfahren hat? In dessen Namen doch der Gläubige seine Religionszugehörigkeit begründet.“

Es dürfte deutlich geworden sein, daß *Strauß* ein feines Sensorium für das Hergebrachte hat, für Geschichte, für Religion, überhaupt für alles Besondere. Wie ein Prophet verweist er auf das, was leicht übersehen oder vergessen wird. Deshalb lobt er in seinem 2013 erschienenen Buch „Lichter des Toren“ den Idioten. Im Griechischen heißt „idiotes“ der Eigene, Eigentümliche, ist also positiv besetzt. So gesehen ist der Idiot derjenige, der sich von der „einlullenden Gemeinschaftsbildung“ des *Mainstreams* nicht gefangennehmen läßt, sondern es wagt, ein Außenseiter, ein „Abgesonderter“ zu sein – mit eigener fundierter Meinung, mit eigenem Sinn für das Außergewöhnliche, das Unscheinbare, das Unsagbare. Zugleich ist er Anachronist, weil er gegen den Strom der Zeit lebt und das Alte ehrt – nicht weil es immer besser wäre, sondern als „Produktionsstätte für Neues“.

„Brüder, haltet geduldig aus bis zur Ankunft des Herrn! ... Im Leiden und in der Geduld nehmt euch die Propheten zum Vorbild“ (Jak 5,7.10). So haben wir in der zweiten Lesung gehört. Auch Literaten, moderne adventliche Gestalten wie *Botho Strauß* können Orientierung bieten. Uns Christen lassen sie erkennen: Es muß kein Unglück sein, eine gesellschaftliche Außenseiterposition einzunehmen. Sie kann uns um so wachsamer machen für das, was jenseits von Mehrheiten zählt. Wir müssen keineswegs „auf einen anderen warten“, wie der Täufer befürchtete. Im Gegenteil: Wenn wir an Jesus Christus keinen Anstoß nehmen, dürfen wir uns „selig“, das heißt glücklich preisen.

* Leicht überarbeitetes Manuskript der Homilie, die der Autor im Rahmen seiner Predigtreihe „Literaten als moderne Gestalten des Advents“ am 3. Adventssonntag 2016 in der Theatinerkirche zu München gehalten hat.

Wolfgang Hariolf Spindler OP gehört dem Dominikanerkonvent in Augsburg an.

Anton Bruckners „Os justi“ – eine Hommage zum 200. Geburtstag des Komponisten

Die geistliche Chormusik *Anton Bruckners* (1824-1896), der vor 200 Jahren geboren wurde, wird in ihrer musikalischen Größe oft verkannt und führt zu Unrecht ein Leben im Schatten des symphonischen Werkes. Die außerordentliche Qualität dieser Musik läßt sich exemplarisch an der Motette „Os justi“ (Werkverzeichnis Anton Bruckner [= WAB] 30) zeigen, die *Bruckner* vor 155 Jahren am 18. Juli 1879 komponiert hat.¹

Der Text der Motette ist dem „gregorianischen“ Graduale der allgemeinen „Missa de Doctoribus“ (Messe an Festen von Kirchenlehrern) des Missale Romanum entnommen. Zu finden ist er in den Versen 30 und 31 der lateinischen Fassung von Psalm 37: „Os justi meditabitur sapientiam,/ et lingua ejus loquetur judicium./ Lex Dei ejus in corde ipsius:/ et non supplantabuntur gressus ejus./ Alleluia. – Der Mund des Gerechten bedenkt Weisheit/ und seine Zunge redet Gerechtigkeit./ Das Gesetz seines Gottes trägt er im Herzen,/ und seine Schritte wanken nicht./ Halleluja.“ Das Psalmwort spricht den ganzen Menschen an: Mund und Zunge zum Sprechen, Kopf und Herz zum Denken, zuletzt die Füße zum Gehen. Das Innere (Geistiges und Seelisches) wird mit dem Äußeren (Sprechen und Gehen) verbunden. Gerechtigkeit, Wahrheit und Gehorsam gegenüber dem Herrn umfassen den Gerechten ganzheitlich. Der Herr begleitet ihn dabei sicher auf jedem Schritt.

I.

Für die musikalische Ausgestaltung der Mottete ist ihre textliche Grundlage mit entscheidend. Zwar wird für *Bruckners* Werk gelegentlich eine Unabhängigkeit von Text und Musik behauptet² und somit zugleich eine Trennung von Musik und Person ihres Schöpfers suggeriert;³ eingewandt wird auch, *Bruckner* habe solche Texte ja nur nach liturgischen Vorgaben vertont. Aber *Bruckners* katholischer Glaube gehört ebenso zu einem realistischen Bild des Komponisten wie seine ländliche Herkunft. Seine oft beschriebene Frömmigkeit⁴ zeigt sich etwa daran, daß er Gebetszeiten (Horen), wie sie Klerikern mehrmals am Tag vorgeschrieben sind, als Laie bis ins höchste Alter hinein penibel einhielt.⁵ Man darf *Bruckners* Glauben sicherlich nicht absolut nehmen, wird ihn vielmehr angesichts des Lebensweges differenziert betrachten müssen. Dennoch hat sich *Bruckner* zeitlebens in katholischen Kontexten aufgehalten und sich auch und vor allem (kirchen)musikalisch mit seinem Glauben auseinandergesetzt. *Bruckners* Kirchenmusik nimmt im Verhältnis zum Gesamtwerk einen beträchtlichen Anteil ein und ist im Hinblick auf ihre biographische und musikalische Bedeutung von Gewicht.⁶

Daß ein so sehr im frommen Lebensvollzug verwurzelter und von Religiosität tief durchdrungener Mensch, wie *Bruckner* es gewesen ist, seine Musik völlig

autonom von der eigenen Glaubensüberzeugung komponiert haben sollte, erscheint daher eher abwegig.⁷ Im Gegenteil: Gerade – wie hier – bei liturgischen Texten wird *Bruckner* es gar nicht anders möglich gewesen sein, als zumindest auch eigene theologische Ausdeutungen des Textes sowie eigene Glaubenserfahrungen und -reflexionen mit in seine Musik einfließen zu lassen. Denn ohne die Biographie und das Selbstverständnis des Komponisten zu berücksichtigen, ohne seine Lebensumstände und seinen subjektiven Glaubenszugang einzubeziehen, fehlt ein immanenter Schlüssel zum Verständnis seines Personalstils. Das Wort-Ton-Verhältnis in der Mottete ist daher viel dichter, die musikalische Theologie, die *Bruckner* in ihr entfaltet, viel intensiver, als es zunächst scheinen mag.

II.

Die erste Aufführung des „Os justi“ fand statt in der barocken Stiftskirche der Augustinerchorherren zu St. Florian am 28. August 1879, dem Fest des hl. *Augustinus*, nach dessen Regel die Chorherren leben. *Bruckner* war St. Florian eng verbunden; hier war er bereits Sängerknabe, später mehrere Jahre als Organist an der damals größten Orgel Österreichs tätig und verbrachte dort seine jährliche Sommerfrische. Man wird Papst *Benedikt XVI.* zustimmen können, der wie folgt an den Ursprung und die Grundlage von *Bruckners* Musik erinnert: „Es gibt einen Aspekt, der die Grundlage des musikalischen Schaffens von *Bruckner* ausmacht, sowohl des symphonischen Werkes wie auch der Kirchenmusik: sein Glaube, ein einfacher, fester und unverfälschter Glaube, den er das ganze Leben bewahrte, so daß er in der Kirche der Abtei Sankt Florian begraben werden wollte, in der Krypta unter der mächtigen Orgel, die er oft gespielt hatte.“⁸

Einem der Chorherren, seinem Freund und St. Florianer Chorregens *Ignaz Traumihler* (1815-1884), eignete *Bruckner* die Motette zu. Nicht unwichtig für seine Komposition war dabei die Tatsache, daß *Traumihler* überzeugter Verfechter des Cäcilianismus war.⁹ Diese kirchenmusikalische Restaurationsbewegung innerhalb des Katholizismus des 19. Jahrhunderts forderte eine Rückbesinnung auf die Vokalpolyphonie *Giovanni Pierluigi da Palestrinas* (1525-1594), der ihren Anhängern als Inbegriff und Höhepunkt abendländischer Sakralmusik galt.¹⁰ Ziel dieser Bestrebungen war die Wiederherstellung der „wahren“ *Musica sacra*.

Als ein Kulminationspunkt der Bewegung gilt die Gründung des „Allgemeinen Cäcilienvereins“ auf dem Bamberger Katholikentag von 1868 durch den Kirchenmusiker *Franz Xaver Witt* (1834-1888), der nach der frühchristlichen Märtyrerin und Patronin der Musik, *Cäcilia*, benannt ist und bis heute besteht. Mit dem Breve „*Multum ad movendos animos*“ vom 16. Dezember 1879 wurde der Verband von *Pius IX.* zu einer Vereinigung päpstlichen Rechtes erhoben. Ein Zentrum des Cäcilianismus wurde Regensburg mit dem Komponisten *Michael Haller* (1840-1915), wo die Bischöfe *Johann Michael Sailer* (1751-1832) und *Valentin von Riedel* (1802-1857) die Bewegung förderten.¹¹ Gewisse Parallelen dieses romantisierenden Purismus lassen sich in der bildenden Kunst bei den Nazarenern und Präraffaeliten und im neoromanischen wie neogotischen Kirchenbau ausmachen.¹²

Auch zum deutschen Ausleger des *Renouveau catholique* mag man Parallelen in der Orientierung an den Werten eines ursprünglichen Katholizismus erkennen.

Die Auswirkungen dieser kirchenmusikalischen Restaurationsbewegung auf die Liturgie waren erheblich: Gerade an den Kathedralen, aber auch in vielen Pfarreien änderte sich das Repertoire zugunsten der Vokalpolyphonie. Da man den Gesang nunmehr als Bestandteil der Liturgie selbst erkannt hatte und daher eine Einheit von Chor und zelebrierendem Priester zu erreichen suchte, wurden vielerorts (Männer- und) Knabenchöre neu gegründet oder bestehende Chöre in diesem Sinne umgewandelt.¹³ Der Einfluß cäcilianischen Gedankenguts auf die Gesamtentwicklung der Musik blieb aber begrenzt. Komponisten außerhalb der so geschaffenen kirchenmusikalischen Parallelsphäre rezipierten den Cäcilianismus nicht. Eine gewisse Auseinandersetzung erfuhr dieser allenfalls durch die Katholiken *Joseph Gabriel Rheinberger* (1839-1901), *Franz Liszt* (1811-1886)¹⁴ und eben *Anton Bruckner*.

Um den glühenden Cäcilianer anzusprechen, komponierte *Bruckner* sein „Os justi“ bewußt puristisch, „ohne Kreuz und b, ohne Dreiklang der 7. Stufe, ohne 6/4 Akkord, ohne Vier- und Fünfklänge“¹⁵, also scheinbar unter Verzicht auf jede musikalische Modernität. Tatsächlich gebraucht *Bruckner* die für ihn sonst typische Harmonik und Modulation nicht, stellt seine Graduale-Vertonung vielmehr – insoweit sehr cäcilianisch – in den lydischen Modus und kommt in der gesamten Partitur ohne Veränderungen der Tonart aus.

Auch übertitelte er sie mit der Angabe „a cappella“, das heißt „nach Art des Chores“. Auch damit erinnert *Bruckner* an die bis ins 16. Jahrhundert tradierte Kirchenmusik. Die altertümliche Bezeichnung bedeutet, daß etwaige Instrumente so zu spielen haben, wie die Sänger singen. Bei der Cappella Musicale Pontificia Sistina, dem päpstlichen Chor, dem auch *Palestrina* selbst zeitweise angehörte, wurde allerdings seit jeher völlig ohne Instrumentalisten musiziert. Als die alte Chormusik im 19. Jahrhundert eine Art Renaissance erfuhr, wurde der Begriff „a cappella“ denn auch ausschließlich in diesem Sinne – Chor ohne Instrumentalbegleitung – verstanden. Daß *Bruckner* diese Anweisung seinem Werk voranstellt, läßt sich daher als Hinweis darauf verstehen, daß sein „Os justi“ sich zumindest mit den Fragen der cäcilianischen Restauration beschäftigt und auf diese musikalisch antwortet.¹⁶

III.

Mit den Worten „Os justi meditabitur sapientiam“ beginnt der Chor zwar bereits mit einer vollständigen Harmonie, bleibt dabei aber doch zunächst statisch. Erst allmählich fächert sich der Klang weiter auf, entfaltet sich eine musikalisch neue Welt. Dies hat sein kompositorisches Spiegelbild nicht nur in anderen Motetten *Bruckners* wie insbesondere „In monte oliveti“ (WAB 17,2), „Vexilla regis“ (WAB 51), „Christus factus est“ (WAB 11) und „Virga Jesse“ (WAB 52), sondern prominent auch in den berühmten Streichertremoli in seinem symphonischen Werk. Man denke hier beispielsweise an die stehenden Eröffnungen der vierten, der siebten und der achten Symphonie, die mit ihren Tremoli – zumeist in die

hohen Stimmen des Streichersatzes und an die Hörbarkeitsuntergrenze gelegt – den Großwerken einen reduzierten, ganz zurückgenommenen Einstiegsgestus verleihen. Aus der Atmosphäre dieses hintergründigen, bisweilen urfluthaft anmutenden Klangteppichs entfaltet dann eine exponierte Stimme das den Gesamtgestus bestimmende Kopfsatzthema. Bei der Vierten ist es das Horn, bei der Siebten *colla parte* (das heißt notengleich) spielende Hörner und Celli, bei der Achten die tiefen Streicher.

So wird auch hier der vierstimmige Satz aufgespaltet in zwei vierstimmige Wechselchöre – der eine mit den tiefen, der andere mit den hohen Stimmen – und dann zu einem achtstimmigen Satz zusammengefaßt, um schließlich wieder vierstimmig abzuflauen. Dies geschieht auf dem Prädikat „meditatur“, das dadurch klanglich entrückt wird, dem Meditierenden gleich, der betend gen Himmel entrückt wird.¹⁷ Die Musik vermittelt bei diesem Textvers totale Weltenthobenheit und meditative Anmut. So charakterisiert sie das Gebet als entscheidendes Mittel zur Verbindung mit Gott, durch die der Gerechte seine Weisheit empfängt. Das wird gerade für den „Vielbeter“ *Bruckner* ein entscheidendes Kompositionsmoment gewesen sein.

Durch das Abschwellen zum Wort „sapientiam“ hin entsteht eine Art dynamischer Wellenbewegung, die für *Bruckners* Œuvre kennzeichnend ist¹⁸ und als Sinnbild der Majestät Gottes verstanden werden kann. Musikalisch mündet alles gleichsam wieder in jene Urflut, der zuvor bereits alles entsprungen ist. Diese sehr eigene Art von Doppelchörigkeit vermag eine breite Klangvielfalt und -weite zu schaffen, ohne dabei unmittelbar an die altmeisterliche Tradition der konzertierenden Mehrchörigkeit venezianischer Provenienz anzuknüpfen, bei der sich die Chöre strikt getrennt und gleichberechtigt gegenüberstehen. Die so geschehene emphatische Betonung der Textstelle erinnert dagegen an eine barocke Ausdrucksform, ohne daß *Bruckner* „barockisieren“ würde.¹⁹

IV.

Der zweite Teil über dem Text „et lingua ejus loquetur iudicium“ ist eine Fuge ohne jede Modulation, die wie das Sprechen mehrerer Personen durcheinanderfließt. Aber vollkommen rein ist *Bruckners* Stück hier nicht.²⁰ Sicher ist seine Grundtonart lydisch; er kommt also 70 Takte ganz ohne ein Versetzungszeichen (# oder b) aus, was selbst eingefleischten Cäcilianern nicht immer gelungen ist.²¹ Doch dieser polyphone Mittelteil ist bewußt mixolydisch gehalten.²² Auch ist der Umgang mit der Dissonanz hier so, wie es sich der strenge Cäcilianer wohl kaum erlaubt hätte.

Der reine *Palestrina*-Stil stand also nicht Pate.²³ Die Polyphonie ist hier schwebender in ihrem musikalischen Ausdruck und Rhythmus, erinnert mehr an das Ätherische „gregorianischen“ Gesangs als an die Kontrapunktik *Palestrinas* oder gar die Kraft und die Potenz einer *Bach*-Fuge.²⁴ Durch den fugenhaften Aufbau findet eher eine leise Erinnerung an Voraufgegangenes als eine bloße Stil-Imitation statt.

V.

Bei den Worten „*lex Dei ejus in corde ipsius*“ kehrt der Satz in die Homophonie und zugleich ins Lydische zurück. Wieder spaltet sich der Chores auf. Noch einmal wird die Welt der Gedanken durchschritten, bis die Erkenntnis aus den himmlischen Sphären der Meditation über die Herzschläge („*in corde – in corde – in corde*“) tief hinabsinkt ins geläuterte Herz des Gerechten, das sich an der Erfüllung des göttlichen Gesetzes beruhigt.²⁵

Angekommen an diesem Ruhepunkt der Dynamik und des Wohlklangs, wird der letzte Satz über „*et non supplantabuntur gressus ejus*“ vom Sopran im Pianissimo gesungen, während die fünf anderen Stimmen äußerst ehrfürchtig einen gleichbleibenden Teppich aus pochenden Dreiklängen bilden. Diese spezifische Art der Rhythmisierung läßt die ruhigen, sicheren Schritte spüren, mit denen der Gerechte durch die Hilfe Gottes furchtlos durchs Leben schreitet.²⁶

Auch im letzten Versstollen ist das Wort-Ton-Verhältnis dicht, der Zusammenhang intim. Nicht ausgeschlossen, daß *Bruckner* in jenem vom Psalmisten besungenen Gerechten, der in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes Ruhe und Schutz, Sicherheit und inneren Frieden findet, zu einem gewissen Grad auch sich selbst sieht. Denn Lebensmühen und Selbstzweifel, persönliche Unzulänglichkeiten und Schwermütigkeit beschwerten auch sein Leben; man denke nur an *Bruckners* geringen Körperwuchs, sein unfreiwilliges Junggesellendasein, an die mitunter unmäßig kritische Rezeption seines Werks und seiner Person, die den in die Grabenkämpfen zwischen Anhängern der Musikphilosophie *Brahms'* und jenen *Wagners* geratenen Mann vom Lande bisweilen entgegenschlugen. *Bruckner* fand stets Halt im Gebet und in einem Leben nach Gottes Weisungen sowie Zuversicht und Hoffnung in der Erwartung der im Credo bekannten „kommenden Welt“. Nicht ohne Grund trägt *Bruckners* Sarkophag in den Katakomben des Chorherrenstift St. Florian die Aufschrift „*Non confundar in aeternum*“, also jene Schlußzeile des „*Te Deum*“, das er laut Partitur²⁷ „*ad maiorem Dei gloriam* – zur größeren Ehre Gottes“ vertont (WAB 45) hatte. Zuversicht und Freude prägen das Finale der großen Doppelfuge im Schlußsatz seiner musikalischen Ausdeutung des ambrosianischen Lobgesangs der römischen Kirche, die *Benedikt XVI.* „eine Zusammenfassung des Glaubens dieses großen Musikers“²⁸ nennt. Dieser sichere, bisweilen kindliche Glaube an das ewige Leben und die Gerechtigkeit Gottes, die *Bruckner* in seinem großen musikalischen Glaubensbekenntnis demonstriert, ist auch im „*Os justi*“ zu spüren.

Die mit ihren wenigen Tonsprüngen naiv und unschuldig daher kommende, intuitiv, fast kinderhaft anmutende Sopranmelodie speist sich aus demselben Tonmaterial wie das abschließende „gregorianische“ Alleluia²⁹, das segensgleich alles Tun und Walten, alles Denken und Schreiten endgültig als gelungen bestätigt.³⁰ Frei von Komplexität und Schwere des Mehrstimmigen wird es im Unisono beschworen. Zum Schluß kehrt tiefe Ruhe, ja unendlicher Friede ein; nun ist alles gut.

Ganz im Sinne eines übergreifenden Bogens spiegelt der Schluß den Anfang in seiner Stille und Spannung. Alles ist zusammengehörig und abgeschlossen. Die

Überleitung in das Alleluia-Ende vollzieht sich also nicht erst in den letzten sieben Takten mit der Soprankantilene. Vielmehr wird die Verwendung des „gregorianischen“ Motivs in der ganzen Anlage des Stückes und von Beginn an vorbereitet.³¹ Denn wie in der sogenannten Gregorianik werden kleinere Tonschritte (Sekunden und Terzen) größeren (Quarten und Quinten) bevorzugt; auf *Subito*-Effekte wird verzichtet. Die Motette fließt wie aus einem Guß in einem wogenden dynamischen Gefüge aus *Crescendi* und *Decrescendi* dahin. Die wellenartige und schwebende Klangbewegung führt in sehr eigentümlicher Weise auf den Choral hin, der selbst erst ganz am Ende wie etwas völlig Neues erscheint.

Die „Gregorianik“ als Grundlage der gesamten abendländischen Musik und insbesondere der Vokalpolyphonie *Palestrinas* – und damit auch der Cäcilianer³² – wird hier also in einer nicht historisierenden Weise verwendet. Während diese nämlich für ihre Kompositionen vom Choral ausgehen, ihn mitunter als *Cantus firmus* bearbeiten oder motivisch oder thematisch benutzen, führt *Bruckner* zu ihm hin. Der lydische Modus scheint mit seinem schwebenden Ausdruck eher dem der „Gregorianik“ verwandt.³³ Mit dem an monastische Existenz erinnernden Choral bringt *Bruckner* seine große Ehrfurcht vor Gott zum Ausdruck, auf den hin geordnet er – Mönchen und Chorherren gleich – sein Leben und Schaffen begreift.

Die dreiteilige musikalische Struktur des Werkes ist aus dem Text allein nicht erklärbar. Sie könnte aber als Verweis auf tradierte klassische Ordnungsvorstellungen gesehen werden.³⁴ Dennoch wird durch den Wechsel homo- und polyphoner Phrasen, der in der Musik der alten Meister gängig war, auch auf diese Rekurs genommen.

VI.

Das „Os justi“ sollte sich mit seiner tonalen Rahmenordnung und der Widmung an *Traumhler* mit dem Cäcilianismus auseinandersetzen. *Bruckners* Antwort auf die Frage der musikalischen Restauration mußte eine musikalische sein. Im Gegensatz zu dieser folgt die Gradualmotette aber nicht einem bestimmten historischen Vorbild oder Modell in Absolutheit. Vielmehr stellt *Bruckner* sein „Os justi“ in eine geschichtliche Kontinuität der Kirchenmusik. Es wird sowohl an ganz alte als auch an kaum erst vergangene Stile erinnert.³⁵ In dem gewählten cäcilianischen Rahmen einer nichtmodifizierten Kirchentonalart wird der Choral sowohl aus der Vergangenheit als auch aus der Gegenwart heraus durch den eigenen Personalstil *Bruckners* mit neuem Leben erfüllt. Dies gelingt ihm mit jener Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit, wie sie der Schluß des Psalmtextes dem Schritt des Gerechten verspricht.

Hierin besteht die kompositorische Größe des „Os justi“, hierin besteht auch *Bruckners* Antwort auf den Cäcilianismus. Wird in einem liturgisch-kirchenmusikalischen Werk auf die alten Stile rekurriert, soll dies nicht durch einseitige Festlegung auf eine bestimmte, zeitlich gebundene Vorstellung geschehen.³⁶ *Bruckner* ist nicht einfach ein glaubenseifriger Katholik, Propaganda für seine Glaubensüberzeugung macht.³⁷

Das bedeutet aber nicht, daß es sich bei der Motette um ein säkulares, eigenständiges Kunstwerk, losgelöst von der Glaubensüberzeugung des Künstlers, handeln würde. Vielmehr ist *Bruckners* tiefgründige Antwort auf den Cäcilianismus der Ausdruck eines feinsinnigen Menschen, der sich mit seinen religiösen Gedanken nicht einfach einer Doktrin unterwirft,³⁸ sondern diese aus ureigener Geisteskraft musikalisch mitteilt. Die religiösen Inhalte gewinnen so an Tiefe und Komplexität. Gemünzt auf *Bruckners* „symphonisches Testament“, die neunte Symphonie, sagt *Benedikt XVI.*, es sei „fast wie ein Nachdenken darüber, wie man Gott besser loben und danken kann“³⁹. Generalisiert man diesen Gedanken auf seine Kompositionsweise, ist damit gleichsam *Bruckners* musikalische Theologie beschrieben. In ihr liegt der besondere Reiz, den seine Musik auch heute noch für gläubiges Hören zu entfalten vermag.

Im „*Os justi*“ wird die Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung aufrechterhalten und eine Verbindung zur Jetztzeit geschaffen. Altes wie Neues gewinnt so an ursprünglicher Kraft. Wie in der katholischen, das heißt umfassenden Kirche wird in der Kontinuität die Vergangenheit mit der Jetztzeit versöhnt. *Bruckners* Werk gleicht der Kirche als einem „Subjekt, das mit der Zeit wächst und sich weiterentwickelt, dabei aber immer sie selbst bleibt“.⁴⁰

Anmerkungen

1) Erstausgabe: Theodor Rättig (Hrsg.), *Vier Graduale – Anton Bruckner*, Wien, Leipzig 1886, Heft II Nr. 3; in der Anton-Bruckner Gesamtausgabe: Hans Bauernfeind/Leopold Nowak (Hrsg.), *Anton Bruckner – Sämtliche Werke*, Bd. 21, *Kleine Kirchenmusikwerke: 1835-1892 (= Kritische Gesamtausgabe)*, Nr. 28. Ausführlich zum Text Johann Nepomuk David, Das „*Os justi*“ von Anton Bruckner, *Österreichische Musikzeitschrift* (8) 1953, 255-258, 256.

2) So namentlich für das „*Os justi*“ Winfried Kirsch, *Studien zum Vokalstil der mittleren und späten Schaffensperiode Anton Bruckners*, Dissertation Frankfurt am Main 1958, 160.

3) Generell kritisch zur Bedeutung von Bruckners Glauben für sein kompositorisches Schaffen Karl Grebe, *Anton Bruckner*, Hamburg/Berlin 1972, 12; Hans-Joachim Hinrichsen, *Bruckner als Sinfoniker*, in: ders. (Hrsg.), *Bruckner-Handbuch*, Stuttgart und Weimar 2010, 90-109, 107; Thomas Röder, *Anton Bruckners Glaube*, in: Albrecht Riethmüller (Hrsg.), *Bruckner-Probleme*, Internationales Kolloquium 7.-9. Oktober 1996 Berlin (= Beiheft zum *Archiv für Musikwissenschaft XLV*), Stuttgart 1999, 50-63, 54. Karl Grebe (a.a.O., 7) stellt seine *Bruckner-Biographie* gar unter folgende Prämisse: „Leben und Werk verraten nichts voneinander ... Das Leben sagt nichts über das Werk aus, das Werk nichts über das Leben, von dieser unbequemen Tatsache muß die Darstellung ausgehen.“

4) Vgl. etwa Leopold Kantner, *Die Frömmigkeit Anton Bruckners*, in: Franz Grasberger (Hrsg.), *Anton Bruckner in Wien – Eine kritische Studie zu seiner Persönlichkeit (= Anton Bruckner Dokumente und Studien Bd. 2)*, Graz 1980, 229-275; Franz Kosch, *Der Beter Anton Bruckner – Nach seinen persönlichen Aufzeichnungen*, in: Franz Grasberger (Hrsg.), *Bruckner-Studien*. Leopold Nowak zum 60. Geburtstag, Wien 1964, 67-74; stark differenzierend Felix Diergarten, *Berufen zum Symphoniker – Anton Bruckner zum 200. Geburtstag*, *Internationale katholische Zeitschrift Communio* (53) 2024, 535-345, 538, nach dem Bruckners Glaube vor dem Hintergrund der säkularen Großstadt Wien besonders

aufgefallen sei, während er für das ländliche Milieu, aus dem er stammte, zu seiner Zeit nachgerade typisch und daher ungewöhnlich gewesen sei.

5) Vgl. Franz Kosch, a.a.O., 67-74.

6) Vgl. Fabian Freisberg, Die Kirchenmusik Anton Bruckners. Ein Beitrag zum Verständnis der Entwicklung seiner künstlerischen Identität, Diss. Saarbrücken 2016, 335.

7) So auch Fabian Freisberg, ebd., 10, 343f., 335f., der gar von einem „künstlerisch-bekennnishaft[e] Gehalt“ der Musik – insbesondere im Hinblick auf das späte Motettenwerk, zum dem man auch „Os justi“ rechnen kann – spricht (ebd., 343).

8) Papst Benedikt XVI., Konzert der Bayerischen Staatsoper – Ansprache am Ende des Konzertes, Aula Paolo VI, vom 22. Oktober 2011.

9) Vgl. zum Entstehungskontext Cornelis van Zwol, Anton Bruckner 1824-1896. Leven en werken, Bussum 2012, 237f.; Max Auer, Anton Bruckner als Kirchenmusiker (= Deutsche Musikbücherei Band 54), Regensburg 1923, 26 sowie 72.

10) Vgl. etwa Michael Haller, Kompositionslehre für polyphonen Kirchengesang mit besonderer Rücksicht auf die Meisterwerke des 16. Jahrhunderts, Regensburg 1891, 5f. Ein drückliches Zeugnis für die monotone Fixierung auf Palestrina findet sich auch bei Winfried Kirsch/Martina Janitzek (Hrsg.), Palestrina und die Kirchenmusik im 19. Jahrhundert. Palestrina und die Klassische Vokalpolyphonie als Vorbild kirchenmusikalischer Komposition im 19. Jahrhundert, Bd. 3, Kassel 1995.

11) Vgl. grundlegend zum Cäcilianismus die Beiträge in Winfried Kirsch (Hrsg.), Palestrina und die Kirchenmusik im 19. Jahrhundert. Palestrina und die Idee der Klassischen Vokalpolyphonie im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte eines kirchenmusikalischen Stilideals, Bd. 1, Regensburg 1989; ders. (Hrsg.), Palestrina und die Kirchenmusik im 19. Jahrhundert. Das Palestrina-Bild und die Idee der „Wahren Kirchenmusik“ im Schrifttum von ca. 1750 bis um 1900. Eine kommentierte Dokumentation, Bd. 3, Kassel 1999; ders./Martina Janitzek, a.a.O.; Hubert Unverricht (Hrsg.), Der Caecilianismus. Anfänge, Grundlagen, Wirkungen, Internationales Symposium zur Kirchenmusik des 19. Jahrhunderts (= Eichstätter Abhandlungen zur Musikwissenschaft 5), Tutzing 1988.

12) Vgl. dazu Winfried Kirsch, Nazarener in der Musik oder Der Caecilianismus in der Bildenden Kunst, in: Hubert Unverricht, a.a.O., 35-74.

13) Vgl. Marius Linnenborn, „Pioniere der konkreten und praktischen liturgischen Erneuerung“ (Paul VI.). Der Beitrag singender Kinder zur Erneuerung des Gottesdienstes, in: Marco Benini/Florian Kluger/Benedikt Winkel (Hrsg.), Glaube und Gedächtnis – Studien zur Liturgie in Geschichte und Gegenwart (Festschrift für Jürgen Bärsch), Münster 2024, 187-199, 189f.

14) Liszts Verhältnis zu Kirche und Glauben ist viel weniger eindeutig, als es bei Rheinberger oder Bruckner der Fall ist. Allerdings wird man auch ihn ab seiner zweiten Lebenshälfte, in der er sich – jedenfalls nach außen – zweitweise radikal dem Glauben zuwandte und 1865 in Rom sogar die niederen Weihen empfing (vgl. hierzu seine Biographen Oliver Hilmes, Liszt. Biographie eines Superstars, München 2011, 244ff., sowie Wolfgang Dömling, Franz Liszt, München 2011, 87ff.), als praktizierenden Katholiken bezeichnen können. Liszt setzte sich auf seine Weise musikalisch mit seinem Glauben auseinander; dies zeigen etwa die großen Oratorien „Legende von der heiligen Elisabeth“ von 1865 und „Christus“ von 1866, seine vielen Meßkompositionen oder die hoch kontemplative, weltentrückte Kreuzwegkantate „Via crucis“, die er 1878/79, angeregt durch das Beten des Kreuzweges im Kolosseum, komponierte und in die er so vernarrt gewesen sein muß, daß er für sie etliche Versionen in allen denkbaren Besetzungen anfertigte; vgl. dazu Emiel Kowol, Die Tagespost vom 7. März 2024, 21.

- 15) Brief Bruckners an Ignaz Traumihler vom 25. Juli 1879, in: Andrea Harrandt (Hrsg.), Anton Bruckner Briefe, Bd. 1 1852-1886, 2. Aufl. Wien 2009, 182f.
- 16) Vgl. dazu Fabian Freisberg, a.a.O., 166; Cornelis van Zwol, a.a.O., 706f.
- 17) Vgl. Johann Nepomuk David, a.a.O., 256.
- 18) Vgl. zu diesem für Bruckner typischen Stilelement Giselher Schubert, Bruckners Musik, in: Hans-Joachim Hinrichsen, a.a.O., 62-67, 107.
- 19) Arnold Schmitz, Anton Bruckners Motette „Os justi“. Eine Erwägung zur Problematik der kirchenmusikalischen Restauration im 19. Jahrhundert, in: Hans Barion/Ernst-Wolfgang Böckenförde/Ernst Forsthoff/Werner Weber (Hrsg.), Epirrhosis – Festgabe für Carl Schmitt, 2. Aufl., Berlin 2002, 333-343, 340. Der Umstand, daß mit Schmitz ausgerechnet ein Musikwissenschaftler zur Festschrift für den Staatsrechtler Schmitt beitrug, liegt in der zu Schmitts Bonner Zeit wurzelnden Freundschaft der beiden begründet. Dabei hat durchaus auch eine gegenseitige Rezeption stattgefunden, die sich um Fragen der (nicht nur politischen) Restauration und insbesondere um Schmitts Romantikbegriff (vgl. Carl Schmitt, Politische Romantik, Berlin 1925) dreht. Vgl. dazu Carl Schmitt, Der Schatten Gottes. Introspektionen, Tagebücher und Briefe 1921 bis 1924, hrsg. von Gerd Giesler, Ernst Hüsmert und Wolfgang H. Spindler, Berlin 2014. Vor diesem Hintergrund ist auch der Festschriftaufsatz von Schmitz zu lesen. Vgl. dazu auch Tobias Janz, Das romantische und das gegenrevolutionäre Beethovenbild. Arnold Schmitz, Carl Schmitt und die Bonner Musikwissenschaft um 1927, in: Archiv für Musikwissenschaft 79 (2022), 98-121, 108-117; Georg Pepl, Apotheose des Marsches – Die Romantikkritik des Musikwissenschaftlers Arnold Schmitz und des Staatsrechtlers Carl Schmitt, in: Dominik Schweiger/Michael Staudinger/Nikolaus Urbanek (Hrsg.), Musikwissenschaft an ihren Grenzen – Manfred Angerer zum 50. Geburtstag, Frankfurt a. M. 2004, 429-445.
- 20) Vgl. Melanie Wald-Fuhrmann, Geistliche Vokalmusik, in: Hans-Joachim Hinrichsen, a.a.O., 224-289, 276.
- 21) Etwas süffisant meint Schmitz, a.a.O., 339, daß „ein Cäcilianer [gänzliche Freiheit von Versetzungszeichen] höchstens in einem zwölftaktigen Übungsbeispiel über einen Fuxschen Cantus firmus, nicht aber in einem längeren Tonsatz zustande gebracht [hätte].“
- 22) Vgl. bereits Johann Nepomuk David, a.a.O., 257.
- 23) So aber Dominik Höink, Die Rezeption der Kirchenmusik Anton Bruckners. Genese, Tradition und Instrumentalisierung des Vergleichs mit Giovanni Pierluigi da Palestrina (= Abhandlungen zur Musikgeschichte 22), Göttingen 2011, 331, der glaubt, Bruckner habe so der „Reinheit“ der Polyphonie des 16. Jahrhunderts, i.e. Palestrinas, möglichst nahekommen wollen. Auch in der älteren Literatur findet sich stellenweise die Auffassung, Bruckner habe mit seiner Motette „Os justi“ die Nähe zu den Cäcilianern gesucht (vgl. etwa Karl Geiringer, Anton Bruckners Vorbilder, in: Franz Grasberger, a.a.O. 1964, 27-32, 28).
- 24) Vgl. Arnold Schmitz, a.a.O., 341f.
- 25) Vgl. Johann Nepomuk David, a.a.O., 257f.
- 26) Vgl. Fabian Freisberg, a.a.O., 168.
- 27) Dort steht geschrieben: „A.M.D.G.“
- 28) Papst Benedikt XVI., a.a.O., 2011.
- 29) Fabian Freisberg, a.a.O., 167. Darüber, ob das Alleluia einem „gregorianischen“ Original entommen ist oder es sich um eine Eigenschöpfung Bruckners handelt (so Maier, Der Choral in den Kirchenwerken Bruckners, in: Othmar Wessely [Hrsg.], Anton Bruckner und die Kirchenmusik (= Bruckner-Symposion 1985), Linz 1988, 119; kritisch Fabian

Freisberg, a.a.O., 167ff. m. w. N.) wird lebendig diskutiert. Dies scheint aber auch sekundär zu sein, denn jedenfalls wird hierdurch auf die „Gregorianik“ verwiesen.

30) Vgl. Johann Nepomuk David, a.a.O., 258.

31) Vgl. Jan Schumacher, Übergreifende Spannungsbögen und dynamische Wellen. Sinfonische Prinzipien in Bruckners a capella Werken, in: Chorwerke im Spotlight vom 4. Juli 2021.

32) Vgl. zur Kompositionsweise der Cäcilianer ausführlich Winfried Kirsch/Martina Janitzek, a.a.O. Bezeichnenderweise wird auch im Motuproprio über die Erneuerung der Kirchenmusik „Inter pastoralis officii“ Pius’ X. von 1903, das zu dem Orientierungspunkt des Cäcilianismus avancierte, konstatiert, „die klassische Polyphonie“ berühre „sich ganz nahe mit dem höchsten Vorbild aller Kirchenmusik, mit dem Gregorianischen Gesang“ (in dt. Übersetzung abgedruckt bei Hans Bernhard Meyer/Rudolf Pacik (Hrsg.), Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets, Regensburg 1981, 23ff., hier 27); die Orientierung an Palestrina war demnach vor allem auch eine Orientierung an der Gregorianik.

33) Vgl. Arnold Schmitz, a.a.O., 342f.

34) Vgl. auch Fabian Freisberg, a.a.O., 167; Arnold Schmitz, a.a.O., 342.

35) Vgl. Arnold Schmitz, a.a.O., 340 u. 343. Auch insoweit ist der bereits oben geschlagene Bogen zu Bruckners „Te Deum“ frappant: Auch dort wird auf sehr unterschiedliche kirchenmusikhistorische Stile und Materialien zurückgegriffen (vgl. dazu ausführlich Max Auer, a.a.O., 167ff.).

36) Vgl. ähnlich Arnold Schmitz, a.a.O., 342.

37) In diesem Sinne auch Felix Diergarten, a.a.O., 535 f., wonach die religiöse Vereinnahmung Bruckners „großartige Kunstwerke auf Mitteilungen eines biographischen Subjekts“ verkürze.

38) Vgl. auch Arnold Schmitz, a.a.O., 339: „Was in Os justi geschieht, ist ein sehr komplexer Akt der Komposition und keine Destillation.“

39) Papst Benedikt XVI., a.a.O., 2011.

40) Papst Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang vom 22. Dezember 2005, der ebendort weiterhin betont, die „Kirche war und ist vor und nach dem Konzil dieselbe eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die sich auf dem Weg durch die Zeiten befindet; sie ‚schreitet zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin‘ und verkündet den Tod des Herrn, bis er wiederkommt (vgl. Lumen gentium, 8).“

Emiel Kowohl studiert Jura und Kunstgeschichte in Düsseldorf. Er dankt Herrn Pfarrer Dr. Marius Linnenborn und seinem Bruder, Herrn Jurij Kowol, für wertvolle Hinweise.

Einhegung des Menschenparks

Grenzen und Anknüpfungspunkte einer skandalisierten Rede

Peter Sloterdijks Rede „Regeln für den Menschenpark“, zum erstenmal 1997, in variiert Form im Herbst 1999 gehalten, löste einen großen Medieneklat aus. Warum das ursprünglich an *Heidegger*-Spezialisten gerichtete Referat damals so viel Aufsehen und Empörung erregte, ist trotz detaillierter Erhellung¹ erklärungsbedürftig. Bereits das Interesse der Öffentlichkeit ist nicht selbstverständlich. Der 1999 publizierte Text, dessen Duktus eine zeitraubende Entschlüsselung des Ausgesagten notwendig macht, nervt bis heute viele Rezipienten. Bereits der Untertitel, „Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus“, zeigt, wohin die Ausführungen *Sloterdijks* führen: in die Welt der 1940er Jahre. Von dieser zeitlichen Zäsur ausgehend, blendet der Wortakrobat, dessen an *Aperçus* überreiche, mäandernde Sprache bekannt ist, chronologisch vor und zurück.

Sloterdijk deutet den Humanismus als transepocholes Projekt, die „Bestie“ Mensch zu zähmen. Dieses Unterfangen verwendete insbesondere literarische Mittel.² Angesichts des letztlich ungeklärten Verhältnisses von Domestikation und Bestialität ist der Ausdruck „Menschenpark“, der an „Jurassic Park“ oder an einen Tierpark erinnert, durchaus nicht unpassend. Die Züchterpraxis griff bereits im 19. Jahrhundert im Zuge des Vordringens des evolutiven Weltbildes von Tieren und Pflanzen auf den Menschen über.³ Die letzten Jahrzehnte brachten eine Fülle von Versuchen mit sich, Tiere und Menschen nicht zuletzt in der Zuschreibung von universalen Rechten einander anzunähern.⁴

Mitte der 1940er Jahre darf eine Erkenntnis als offenkundig gelten: die Intention der Bändigung ist so krachend wie nur denkbar gescheitert. Überall in Europa arbeiteten sich Intellektuelle an der humanistischen Tradition ab. In Frankreich machten Literaten der Linken wie *Jean-Paul Sartre* und *Maurice Merleau-Ponty* bald nach dem Krieg mit aufsehenerregenden Veröffentlichungen auf die Aktualität einer alten Problematik aufmerksam. In diesen Kontext ist auch der Brief *Heideggers*, der wegen seines kurzzeitigen NS-Engagements in Deutschland massiv in die Defensive geraten war, an seinen französischen Verehrer *Jean Beaufret* einzuordnen.

Anders als 1933 ließ sich der Freiburger Meisterdenker diesmal nicht vom Zeitgeist mitreißen. Angesichts der erst kurz zurückliegenden Endlos-Wellen an Grausamkeiten erstaunt es nicht, daß Humanismen zur Bewältigung der Gewaltorgien wie Pilze aus dem Boden sprießen – sei es der Humanismus der *Goethe-Zeit*, sei es der christliche, sei es ein von *Marx* inspirierter Humanismus.

Heidegger blieb gegenüber solchen zweckdienlichen Renaissancen skeptisch. Er zeigt in seinem eigentümlichen Ansatz die Defizite des Humanismus auf, ohne aber dessen grundlegende Absichten aufzugeben; vielmehr sollten diese mit neuen

philosophischen Mitteln fundiert werden, nachdem die alten Ziele der Menschenformung gescheitert waren. Die Ablehnung von Humanismus und Anthropozentrismus durch den Verfasser von „Sein und Zeit“ ist heute weitaus konsensfähiger als damals. Eine Posthumanistin wie *Rosi Braidotti* lehnt den alten, weißen, kolonialisierenden und patriarchalischen Mann ab, der sich gern als Inbegriff der Menschheit geriere.⁵

Vor diesem Hintergrund erscheinen *Heideggers* pastoralidyllischen Versuche, den Menschen als „Hüter des Seins“ herauszustellen, obsolet.⁶ Das Warten auf den rettenden Gott fällt ungeduldigen Menschen schwer; überdies steht dieses bekannte Diktum quer zum prometheischen Herrschaftsanspruch. Immerhin besteht *Heidegger* darauf, daß seine Kritik am Humanismus dessen eigentlich verschüttete Seite besser zur Geltung bringen, das heißt den Gedanken der Befreiung der Menschen untereinander ebenso ernst nehmen möchte, wie die Tradition es für sich in Anspruch genommen hatte. Wie es aber zum In-der-Welt-Sein kommt, bleibt bei *Heidegger* im dunkeln. Der Grund für diese Unklarheit dürfte in seinen Reserven gegen die Anthropologie liegen. *Sloterdijk* legt *Heidegger* gewagt aus, indem er die Frage nach der „Wahrheit“ des Menschen in enger Verbindung mit dem Problem erörtert, „aus welchen Produktionen die Tatsache Mensch hervorgegangen“ sei.⁷

Sloterdijk macht sich mittels des skandalisierten Begriffs der Anthropotechniken darüber Gedanken, wie genau der Weg vom tierischen In-der-Umwelt-Sein zum menschlichen In-der-Welt-Sein zu rekonstruieren ist.⁸ Insulation, Körperaussschaltung, Neotenie und Übertragung sind dabei zentrale Stichworte. Nehmen wir als Beispiel die Neotenie, deren Erforschung man im allgemeinen mit dem niederländischen Anatomen *Louis Bolk* in Verbindung bringt⁹ und die unter anderem von dem Anthropologen *Adolf Portmann* aufgegriffen worden ist: Der Zu-früh-Geborene kann nur deshalb auf Reifezeit im Uterus verzichten, weil er in vielen Fällen „Schonung“ in stabil gewachsenen menschlichen Gemeinschaften erfährt. Die Sozialität läßt also Rückwirkungen auf die Hominisation erkennen.

All die Distanzierungen von der unmittelbaren Umgebung, die fehlende Einpassung in die Umwelt – vergleichbar festgelegten Instinkten der Tierwelt –, die Sphärenschöpfungen, Verwöhnungseffekte und Reifungsverkürzungen sind Gentechniken in riesigen evolutiven Zeiträumen.¹⁰ Bei diesen Ausführungen geht es im Kern um die Sonderstellung des Menschen, um den Unterschied zur „reinen“ tierischen Natur, mithin um ein altes Thema der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert.

Faßt man Wandlungsprozesse, die in späteren zivilisatorischen Stadien in erziehungskünstlerische (*Paideia*) und übungspraktische Bemühungen aller Art übergehen¹¹, in einem weiteren Sinn als genetisch, wie *Sloterdijk* es tut, so liegt für manche Leser eine Schlußfolgerung auf der Hand: Die Gentechniken im engeren Sinn, wie sie sich in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts rasant herausgebildet haben, lassen in relativ kurzen Zeiträumen Veränderungen zu, die sich zu früher in unzähligen Generationen ereignet haben. Kann man dieses alte Programm der „Zurichtung“ (im *Heidegger-Deutsch*) nicht mit neuen Mitteln schneller und effizienter ausführen?

Der Subtext der gedruckten Fassung von *Sloterdijks* Vortrag ist derart diffizil, daß eine solche Conclusio keinesfalls als evident gelten kann. Der Autor selbst hat sich von solchen Interpretationen distanziert. Er begründete seine Ausflüge in die Tradition des Bildungswesens damit, daß er nach Wegen suche, den altbewährten Kodex auf neue ethische Herausforderungen anzuwenden.

Die Kritiker-Phalanx, aus der die Philosophen *Jürgen Habermas*, *Jürgen Mittelstraß* und *Manfred Frank* sowie der Journalist *Thomas Assheuer* hervorstechen, stieß sich an einem weiteren Fauxpas: Außer auf *Heidegger* beruft sich der Elmayer Redner auf die Philosophen *Platon* und *Nietzsche*. Letzterer galt weithin als Initiator einer Denktradition, die im Nationalsozialismus ihren Höhepunkt fand. Der *Sokrates*-Schüler *Platon*, der die Eugenik auf die abendländische *To-think*, wenn nicht *To-do*-Liste gesetzt hat, trägt seit *Poppers* Attacke den zweifelhaften Ehrentitel des Vaters der geschlossenen Gesellschaft. Kurzum, *Sloterdijks* Gewährsleute waren den Wächtern des liberalen Meinungskonsenses überaus suspekt. Begriffe wie Selektion, Züchtung, Zähmung und Übermensch, die assoziativ verwendet werden, dürften das Mißtrauen etlicher Rezipienten bis heute kaum verringert haben. Der „Faschismus“-Vorwurf ließ nicht lange auf sich warten.

Andere Einwände verweisen auf das fehlende „Rüstzeug“ des Laien auf dem Feld der Optimierungstechniken.¹² Zweifellos fehlte es dem Vortrag insofern an Tiefe. Schon vor einem Vierteljahrhundert mußte dieser Mangel auffallen. Damals hatte sich die Gentechnik bereits so ausdifferenziert, daß sich immer mehr Spezialisten äußerten, auch zur Frage ihres möglichen Mißbrauchs. Daß *Sloterdijk* dieses Gebiet besonders im Blick hat, zeigen auch Selbstinterpretationen im Anschluß an die Kontroverse. Er äußerte sich in Talk-Shows zu einzelnen Facetten, etwa zur Keimbahntherapie und zum Klonen.

Nicht zu vergessen ist, daß *Sloterdijk* nicht der einzige namhafte Gegenwartsbeobachter war, der die dramatischen Folgen der fortgeschrittenen DNS-Entschlüsselung für die humanistische Überlieferung wahrgenommen hat. Der französische Medientheoretiker *Jean Baudrillard* bemerkte einmal: „Sobald das Menschliche nicht mehr in Begriffen von Freiheit und Transzendenz definiert wird, sondern in Genbegriffen, erlischt die Definition des Menschen und folglich auch die des Humanismus.“¹³

Einwand der ignorierten Natur des Menschen

Man muß kein Kenner der immer wieder neu entfachten Debatten über Natur und Naturrecht sein, um deren Unentbehrlichkeit zu erkennen. Die Argumente werden seit Jahrhunderten hin- und hergewendet. Um nur wenige Einwände anzuführen: Der Begriff „Natur“ als Beschreibungskonzept menschlichen Handelns sei zu allgemein und letztlich nicht aussagekräftig. Je moderner das Zusammenleben wird, desto mehr rücke der Aspekt des Kulturellen und Künstlichen hervor. Dieser überlagere das Natürliche häufig bis zur Unkenntlichkeit. Sporadische „neukatholische“ Konjunkturen müssen gegenüber diesem Trend notwendig verblassen, merkt der Religionskritiker süffisant an.¹⁴ Moniert wird auch, daß

Naturrechtsvorstellungen nicht selten einen Schöpfergott voraussetzen, über den es keine Einigkeit geben könne.

Die erwähnte Vieldeutigkeit des Naturrechts zeigt sich nicht zuletzt an einer grundlegenden Dichotomie. Natur kann eine faktische Entität bezeichnen, die bereits von einigen Denkern der Antike, etwa den Sophisten, bevorzugt wird. Seit der frühen Neuzeit indes, vor allem seit *Thomas Hobbes*, bildet diese Interpretationsrichtung den Hauptstrom naturrechtlichen Denkens. *Leo Strauss* spricht in diesem Zusammenhang vom „modernen Naturrecht“.¹⁵

Daneben verläuft eine andere Richtung, besonders im Kontext katholischen Denkens, die im Laufe der Neuzeit aber in eine intellektuelle Nische abgedrängt worden ist: die klassisch-normative Deutung von Natur, die bei *Thomas von Aquin* ihren Höhepunkt erreichte und im 20. Jahrhundert¹⁶, aber auch noch im frühen 21. Jahrhundert Verteidiger findet.¹⁷

Die Schwierigkeit, Konzepte von Natur, angewendet auf den Menschen¹⁸, trotz problematischer Seiten zu substituieren, war wohl einer der Gründe, warum in einer ersten großen internationalen Kontroverse über Stammzellenforschung und Präimplantationsdiagnostik (PID) um das Jahr 2000 der Rekurs auf solche Entwürfe als unabweisbar erachtet wurde. Weltweit beachtete Autoren wie *Francis Fukuyama* und *Habermas* bezogen sich auf die menschliche Natur.¹⁹ Ohne eine aussagekräftige Definition des Naturbegriffs ist eine Operationalisierung dieses Grundgedankens jedoch kaum sinnvoll. Beide bezeichnete man mit Recht als „Biokonservative“. Sie machen sich für eine Auslegung von menschlicher Natur stark, wie sie sich über viele Generationen hinweg herausgebildet hat.

In die Umgebung dieser Debatten sind auch *Sloterdijks* Einlassungen einzuordnen, deren deskriptive Erträge hinter *Fukuyama* und *Habermas* zurückbleiben. Auch der Hinweis, *Sloterdijk* habe keine umfangreiche Monographie vorgelegt, trifft die Sache nicht ganz, beschäftigen sich doch diverse Beiträge im Umfeld der Elmauer Rede, vor allem in der Textsammlung „Nicht gerettet“, mit dem umfangreichen Gebiet der Bio- und Anthropotechniken. Auf der Rückseite dieses Bandes wird auf entgrenzende technische Experimente verwiesen, deren Exzesse eines neuen Ausgleiches bedürfen.²⁰ *Sloterdijk* näherte sich den bioethischen Diskursen auf dem Umweg über *Heidegger*, der als Alteuropäer starke Reserven gegenüber „Biophysik“ und Kybernetik hegte. Dessenungeachtet war er sich über die menschenumbildende Mächtigkeit dieser Disziplinen im klaren.

Habermas weiß (wie *Fukuyama*), daß der Begriff der Natur in der Gegenwart nicht zuletzt deshalb problematisch geworden ist, weil vor allem (bio-)technische Eingriffe das Gewachsene verfügbar machen. Natürliches ist praktisch nicht mehr vorhanden, sondern zumeist künstlich (um-)gestaltet. Gewachsenes und Gemachtes durchdringen sich weitgehend wechselseitig.²¹ *Habermas* erkennt eine nicht unwichtige Tendenz der Gegenwart, nämlich die, die menschliche Natur zu moralisieren; sie soll dadurch der vollkommenen technischen Manipulation entzogen werden. Dieser Trend trifft nicht nur im Hinblick auf die äußere, sondern ebenso auf die innere Natur des Menschen zu.

Moralische Einwände

Habermas lehnt genetische Optimierung ohne medizinische Indizierung ab, weil er befürchtet, daß auf diese Weise die liberalen Prinzipien der Autonomie und der Gleichheit verletzt werden. Es käme zu einer Transformation der Gattung, von der besonders jene betroffen wären, die die Folgen der Entscheidung anderer zu tragen haben. „Liberale Eugeniker“ können demgegenüber anführen, daß das „Designen“ bisher Evolution und Zufall übernommen haben. Das zukünftige Leben sei ja auch auf diese Weise determiniert worden, etwa durch den Akt der natürlichen Verschmelzung von Ei und Samenzelle. Dieser urwüchsige Vorgang sei auch kein Königsweg zum persönlichen Glück gewesen. Zielgerichtete Eingriffe seien demgegenüber vorzuziehen, so die Technizisten. Allerdings gebe es im Fall gentechnischer Interventionen Verantwortliche, die zur Rechenschaft gezogen werden könnten. *Habermas* hält das traditionelle Argument der Selbstbestimmung hoch. Dieses hat für ihn den Vorrang vor einer etwaigen Perfektionierung. Unverfügbarkeit am Anfang des Lebens und autonome Lebensgestaltung gehören demnach zusammen. Besonders bei Keimbahnmanipulationen werden grundsätzliche, später nicht mehr revidierbare Weichen gestellt.

Ohne Rekurs auf die Natur kommt auch der US-Politologe *Francis Fukuyama* nicht aus. Er setzt mit seinen Erörterungen unter den Bedingungen der realen Gentechnik fort, was *Gille Deleuze* in einer Linie von *Nietzsche* bis *Michel Foucault* nachzeichnet, nämlich vom „Tod des Menschen“²² im Subtext von *Nietzsches* Ausführungen über den „Tod Gottes“ bis zum Verschwinden des Menschen wie „am Meeresufer ein Gesicht im Sand“²³, sofern sich die epistemischen Bedingungen der humanwissenschaftlichen Archäologie einmal ändern. *Foucault* hat den Subjekt-Status des Menschen als verhältnismäßig junge Erfindung des späten 18. Jahrhunderts herausgearbeitet. Vor diesem Hintergrund ist *Fukuyamas* Titel „Das Ende des Menschen“ mehr als nur ein reißerischer Hinweis auf *Brisantes*. Der ehemalige Mitarbeiter des US-State Department sieht die genaue Klärung, was unter Natur zu verstehen sei, als wichtig an; nur auf dieser Basis sei eine stimmige Fundierung der Menschenrechte möglich.²⁴

Bei der Behandlung des Themas Natur geht es nicht um irgendein abstraktes Wesen des Menschen, sondern um dessen Stellung in der Welt, die durch die Fähigkeiten immer perfekterer Maschinen bereits jetzt stark angefochten ist, eine Tendenz, die in Zukunft zunehmen dürfte. Das erkenntnisleitende Interesse der verschiedenen Vertreter der philosophischen Anthropologie der 1920er und 1930er Jahre ähnelt dem heutigen: es geht um die Analyse der Sonderstellung der menschlichen Spezies. Nur ist die gegenwärtige Lage wesentlich existentieller als damals. Der von *Max Scheler* hervorgehobene „Geist“ konnte sich leicht über die verschiedenen Entitäten erheben, die es außer dem Menschen gab. Heute wiederum hat es ein Transhumanist wie *Yuval Noah Harari* leicht, das Ende der humanen Daseinsparty zu verkündigen. Ihm will nicht einleuchten, warum einer einzigen Art von Lebewesen Privilegien wie Menschenrechte eingeräumt werden sollen; diese müßten besser heute als morgen in Rechte für Maschinen (zumindest für die „intelligentesten“ von ihnen) umbenannt oder umgewandelt werden.²⁵ Die

Menschenwürde unterliegt angesichts des Vordringens immer intelligenterer Techniken einer groß angelegten Umwertung.²⁶

Fukuyama hat die Dringlichkeit einer neuen Sicht auf die menschliche Natur angesichts dieser Umbrüche schon vor über zwei Jahrzehnten gesehen. Als charakteristisch für den Menschen gilt ihm die Sprache, die in ihrer Komplexität – und jenseits von Lautartikulation – im Tierreich kein Pendant finde.²⁷ Damit untrennbar verbunden ist in der Regel das zielgerichtete („vernunftgemäße“) Handeln. Auch Individuen, denen es nicht eignet, können deswegen nicht alle Rechte aberkannt werden.²⁸ Das Potential ist beim Menschen angeboren, so sehr manche Details, zum Beispiel eine etwaige universale Grammatik, noch umstritten sind. Selbst Schimpansen können jenseits einiger Worte die menschliche Sprache nicht beherrschen. Komplexere Organisationen (wie ein Staat) überfordern sie deshalb. *Fukuyama* geht aber nicht so weit wie andere Befürworter der menschlichen Sonderstellung, die das Transzendenzbewußtsein als ein anderes Spezifikum alles Humanen herausstreichen.²⁹

Die Zuschreibung von Menschenwürde und Menschenrechten, die nach verbreiteter Meinung im Westen allen Menschen zukommen, ist nach *Fukuyama* gerechtfertigt. Die komplexe Natur des Menschen, die Voraussetzung für solche Erhöhung ist, bedürfe daher der Verteidigung.³⁰ Diese Apologie wird angesichts der trans- wie posthumanistischen Herausforderung von anderen scharfsinniger betrieben als von *Fukuyama*.³¹ Ohne auf *Fukuyamas* Argument im Detail eingehen zu können: Er hält an einem stabilen Wesenskern des Menschen fest und beruft sich in einem allgemeinen Sinn auf das Naturrecht.³² Dabei wird einkalkuliert, daß nichtsdestoweniger eine posthumane Welt entstehen könnte – nicht zuletzt wegen der vielen Verlockungen, die damit verbunden sind. Unsere Nachfahren könnten schöner und gesünder existieren, infolge spezifischer Eingriffe auch länger leben. Die zu erwartenden Nachteile – größere biologische Ungleichheiten – werden ebenfalls in sozialer und politischer Hinsicht gravierend zu Buche schlagen.

Weitere Desiderate der skandalisierten Äußerungen liegen auf der Hand. *Sloterdijk* umkreist die Problematik biopolitischer Technologien einerseits ziemlich allgemein, andererseits benennt er die Gentechnik öfters ausdrücklich. Deshalb wäre es sinnvoll gewesen, wenn der Autor in anderen Texten zum Thema den Forschungsstand wenigstens summarisch erwähnt hätte. So wurden Techniken der sogenannten Genschere, die in den 2010er Jahren fulminante Fortschritte machten und als CRISPR/Cas9-Methode weltbekannt wurden,³³ bereits in den 1970er Jahren in Vorläufern entwickelt und bis in die 1990er Jahre verbessert. Das Enzym Zinkfinger-nuklease, das an die DNS bindet, machte von sich reden, ebenso die Genschere TALEN. Diese Wegbereiter von CRISPR/Cas9 sind allerdings schwer an die Ziel-DNS anzupassen. Durchbrüche, die vor allem Teams der 2020 mit dem Nobelpreis für Chemie ausgezeichneten Wissenschaftlerinnen *Jennifer Doudna* und *Emmanuelle Charpentier* erzielten, waren ein Meilenstein in puncto Interventionsmöglichkeiten. Pflanzliche, tierische und menschliche Zellen sind davon betroffen.

Einhegungen im Rahmen der kirchlichen Verkündigung

Sloterdijk zählt zu den wirkmächtigsten Religionskritikern der Gegenwart. In der Abhandlung „Du mußt dein Leben ändern“ hat er Religion auf die Stufe von Mythen und Sagen gestellt. Gleichwohl sind (zumindest partielle) Anknüpfungen an die katholische Soziallehre bezüglich der Einhegung der Menschennatur zu prüfen.³⁴

In Rundschreiben von Papst *Leo XIII.* und seiner Nachfolger im frühen 20. Jahrhundert steht die Notwendigkeit der Begrenzung der menschlichen Natur im Vordergrund. Dieser Limitierung entspricht die postulierte Zügelung der Freiheiten im politischen Bereich, die ein entfesselter Liberalismus und die Ausbreitung des relativistischen Demokratiedenkens aus Sicht der Nachfolger Petri gerade im 19. Jahrhundert geboten erscheinen läßt. Daß die menschliche Natur (einschließlich der Triebe) der Kontrolle und Eindämmung bedarf, hängt nicht zuletzt mit dem Makel der Erbsünde zusammen. Begierden – so sagt etwa die Enzyklika „*Humanum genus*“ – sind durch die Vernunft in Zaum zu halten. In diesem Schreiben Papst *Leos XIII.* wird der Gegensatz der Kirche zur Freimaurerei herausgestellt. Diese strebte seit der Epoche der Aufklärung danach, die menschliche Natur aus tradierten metaphysischen Kontexten zu lösen und zu säkularisieren.

Eine Bezugnahme auf die menschliche Natur und ihre ambivalente Bewertung in der lehramtlichen Überlieferung ist häufig allgemeiner Art. Vertieft man sich genauer in lehramtliche Überlieferungen, finden sich durchaus konkretere Hinweise. So schrieb Papst *Pius XI.* in „*Casti connubii*“ (1930): „In schwerer Täuschung sind ... jene befangen, die die Menschen unter Vernachlässigung der übernatürlichen Mittel durch die Anwendung und Auswertung der Naturwissenschaften (der Biologie, der Vererbungslehre und anderer ähnlicher) zur Zügelung der sinnlichen Triebe bringen zu können glauben. Damit soll nicht gesagt sein, daß die sittlich einwandfreien natürlichen Mittel gering zu achten seien. Denn einer ist der Urheber der Natur und der Gnade, Gott, der die Güter beider Ordnungen zum Gebrauch und Nutzen der Menschen bestimmte hat. Darum kann und soll den Gläubigen auch durch die natürlichen Mittel geholfen werden“.³⁵ Die Domestizierung der sinnlichen Triebe kann und soll, so die Empfehlung, mittels Rekurses auf übernatürliche Mittel erfolgen, die den Gläubigen als geeignetes Antidot nahegelegt werden.

Man kann diese Argumente auch im Hinblick auf das Verhältnis von Christentum und moderner Anthropologie lesen. *Hans Blumenberg* hat in seinen magistralen Untersuchungen über die Genese des neuzeitlichen Weltbildes die Überwindung der Gnosis und – damit einhergehend – die allgemeine Durchsetzung des Gedankens der Selbstbehauptung hervorgekehrt.³⁶ Gegen diesen neuzeitlichen Trend zur Autonomie sieht der *Robert Spaemann* eine Art immerwährendes katholisches Gegengift, nämlich die „reale und gewaltsame Negation der Selbstbehauptung des Endlichen gegenüber Gott“.³⁷ Dieser Kontrapunkt zeigt sich pointiert im christlichen Kult, besonders in der liturgischen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi.

Solche Widersprüche bleiben auch jenseits der liturgischen Sphäre nicht ohne Folgen. Man beachte nur als Parallele die Einwände der Päpste, vor allem im

19. Jahrhundert, gegen den Freiheitsbegriff des Liberalismus. Zentrale Gedanken des *Thomas von Aquin* werden als Teil einer *Philosophia perennis* gegen Grundgedanken der neuzeitlichen Anthropologie herangezogen. Der gegen Gott und seine Gebote aufmüpfige Mensch wird in neuzeitkritischen Veröffentlichungen des Heiligen Stuhles gern als „Macher der eigenen Geschichte“ und Schöpfer einer Freiheitsvorstellung beschrieben, die man üblicherweise unter dem Stichwort „Freiheit von“ diskutiert.³⁸

Diese Sicht des neuzeitlichen Menschen, idealtypisiert und emanzipationsbefürwortend überhöht, ist nur ein kleiner Ausschnitt aus den von *Sloterdijk* herausgegriffenen Theoremen der historischen Anthropologie. Demnach ist die Genese des (neuzeitlichen) Menschen nicht nur auf der Basis des bekannten Diktums des italienischen Philosophen *Giambattista Vico* zu deuten – „*Verum quia factum*“ („wahr ist es, weil der Mensch es gemacht hat“) –, sondern jede seiner Entwicklungsphasen ist „von Grund auf Produkt und kann daher in den engen Grenzen bisherigen Wissens nur verstanden werden, wenn man seinen Produktionsverfahren analytisch nachgeht“.³⁹ Deutlicher könnten die Unterschiede zwischen dem anthropotechnisch erzeugten und dem durch Schöpfungsakt kreierten Menschen kaum herausgestellt werden.

Anmerkungen

- 1) Vgl. die fast erschöpfende Monographie von Heinz-Ulrich Nennen, *Philosophie in Echtzeit: die Sloterdijk-Debatte. Chronik einer Inszenierung. Über Metaphernfolgenabschätzung, die Kunst des Zuschauers und die Pathologie der Diskurse*, Würzburg 2003.
- 2) Aus der Fülle von Versuchen der Zusammenfassung und der Einordnung der Elmauer Rede vgl. Hans-Jürgen Heinrichs, Peter Sloterdijk. *Die Kunst des Philosophierens*, München 2011. Zur Rede selbst vgl. Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, wieder abgedruckt in: ders., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt/Main 2001, 302-337.
- 3) Kevin Liggieri, „Anthropotechnik“. Zur Geschichte eines umstrittenen Begriffs, Konstanz 2020, 47-62.
- 4) Stellvertretend dafür etwa Sue Donaldson/Willi Kymlicka, *Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte*, Berlin 2013.
- 5) Rosi Braidotti, *Posthumanismus: Leben jenseits des Menschen*, Frankfurt/Main 2015, deren posthumanes Subjekt nicht in sich ruht, sondern (bewußt relativierend) mit allen möglichen Tieren und Dingen vernetzt ist. Ein Transhumanist wie Harari negiert den normativen Gehalt des Humanismus vollständig, wenn er auch Nationalsozialismus und Kommunismus darunter subsumiert.
- 6) Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, a.a.O., 321.
- 7) Peter Sloterdijk, *Domestikation des Seins. Die Verdeutlichung der Lichtung*, in: ders.: *Nicht gerettet*, 142-234, hier 153.
- 8) Wichtige Anregungen verdanke ich Jörg Seidel, *Wo befindet sich der Menschenpark?*, Sezession 122/2024, 9-13, hier 12, der diese vier zentralen Begriffe im Anschluß an Sloterdijk ausführlicher erläutert.

- 9) Zur Retardations- und Fetalisationstheorie vgl. Louis Bolk, *Das Problem der Menschwerdung*, Jena 1926. Auch andere Autoren im 20. Jahrhundert, z. B. Paul Alsberg, Dieter Claesens, Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen, haben sich mit der Sonderstellung des Menschen intensiv auseinandergesetzt. Entsprechende Fragestellungen werden auch im frühen 21. Jahrhundert behandelt; vgl. etwa Winfried Rorarius, *Was macht uns einzigartig?* Zur Sonderstellung des Menschen, Darmstadt 2006.
- 10) Seidel, a.a.O., 13.
- 11) Dargelegt bei Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt/Main 2009.
- 12) So Robert Spaemann, *Wozu der Aufwand?* Sloterdijk fehlt das Rüstzeug, in: ders.: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, 06-410.
- 13) Jean Baudrillard, *Überleben und Unsterblichkeit*, in: Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.), *Anthropologie nach dem Tode des Menschen*, Frankfurt/Main 1994, 335-354, hier 348.
- 14) Peter Sloterdijk, *Tatzeit des Ungeheuren. Zur philosophischen Rechtfertigung des Künstlichen*, in: ders., *Nicht gerettet*, a.a.O., 367-387, hier 385.
- 15) Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, 2. Auflage, Frankfurt/Main 1989.
- 16) Um einen herausragenden Entwurf anzuführen: Johannes Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, 5., erweiterte Neuaufgabe, Innsbruck u. a. 1966.
- 17) Ebenfalls durch diverse einschlägige Arbeiten ausgewiesen: Wolfgang Waldstein, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*, Augsburg 2010. Große Aufmerksamkeit rief die Ansprache von Papst Benedikt XVI. im Bundestag 2011 hervor, der auf die Grundlagen des Rechts aufmerksam machte.
- 18) Aus der neuesten Forschung vgl. Daniel Martin Feige, *Die Natur des Menschen. Eine dialektische Anthropologie*, Berlin 2022.
- 19) Jürgen Habermas, *Die Zukunft der Menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, 4. Auflage, Berlin 2013; Francis Fukuyama, *Das Ende des Menschen*, Stuttgart 2002.
- 20) Peter Sloterdijk, *Nicht gerettet*.
- 21) Vgl. besonders die Erörterungen bei Habermas, a.a.O., 80-93.
- 22) Gille Deleuze, *Foucault*, Frankfurt/Main 1992, 185.
- 23) Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, 12. Auflage, Frankfurt/Main 1994, 462.
- 24) Fukuyama, a.a.O., 84-207, hier 184.
- 25) Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, 16. Auflage, München 2023.
- 26) Dazu die Beiträge bei Beatrix Vogel (Hg.), *Umwertung der Menschenwürde – Kontroversen mit und nach Nietzsche*, Freiburg i. Br. 2014; vgl. auch Peter Sloterdijk, *Kränkung durch Maschinen*, in: ders.: *Nicht gerettet*, a.a.O., 338-366.
- 27) Fukuyama, a.a.O., 198.
- 28) Zur Argumentation Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1996.

- 29) So Ernst Nolte, *Historische Existenz. Zwischen Anfang und Ende der Geschichte?*, München, Zürich 1998, bes. 86-95; Rorarius, a.a.O., 285-292 (Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod).
- 30) Fukuyama, a.a.O., 244.
- 31) Exemplarisch Thomas Fuchs, *Verteidigung des Menschen*, Berlin 2020, der die spezifische Leib-Seele-Verfassung des Menschen in den Vordergrund rückt; mehr journalistisch ausgerichtet Jan Ross, *Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird*, 3. Auflage, Berlin 2012.
- 32) Fukuyama, a.a.O., 299.
- 33) Dazu (einschließlich der wissenschaftsgeschichtlichen Hintergründe) Walter Isaacson, *Der Codebreaker. Wie die Erfindung der Genshere die Zukunft der Menschheit für immer verändert*, Salzburg, München 2022.
- 34) Wichtige Anregungen in diesem Kapitel verdanke ich dem exzellenten Aufsatz von Caroline Sommerfeld, *Zur Einhegungslehre der Kirche*, *Sezession* 122/2024, 52-55
- 35) Die hier verwendete dt. Übersetzung zit. nach Arthur Utz/Birgitta Gräfin von Galen (Hrsg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung*, Bd. VII, Aachen 1976, 45-181, hier 101. Die Numerierung ist der engl. Fassung angeglichen.
- 36) Vgl. Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/Main 1974.
- 37) Robert Spaemann, *Konservativismus. Über die Einheit von Mythos, Kult und Ethos* (1991), wieder abgedruckt in: Albert Pethö (Hg.): *Konservativismus* (Schriftenreihe der „Weißen Rose“, Bd. 4), Wien 2024, 4-16, hier 12.
- 38) Instruktive Deutungen bei Sommerfeld, a.a.O., 54.
- 39) Peter Sloterdijk, *Das Menschentreibhaus: Stichworte zur historischen und prophetischen Anthropologie*, Weimar 2001, 12f.

Prof. Dr. Felix Dirsch lehrt Philosophie mit Schwerpunkt Politische Theorie in Armenien und Deutschland.

Jonathan M. von Hoegen

Zur Sakralität des Römischen Kaisertums

Da reitet der König! Vor ihm der Erzmarschall mit dem gezogenen Schwert des Reiches, der Erztruchseß mit dem Reichsapfel, der Erzkämmerer mit dem Zepter und der Erzschatzmeister mit der reich geschmückten Krone. An der Frankfurter Bartholomäuskirche wird die Reiterprozession von den drei Erzbischöfen von Mainz, Köln und Trier empfangen, die dem Herrscher Weihwasser reichen. Zum Einzug in die Kirche klingt „gregorianischer“ Wechselgesang. Nach der Feier des Hochamtes fragt der Mainzer Erzbischof den König, ob er bereit sei, als gläubiger Christ den Schirm über die Kirche, die Wahrung der Gerechtigkeit, die Mehrung des Reiches, den Schutz der Witwen und Waisen und die Ehrerbietung des Papstes zu geloben. All dies beantwortet er mit „volo – ich will“. Daraufhin akklamieren die Anwesenden mit einem dreifach donnernden „fiat, fiat, fiat – so geschehe es!“ Dieser Initiationsakt mutet weltlich an. Die voraufgegangene Feier der Eucharistie ordnet ihn aber in die Liturgie ein. Die eigentlich sakrale Initiation erfolgt anschließend durch die Salbung an Scheitel, Brust, Nacken, zwischen den Schultern, auf dem rechten Arm, am Gelenk des rechten Armes und an der Innenfläche der rechten Hand des Königs, die der Bischof mit den performativen Worten „Ich salbe dich zum König im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ unterstreicht. Danach wird der König mit dem Krönungsornat eingekleidet. Mit Alba, Dalmatik und Stola trägt er liturgische Gewänder, wie sonst nur der Diakon oder Priester in der Heiligen Messe.

Während des Gebetes der drei Erzbischöfe reicht man dem König das Schwert *Karls des Großen*, das dann vom sächsischen Herzog in die Scheide gesteckt und mit dem der Herrscher dann umgegürtet wird. Er legt die Handschuhe und den Ring an, nimmt das Zepter in die rechte, den Reichsapfel in die linke Hand. Nachdem ihm der Mantel umgehängt worden ist, setzen die drei Bischöfe dem knienden König gemeinsam die Reichskrone auf das Haupt. Es folgt ein weiterer Eid des so gekrönten Königs, und die heiligen Handlungen der Messe, als deren Teil Salbung und Krönung erscheinen, werden nahtlos fortgesetzt. Zuletzt setzt sich der neue Herrscher auf *Karls* Thron, es erklingt das *Te Deum*, Kanonenfeuer setzt ein, die Glocken läuten.

Die Beschreibung der Krönung des römischen Königs nach dem Ende des Mittelalters – hier im wesentlichen anhand des Beispiels von *Karl V.*¹ – ist so eindrücklich wie eindeutig: Im Rahmen einer Heiligen Messe wird der Herrscher in sein Amt investiert. Die Integration in die Meßliturgie hebt die Sakralität dieser Initiation hervor und muß dem Betrachter oder Leser als ein den Sakramenten verwandter Akt erscheinen, der ähnlich einer Weihe von Priestern am erwählten König vollzogen wird. Auch wenn diese Krönung naturgemäß kein Sakrament darstellt, so handelt es sich doch um ein Sakramentale, ein heiliges Zeichen (*Signum sacramentale*); die liturgischen Gewänder sprechen eine klare Sprache. Salbung und

Krönung sind also keineswegs nur ein weltliches Investitionsritual, sondern auch und vor allem ein geistliches, das durch Liturgie und Weihehandlung seinen Höhepunkt findet.²

Neben den Gewändern muß auch die Reichskrone hervorgehoben werden. Sie erfüllte schon im Spätmittelalter die Rolle einer Reliquie. Die Vorstellung von Christus als dem König der Könige findet in der Krone und im König beziehungsweise Kaiser ihren Ausdruck; so steht auf der Christusplatte der Krone „*Per me reges regnant* – durch mich sind die Könige Könige“. Daß Christus König und Priester zugleich ist (vgl. etwa Hebr 1,3), repräsentiert der König oder Kaiser auf Erden und ist somit selbst König und Priester; deswegen auch die liturgischen Gewänder. Der Herrscher leitet sein Amt vom Königtum Christi ab und vertritt diesen auf Erden.

Dem aufmerksamen Leser dürfte nicht entgangen sein, daß bis jetzt zumeist von „König“ und „Königskrönung“ die Rede war, was als Etikettenschwindel erscheinen muß, geht es doch um die römischen Kaiser und nicht um die römischen Könige. Tatsächlich handelt es sich bei der beschriebenen Krönung auch um die Krönung des erwählten römischen Kaisers.³ Denn der letzte Kaiser, der vom Papst gekrönt worden ist, war *Karl V.*; das war 1530 in Bologna. *Karl* hatte das geschilderte Prozedere bereits absolviert, indem er zehn Jahre zuvor im Aachener Kaiserdom vom Kölner Erzbischof *Hermann von Wied* zum König gekrönt und gesalbt worden war. Er nannte sich wie sein Großvater, *Maximilian I.*, „erwählter Kaiser des Heiligen Römischen Reiches“. Dies schien dem frommen Mann jedoch nicht zu reichen. Sicherlich festigte *Karl* mit dem Krönungsakt durch den Heiligen Vater seinen universalherrschaftlichen Anspruch in der westlichen Christenheit. Dieser unterlag jedoch nicht rein weltlichen Machtstreben, sondern schien durch Erbschaft und Wahl eine gottgewollte Universalmonarchie geradezu natürlich zu zementieren. Ein allzu materialistischer Blick auf die Vergangenheit wird den wahren Umständen nicht gerecht. *Karls* Großkanzler *Mercurino di Gattinara* drückte dies nach der Kaiserwahl von 1519 an den Habsburger gerichtet so aus: „Sire! Da Gott, der Schöpfer, Euch die Gnade erwiesen hat, Eure Würde über alle christlichen Könige und Fürsten zu erhöhen, indem Er Euch zum größten Kaiser und König seit der Teilung des Reiches *Karls* des Großen, Eures Vorgängers, machte und Euch auf den Weg der rechtmäßigen Weltherrschaft verwies, um den ganzen Erdkreis unter einem Hirten zu vereinigen, ist es recht und billig, daß Eure Kaiserliche Majestät sich vor der Sünde des Undanks hüte und den Schöpfer, den wahren Geber aller Güter, erkenne.“⁴

Von menschlicher Machtgier kann hier keine Rede sein, vielmehr drücken die Worte eine Mahnung zur Demut aus. *Alfred Kohler* bemerkt einmal beinahe resigniert, daß *Karl V.* und sein Umfeld die Möglichkeit nicht genutzt hätten, den universalen Anspruch auf Neue und Alte Welt auszudehnen und die Idee der Universalmonarchie vollständig propagandistisch auszuschlachten. Dies wäre eindrucksvoller gewesen „als die alleinige Bezugnahme auf das Imperium Romanum antiker und mittelalterlicher Prägung“.⁵ Freilich offenbaren diese Ausführungen eine bemerkenswerte Unfähigkeit des Historikers, die Vergangenheit jenseits der modernen und säkularen Kategorien zu betrachten. Daß die Vorstellung einer Einheit

von Kirche und Welt, die bereits im frühen 16. Jahrhundert in die Defensive geraten war, abseits von klerikalen Denkern auch das Denken und Fühlen weltlicher Herrscher prägte und beseelte, scheint heutzutage nicht mehr in den Sinn zu kommen.

Dies gilt ebenso sehr für das belächelte Heilige Römische Reich. Es handelte sich eben nicht um eine Bezugnahme auf das mittelalterliche Römische Reich, sondern um die Umsetzung einer etablierten Vorstellung. Hier kann nun zur eigentlichen sakralen und metaphysischen Bedeutung des Römischen Reiches übergeleitet werden, die auch unabhängig von Krönungsritus und Königsherrschaft vorhanden ist. Entgegen der modernen Vorstellung eines „mittelalterlichen Deutschen Reiches“ existierte ein solches in den Augen der Zeitgenossen gar nicht. Vielmehr orientierten sich diese an der *Translatio imperii*, die sich wiederum auf das Buch Daniel (2, 7 und 8) bezieht. In diesem ist die Vier-Reiche-Lehre niedergelegt, nach der – gemäß der Interpretation des hl. *Hieronymus* – vier Reiche aufeinanderfolgen, bis zuletzt das tausendjährige Gottesreich auf Erden diese Ordnung aufhebt (vgl. Offb 20). Blickt man nun auf diese Viererreihe (Babylon, Persien, Griechenland, Rom),⁶ dann scheint zunächst nahezuliegen, daß wir beim vierten und letzten Weltreich angelangt sind, obgleich weder die Apokalypse (nach *Johannes*) noch ein Gottesreich auf Erden in Erscheinung getreten sind.

Dies läßt zwei Schlußfolgerungen zu:

1. Wie das Babylonische und das Alexanderreich besitzt das Römische Reich heilsgeschichtliche Relevanz; das heißt, daß es existieren *muß*,⁷ bis das Reich Gottes auf Erden wirklich wird. Gerade diese Erkenntnis war den Abendländern des Mittelalters schreckliche Realität, so daß mit dem Untergang des weströmischen Reiches und der angenommenen Vakanz des oströmischen Reiches eine Übertragung (*translatio*) erfolgen mußte, um dem göttlichen Heilsplan der Geschichte zu entsprechen und das Weltende aufzuschieben. In diesen Kontext ist schließlich die Kaiserkrönung *Karls des Großen* an Weihnachten 800 zu stellen, da das Weltreich wieder auf den Westen übertragen wurde. Daß das alte Imperium mit seinen Institutionen hierbei nicht neu erstand, ist unerheblich, bemerkt doch auch der berühmte Weltchronist *Otto von Freising*, daß „auch hier nach dem Übergang der Herrschaft auf die Griechen und dann auf die Franken nur eine Spur des alten Ansehens und Ruhms der Stadt Rom übrig [bleibt]“.⁸ Dennoch blieb das Weltreich *heilsgeschichtlich* bestehen. Diese heilsgeschichtliche Relevanz rechtfertigt die Titulierung und Charakterisierung des Reiches als heilig und untermauert seine Sakralität.

2. Es besteht die – freilich auf den ersten Blick haarsträubende – Konsequenz, daß das *Imperium Romanum* beziehungsweise *Sacrum Imperium Romanum* noch immer bestehen muß. Trotz des gegenwärtigen Niedergangs und Verfalls der westlichen Welt steht die Apokalypse noch aus. Folglich muß, in welcher Form auch immer, ebenjenes Reich weiterhin bestehen.

Diese unwahrscheinlich klingende und doch logisch notwendige These ist auch von dem katholischen Philosophen *Edward Feser* überzeugend dargelegt worden, der vor allem aufgrund der aristotelisch-thomistischen politischen Philosophie

argumentiert. Nach dieser sei der Staat eine naturrechtliche Institution, der den Menschen mit notwendigen Gütern versorgt, die er selbst nicht leisten kann; dazu tritt ursprünglich auch die Erfüllung desselben für die Erlösung des Menschen, so daß der Staat etwa auch die Kirche verteidigt. Wie *Feser* hervorhebt, müssen Staaten existieren, jedoch keine bestimmten Staaten wie zum Beispiel Deutschland oder die Vereinigten Staaten. Allerdings muß es oberhalb von Staaten Institutionen geben, die Konflikte gerecht beilegen können. Da es aber auch zwischen diesen Institutionen Konflikte geben kann, muß es ein einziges und höchstes Regulationsorgan geben, das über alle anderen Recht sprechen kann; durch seine Alleinstellung könnte es schließlich unparteiisch und völlig gerecht entscheiden. Hierbei beruft sich *Feser* auf *Dantes* Werk „De Monarchia“. Diese höchste Autorität muß folglich eine naturrechtliche Institution sein, wie es auch beim Staat der Fall ist.

Hier deutet sich ein weiterer Aspekt an, der ins Auge fällt, wenn man den Kaiser als höchste weltliche Autorität betrachtet. Neben ihm und das weltliche Reich treten der Papst und die Kirche als höchste Vertretung der geistlichen Autorität auf Erden. Grundlage dessen war neben der naturrechtlichen Definition die bereits im Mittelalter ausformulierte Zwei-Schwerter-Lehre, die sowohl naturrechtlich durch Papst *Gelasius I.* und später mit der Heiligen Schrift (Lk 22,38) begründet worden ist. Dabei stehen weltliche und geistliche Gewalt zunächst gleichberechtigt, aber getrennt voneinander, wobei es später von beiden Seiten zu Versuchen der Überordnung kam. Diese Unterscheidung darf nicht als Säkularisierung verstanden werden, da Reich und Kirche nach *Feser* wie Körper und Seele zusammengehören. Beide kooperieren, haben jedoch ihre jeweils eigenen Aufgaben, die aber doch zuletzt auf das höchste Gut, die Gemeinschaft mit Gott und die Rettung der Seele, ausgerichtet sind.

Das Römische Reich stellt aus Sicht der mittelalterlichen Theologen und Philosophen ebenjene weltliche Institution dar, wobei einerseits die oben genannten heilsgeschichtlichen Gründe, andererseits das bekannte Beispiel eines Weltreichs mit gleichem Bürgerrecht, gleicher Rechtsprechung und Sprache, das viele Völker und Autoritäten unter der höchsten Autorität des Kaisers vereint, ausschlaggebend waren. Wie *Feser* festhält, muß – so die theologische Schlußfolgerung – das Reich, das im Zentrum der Christenheit besteht, während es zur Wiederkunft Christi kommt, eine wie auch immer geartete Form des Römischen Reiches sein.

Doch was ist nun mit dem Römischen Reich? Wo verbirgt es sich heute? Und vor allem: was ist mit seiner inhärenten Sakralität? Bekanntlich legte der letzte römische Kaiser, *Franz II.*, die Krone des Reiches im Jahr 1806 nieder. Nach *Friedrich Heer* und *Edward Feser* fehlte jedoch dem Habsburger die rechtliche Grundlage für die Auflösung des Reiches. Als naturrechtliche Institution höchsten Ranges scheint dies ohnehin eine anmaßende Handlung gewesen zu sein. Auch heilsgeschichtlich bestehen zu viele Hindernisse, da offensichtlich kein Gottesreich auf Erden besteht. *Fesers* Lösung dieses Problems lautet, daß das Reich zwar inaktiv, aber nicht aufgelöst ist. Zudem sei hervorgehoben, daß eine naturrechtliche Institution durch den Menschen pervertiert und verfälscht werden kann. Zur Zeit Christi wurde das Römische Reich vom Volk Gottes als unterdrückende Tyrannei angesehen; drei Jahrhunderte der Christenverfolgung und des heidnischen Kultes

folgten. Aber wenn Christus selbst die Anerkennung dieser verfälschten naturrechtlichen Institution einfordert (Mt 22,15-22), dann kann es nicht verwunderlich sein, wenn eine weit mehr verfälschte und unvollkommenere Form dieser Institution auch heute besteht. Diese ist weniger explizit und zentral sichtbar, drückt sich aber in imperialen Zügen der westlichen Welt aus. Was Napoleons „*système continental*“, das *British Empire*, die „Festung Europa“ unter den Nationalsozialisten und heute schließlich das weit verzweigte Netzwerk einer oligarchischen westlichen Elite mit progressiver Agenda waren und sind, ist nichts anderes als die moderne Ausprägung des letzten Weltreiches. Daß man sich längst vom eigentlichen, christlichen Ziel entfernt hat und der Name des *Imperium Romanum* verblaßt ist, spielt hierbei keine Rolle. Denn naturrechtlich muß es sich um dieselbe Institution handeln.

Ob und wie diese Tendenz rückgängig gemacht werden kann, steht in den Sternen. Es ist jedoch nicht unmöglich. Wenn *Jean Raspail* an der Wende zum dritten Jahrtausend literarisch einen König salben läßt,⁹ ist die Vorstellung in Richtung der Weihe eines Kaisers mit den heiligen Insignien des Reiches nicht unmöglich. Daß das letzte Weltreich jedoch auch das Reich des Antichristen sein kann, darf nicht außer acht gelassen werden; in der Offenbarung geht dem Gottesreich kein heiliges Friedensreich voraus.

Anmerkungen

1) Der geschilderte Bericht folgt im Kern Aloys Schulte, Die Kaiser- und Königskrönungen zu Aachen 813-1531, Bonn 1924, 59-74. Anzumerken ist, daß es sich um eine normative Schilderung handelt, die dem Leser die Krönungshandlung ab dem 16. Jahrhundert vor Augen führen soll; Karl wurde als vorletzter König in Aachen gekrönt. Der hier getätigte Bericht orientiert sich an den frühneuzeitlichen Krönungen der erwählten Kaiser in Frankfurt, wobei Königs- und Kaiserkrönung schließlich zusammenfallen. Neben Karls Königskrönung wurden die Krönungen Karls VII. und Josephs II. mit einbezogen.

2) Der Ablauf der Zeremonie basierte auf dem ottonischen Krönungsordo aus dem 10. Jahrhundert, der im Kern gleichgeblieben und nur geringfügigen Änderungen unterworfen war; vgl. hierzu ebd., 46; Rainer Koch, Wahl und Krönung in Frankfurt am Beispiel Karls VII., in: Bernd Heidenreich/Frank-Lothar Kroll (Hg.), Wahl und Krönung, Frankfurt/Main 2006, 205-222, 214; Bernhard A. Macek, Die Krönung Josephs II. zum Römischen König in Frankfurt am Main. Logistisches Meisterwerk, zeremonielle Glanzleistung und Kulturgüter für die Ewigkeit, Frankfurt am Main 2014, 83.

3) Man hätte zur Veranschaulichung sicherlich auch den Bericht des späteren Papstes Pius' II., Silvio Piccolominis, zur Kaiserkrönung von Friedrich III. in Rom im Jahr 1452 heranziehen können, allerdings weist der spätere Frankfurter Brauch größere Aktualität auf, da er unserer Gegenwart zeitlich viel näher ist. Die römischen Krönungen stellen in der Traditionsentwicklung dennoch eine wichtige Etappe dar. Der Vollständigkeit halber sei auf die Krönungsordines der Kaiser sowie den benannten Bericht Piccolominis verwiesen; vgl. Reinhard Elze (Hrsg.), Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin, (= MGH Fontes iuris Germanici antiqui 9: Ordines coronationis imperialis), Hannover 1960; Martin Wagendorfer (Hrsg.), Eneas Silvius Piccolomini. Historia Austriacalis, Teil 2,

2. u. 3. Redaktion (= MGH Scriptorum rer. Germanicarum Nova Series 24,2), Hannover 2009, 612-616.
- 4) Alfred Kohler (Hrsg.), Quellen zur Geschichte Karls V. (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit, 15), Darmstadt 1990, Nr. 8, 59.
- 5) Alfred Kohler, Das Weltreich Kaiser Karls V., in: Ignacio Czeguhn/Heiner Lück (Hg.), Kaiser Karl V und das Heilige Römische Reich. Normativität und Strukturwandel eines imperialen Herrschaftssystems am Beginn der Neuzeit (= Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, 14), Stuttgart 2022, 25-36, 26.
- 6) Beim Weltreichschema freilich müssen drei Entwicklungsstufen unterschieden werden, wobei hier nur die letzte nach dem hl. Hieronymus berücksichtigt wird. Ursprünglich handelt es sich wohl um ein altorientalisches sowie griechisch-vorhellenistisches Dreiermodell nach dem Schema Assyrer – Meder – Perser. In hellenistischer Zeit findet sich dann bei Daniel die Viererreihe, die Assyrien durch Babylonien ersetzt: Babylonier – Meder – Perser – Griechen. Die spätantik-christliche Ausformung, die hier verwendet wird, zieht schließlich Meder und Perser zusammen und ergänzt schließlich die Römer. Vgl. dazu ausführlich Marie Oellig, Die Sukzession von Weltreichen. Zu den antiken Wurzeln einer geschichtsmächtigen Idee (= Oriens et Occidens, 38), Stuttgart 2023.
- 7) Hier und im folgenden wird das Wort „muß“ in bezug auf das Römische Reich als Schlußfolgerung der hier getroffenen Thesen verstanden.
- 8) Adolf Hofmeister (Hrsg.), Ottonis episcopi Frisingensis chronica sive historia de duabus civitatibus, editio altera (= MGH Scriptorum rer. Germ. 1/7 [45]), Hannover und Leipzig 1912, I. IV., c. 31, 223. Übersetzung nach Adolf Schmidt, Otto Bischof von Freising. Chronik oder Die Geschichte der zwei Staaten (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, 16), Darmstadt 1960, 367.
- 9) Jean Raspail, Sire, Paris 1991, ein Roman, der die fiktive Geschichte eines jungen Bourbonenprinzen schildert, der im Jahr 1999 in Reims zum König von Frankreich gekrönt wird.

Jonathan M. von Hoegen, M. A., studierte Mittelalterliche Geschichte an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn und ist dort derzeit Doktorand.

Bericht und Gespräch

Paul Cullen

Das Versagen des bürgerlichen Lagers angesichts der Abtreibungsfrage

Zauberformel der „Beratungslösung“

Lange Zeit erschien die Abtreibungsfrage in Deutschland beantwortet. Mit der „Beratungslösung“ und der Zauberformel „rechtswidrig, aber“ unten bestimmten Umständen „straffrei“, hat man, so hieß es, einen „Kompromiß“ gefunden, der allen Seiten gerecht werde und ein erträgliches Gleichgewicht herstelle zwischen dem Recht des Kindes, bis zum eigenen Geburtstag zu überleben, und dem Recht der Frau (oder neuerdings „gebärenden Person“) auf körperliche Selbstbestimmung. Für diese sehr deutsche „Lösung“ schien manches zu sprechen. So sind die offiziellen Abtreibungszahlen im langfristigen Trend anscheinend gesunken, während man im internationalen statistischen Vergleich mit einer Abtreibung auf etwa sieben Schwangerschaften deutlich besser dazustehen schien als manches andere westliche Land wie die Vereinigten Staaten von Amerika (eine Abtreibung auf fünf Schwangerschaften) oder Großbritannien (eine auf vier Schwangerschaften). So war das bürgerliche Lager in Deutschland mit dieser Situation zufrieden, ja beinahe selbstzufrieden. Man glaubte eine salomonische Formel gefunden zu haben, die anderen Ländern versagt war, und konnte somit dieses unappetitliche Thema ad acta legen. Die CSU und erst recht die *Merkel*-CDU betrachtet den Fall als für immer gelöst, eine Einstellung, die von vielen in der katholischen Kirche – Lippenbekenntnissen pro Lebensrecht eines jeden Ungeborenen zum Trotz – weitgehend geteilt wurde. Nur die Lebensrechtsbewegung gab keine Ruhe, doch diese betrachtete man bestenfalls als Randgruppe verblendeter Ewiggestriger, schlimmstenfalls als Frauenfeinde mit Rechtsdrall.

Beratungslösung als fauler Kompromiß

Kompromisse haben die Tendenz, faul zu sein, doch dieser war besonders faul. Es fängt mit den Abtreibungszahlen an. Diese werden von den Abtreibungszentren gemeldet und können willkürlich sein, zumal sie von außen nicht überprüfbar sind, obwohl gerade die Datenkontrolle eine zentrale Komponente der Beratungsregel darstellte. Jedenfalls kann festgehalten werden, daß, als Abtreibungen noch über die Krankenkassen abgerechnet und damit lückenlos erfaßt wurden, die gemeldeten Zahlen etwa dreimal so hoch waren wie heute. So gab es in den 1980er Jahren allein in Westdeutschland etwa 300.000 Abtreibungen pro Jahr, die von den Krankenkassen bezahlt wurden. Gleichzeitig meldete damals das Statistische

Bundesamt (ähnlich wie heute) zwischen 100.000 und 110.000 Abtreibungen. Wie *Felizitas Küble* neulich zu dieser Tatsache in der österreichischen Zeitung „Der 13.“ schrieb, „war und ist der Widerspruch offensichtlich“. Darüber hinaus bewahrheitete sich an der Abtreibungsfrage die Beobachtung des US-amerikanischen Philosophen *Peter Kwasniewski*, daß „Konservatismus nichts anderes ist als Liberalismus in Zeitlupe“. Denn aus der bequemen Zufriedenheit mit der Situation, daß jedes Jahr mindestens 100.000 Menschen in Deutschland ihre eigene Gestationszeit nicht überleben, wurde bald die Überzeugung, Abtreibung stelle kein inhärentes Übel dar, sondern eine Lifestyle-Option, die es zu akzeptieren gelte und nicht hinterfragt werden dürfe.

Kapitulation des bürgerlichen Lagers

Diese geistige Reise von ursprünglicher Ablehnung über Toleranz, dann Akzeptanz und schließlich zur Nonchalance unternahm als erste die evangelische Kirche, die inzwischen eine Position vertritt, nach der Abtreibung faktisch als Menschenrecht angesehen wird. Es folgten sodann die C-Parteien und mit etwas Verzögerung die katholische Verbandskirche, wobei beide vor der Position, Abtreibung sei ein Menschenrecht, noch etwas zurückschrecken. Die Abtreibungsfrage ist somit ein Sinnbild für die allgemeine Kapitulation des bürgerlichen Lagers bei gesellschaftlichen Fragen in Deutschland. Natürlich müssen in einer pluralistischen Gesellschaft Kompromisse gefunden werden, doch ist es keine besonders gute Verhandlungsstrategie, bereits vor der Auseinandersetzung die Position der Gegenseite einzunehmen.

Dieser Gegenseite kann man nicht vorwerfen, sie hätte ihre Position nicht offengelegt. Zwar war man sich nicht zu schade, Tatsachen zu verdrehen, beginnend mit dem wahrheitswidrigen „Stern“-Titelblatt „Wir haben abgetrieben“, das *Alice Schwarzer* 1971 als bekannteste Feministin Deutschlands krönte. Aber man hat aus dem Ziel, Abtreibung nicht nur zu entkriminalisieren, sondern zu normalisieren, wenn nicht zu heroisieren, von Anfang an keinen Hehl gemacht.

Beispiel USA

Niemandem, der auch nur halbwegs wach ist, kann verborgen bleiben, daß wir uns in bewegten und fragilen Zeiten befinden. Resignation wechselt sich mit Geiztheit ab. Die schiere Luft scheint elektrisiert, und jeder merkt, daß es nur einen Funken braucht, bis alles lichterloh brennt. Im Westen sind Epizentrum und Taktgeber der Ereignisse nach wie vor die USA.

Nicht zufällig war der Präsidentschaftswahlkampf von Sprüngen, Brüchen und gewaltsamen Ereignissen geprägt, wie man sie eher aus Südamerika oder afrikanischen Ländern gewohnt ist. Was wurde von vielen Kommentatoren – vor allem auf seiten der Demokraten – als das entscheidende Thema des Wahlkampfes angesehen, als Thema, das die Demokraten-Wählerschaft am meisten mobilisierte? Sicherlich waren die illegale Einwanderung an der Südgrenze, das Waffenrecht, die Kriege in der Ukraine und im Nahen Osten, die Verarmung der Mittelschicht, die Wirtschaft, der Klimawandel wichtige Fragen. Aber nichts emotionalisierte die

US-Wähler so stark wie die Abtreibungsfrage oder, wie die US-Demokraten es nennen, die „reproduktiven Rechte“. Nach der Ernennung der Vizepräsidentin und ehemaligen Staatsanwältin aus Kalifornien, *Kamala Harris*, zur Präsidentschaftskandidatin und des bis dahin kaum bekannten, hart linken Gouverneurs aus Minnesota, *Tim Walz*, zum Vizepräsidentenskandidaten gewann die Frage, ob eine Schwangere aus freien Stücken abtreiben darf oder nicht, an Virulenz. Wahlkampf-Veteranen wie *Jim Carville* aus Georgia, dem viele den Sieg seines Südstaatler-Freundes *Bill Clinton* im Präsidentschaftsrennen gegen *George Bush* sen. 1992 verdanken, waren der Meinung, daß die Wahl mit klaren Aussagen zur Abtreibung zu gewinnen sei. Mit „klaren Aussagen“ ist gemeint: Abtreibung auf Nachfrage bis zum Zeitpunkt der Geburt und in Einzelfällen, wie der Kinderarzt und ehemalige demokratische Gouverneur von Virginia, *Ralph Northam*, 2019 ins Spiel gebracht hatte, sogar danach. Bei dieser ideologischen Positionierung verwundert es nicht, daß zeitgleich mit der „Democratic National Convention“ (Parteitag) in Chicago „Planned Parenthood“, die größte Abtreibungsorganisation der USA, etwa ein Kilometer vom Tagungszentrum entfernt auf einem Parkplatz eine mobile Klinik aufstellte, um dort Abtreibungen, „Pillen danach“ und Vasektomien kostenfrei anzubieten.

Dem republikanischen Kandidaten, *Donald J. Trump*, und seinem Vizepräsidentenskandidaten, *James David Vance*, wurde dagegen vorgeworfen, Abtreibungen generell verbieten zu wollen. Davon kann keine Rede sein. Mehrmals hat *Trump* seine Unterstützung für „drei Ausnahmen“ (Inzest, Vergewaltigung, Gefahr für das Leben der Mutter) beteuert und sich dabei auf die republikanische Präsidenten-Ikone, *Ronald Reagan*, berufen. *Vance* hat zudem viel Kritik seitens der „Pro-Life“-Bewegung in den USA einstecken müssen für seine Aussage, im Falle ihrer Wahl die Zulassung der Abtreibungspille nicht rückgängig machen zu wollen. Beide, *Trump* und *Vance*, haben sich außerdem positiv über künstliche Befruchtung geäußert. Auch sind sie der Meinung, daß nicht der Bund, sondern die Bundesstaaten über ihre eigene Abtreibungsgesetzgebung entscheiden sollen. Bei der Entscheidung „Dobbs versus Jackson Women’s Health Organization“ des Obersten Gerichtshofs von 2022 war die Entscheidung „Roe versus Wade“ des Jahres 1973 revidiert worden, nach der die Kompetenz für die Abtreibungsgesetzgebung beim Bund lag. Seit „Dobbs“ haben sich 20 Gliedstaaten für eine restriktivere Gesetzgebung entschieden, wovon 14 die Abtreibung verboten haben. Die restlichen 30 Staaten sind bei einer freizügigen Gesetzgebung geblieben. Wie kompliziert die Situation ist, zeigt eine neue Untersuchung der Zeitspanne von April 2022 bis März 2024 durch die liberale „Society of Family Planning“: Seit „Dobbs“ hat es aufgrund häufigerer Fernverschreibungen der Abtreibungspille in den USA insgesamt mehr Abtreibungen gegeben als zu Zeiten von „Roe v. Wade“.

Haltung deutscher Politiker

Was hat das alles mit Deutschland zu tun? Mehr, als man meinen könnte. Nehmen wir etwa den Fall von *Nathanael Liminski*, dem Chef der Staatskanzlei Nordrhein-Westfalens und Minister für Bundes- und Europaangelegenheiten, Internationales sowie Medien des Landes, einem engen Vertrauten sowohl *Armin Laschets* als

auch seines Nachfolgers im Amt des Ministerpräsidenten des Landes, *Hendrik Wüst* (beide CDU). Als Sohn des bekannten konservativen Journalisten *Jürgen Liminski* und einstiger Vertreter der nach Papst *Benedikt XVI.* benannten „Generation Benedikt“ war *Nathanael Liminski* für viele Katholiken so etwas wie die personifizierte Gewährleistung einer rest-katholischen Identität innerhalb der CDU. Aber heute? Ein Interview mit der linksliberalen „Die Zeit“ vom 4. August 2024 zeigt es. „Solche Leute wie Donald Trump, dessen Partei einen frenetischen Personenkult feiert“, warnt *Liminski*, müsse man „endlich ernstnehmen, denn sie meinen es auch so und sie machen es auch so.“ Ihre Politik habe mit konservativ nur sehr wenig zu tun. Das gelte nicht nur für die wirtschaftliche, sondern „auch für die gesellschaftliche Agenda“. Dabei entspricht die „gesellschaftliche Agenda“ von *Trump* und *Vance* ziemlich genau jener, die auch die CDU unter *Helmut Kohl* vertrat.

Hier sehen wir wieder den innigen Wunsch des Bürgerlichen, um jeden Preis zu gefallen, jedenfalls nicht zu mißfallen. Denn entweder nimmt *Liminski* es mit seiner katholischen Prägung in Sachen Gesellschaftspolitik nicht so genau, oder – was wahrscheinlicher ist – diese Prägung hat sich verloren. Mit keinem Wort wird die zentrale Bedeutung des vorgeburtlichen Lebensrechts für den US-Präsidentenwahlkampf noch die Tatsache erwähnt, daß ein gläubiger Christ in dieser Frage nur der Position der Republikaner und keinesfalls jener der Demokraten etwas abgewinnen kann.

In Deutschland bläst der Wind der Lebensrechtsbewegung immer stärker ins Gesicht. Nach der Abschaffung des Verbotes der Werbung für Abtreibung will die „Ampel“-Koalition nun auch § 218 StGB und die damit verbundene Beratungspflicht abschaffen, um eine rechtliche Situation zu kreieren, wie sie sich *Kamala Harris* und *Tim Walz* bundesweit für die Vereinigten Staaten vorstellen. Abtreibung soll verpflichtender und prüfungsrelevanter Teil der ärztlichen Ausbildung werden, was für angehende Ärzte, die diese Prozedur aus Gewissensgründen ablehnen, ein großes Problem mit sich brächte. Wer ausgebildet ist, Abtreibungen vorzunehmen, kann später Schwierigkeiten bekommen, wenn er sich weigert, sie durchzuführen.

Beschneidung der ärztlichen Gewissensfreiheit

Wer wissen will, wie das gehandhabt würde, kann sich bei „Doctors for Choice Germany e. V.“ anhand der neunseitigen Stellungnahme „für eine gesetzliche Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs“ vom 1. Oktober 2023 informieren. „Ein höchstpersönliches Verweigerungsrecht kann ... nur so lange bestehenbleiben, wie die Versorgung gesichert ist. Sich der Durchführung einer medizinischen Behandlung zu verweigern, für die man explizit ausgebildet wurde, sollte nicht normalisiert werden. Daher sollte eine schriftliche Meldung – ggf. unter Angabe der Gründe – erforderlich sein und eine Registrierung (z. B. bei der Ärztekammer) erfolgen. So wäre auch der Anteil der Verweigerer*innen [sic!] bekannt. Diese sollten im Sinne eines ‚eingeschränkten Verweigerungsrechts‘ verpflichtet werden: alle nötigen Vor- und Nachuntersuchungen durchzuführen; umfassend und

wertneutral über alle Behandlungsmöglichkeiten zu informieren; an Kolleg*innen [sic!] weiter zu verweisen, die die Behandlung durchführen können. Ein großes Problem für die Versorgung und Weiterbildung stellt die rechtlich nicht zulässige, aber leider vielerorts praktizierte institutionelle Weigerung ganzer Krankenhäuser dar, Abbrüche durchzuführen. Dies sollte durch eine Neuregelung explizit verboten sowie Konsequenzen bei Nichtbeachtung formuliert werden.“

Dieser Text atmet den totalitären Geist ideologischer Hardliner. Die „Verweigerung“ soll nicht zum Normalfall werden. Durch die Verpflichtung, über Abtreibungen „wertneutral“ zu beraten, als wären (vor)sittliche Güter wie das Leben des Kindes im Mutterleib gar nicht berührt, oder an Kollegen zu überweisen, die solche durchführen, würde die Gewissensfreiheit des Arztes empfindlich beschnitten, weil er zur indirekten Mitwirkung verpflichtet wäre. Katholisch geführte Krankenhäuser etwa wären zudem verpflichtet, Abtreibungen vorzunehmen.

Im Oktober 2016 habe ich in Kassel eine Rede gehalten mit dem Titel „Quo vadis, Lebensschutz?“, die sich bis heute in Antifa-Kreisen großer „Beliebtheit“ erfreut. Unter anderem sagte ich damals: „Unser Ziel ist es ... nicht, unseren Gegner zu überzeugen, sondern ihn zu besiegen. Im übrigen ist es auch nicht seine Intention, uns zu überzeugen, sondern sein Ziel besteht darin, uns zu vernichten, auch ganz persönlich und einzeln und nicht nur als Bewegung. Zwischenzeitlich mag man uns in Gespräche einwickeln wollen, aber seien Sie gewiß, das läuft nur so lange, wie man sich nicht traut, uns vollständig aus der Diskussion auszuschalten. Wir sind im Recht. Unsere Gegner sind es nicht. Wir wollen daher nicht beschwichtigen, sondern polarisieren. Nicht still und zurückhaltend sein, sondern fordernd und, wenn es sein muß, laut.“ Seit dieser Rede sind acht Jahre vergangen, in denen man nicht, wie von mir vorgeschlagen, in seiner Gegensätzlichkeit immer stärker hervorgetreten ist, sondern nachgegeben hat. Was hat es gebracht? Nichts als weitere erhebliche Beschneidungen des Lebensrechts, zuletzt beispielsweise durch das Verbot von Beratungen und sogar still betendem Verweilen auf Gehwegen zu Abtreibungsstätten (vgl. dazu Spindler, Editorial, NO 4/2024), die Legalisierung der Suizidbeihilfe, die erwähnte Aufhebung des Werbeverbots für Abtreibung. Und jetzt droht die ersatzlose Streichung des § 218 StGB und damit die Für-recht-mäßig-Erklärung aller, die sich an Abtreibungen beteiligen.

Was ist zu tun?

Es ist an der Zeit, meinen Appell von 2016 mit Dringlichkeit zu erneuern. Das Recht eines jeden Menschen auf das eigene Leben geht allen anderen Rechten voraus. In der Corona-Zeit haben wir das Aufkommen eines neuen Kollektivismus und eines neuen kollektivistischen Gesundheitsbegriffs erlebt, was im Kern nicht anders war als die Wiedergeburt längst überwunden geglaubter schädlicher Ideen.

In meiner Rede in Kassel habe ich auch folgendes gesagt: „Wir brauchen uns nicht anzubiedern, denn aus uns kann unter den herrschenden Verhältnissen sowieso nichts werden. Mahatma Gandhi formulierte es so: ‚Erst ignorieren sie dich, dann lachen sie dich aus, dann bekämpfen sie dich, dann gewinnst du.‘ Ich schätze, wir sind schon bei der dritten Phase angelangt. Wir dürfen hier keine Illusionen haben:

Sie werden uns mit allen Mitteln bekämpfen. Je sichtbarer wir werden, desto weniger wird man uns tolerieren.“ In der Zwischenzeit habe ich dieses Phänomen am eigenen Leib erfahren. Wurde ich doch Anfang 2021 für mein Engagement im Lebensrecht Ziel eines Angriffs an der Universität Münster durch den Allgemeinen Studentenausschuß (AStA) und eine Gruppe, die sich „Kritische Mediziner*innen“ nannte. Gott sei Dank ist es mir durch starke Unterstützung aus der Studentenschaft und der Lebensrechtsbewegung sowie kluge, wenn auch teure anwaltliche Beratung gelungen, den Angriff zu überstehen und meine Professur an der Universität zu behalten. Doch bin ich seit dem Angriff ein markierter Mann. „Audacter calumnare, semper aliquid haeret“ lautet ein lateinisches Sprichwort, das wahrscheinlich auf *Plutarch* zurückgeht. „Verleumde nur dreist, etwas bleibt immer hängen.“ Das ist das Ziel solcher Attacken: das Opfer so in seiner Umgebung zu schädigen, daß er als Gegner eliminiert wird. Doch ist dies immer ein heikles Vorgehen. Denn übersteht das Opfer den Angriff, so kann er aus diesem gestärkt hervorgehen. So war es auch bei mir. Durch den Angriff habe ich und haben die „Ärzte für das Leben“ einen Grad an Aufmerksamkeit erlangt, den man mit Geld nicht hätte kaufen können.

Positive Entwicklungen

Es ist leicht, angesichts der derzeitigen Situation in bezug auf Lebensrecht und vielem anderem mehr, den Mut zu verlieren und zu resignieren. Doch eine solche Reaktion ist nicht angebracht. Neben der negativen Richtung der Mehrheitskultur gibt es eine Reihe von Entwicklungen, die einen hoffnungsvoll stimmen können.

Während die „liberalen“ und in vielen Fällen *woken* Leitmedien sich in einer Abwärtsspirale befinden, blühen neue Medien und Formate auf, die für einen immer größer werdenden Teil der Bevölkerung zur Hauptinformationsquelle werden. Die Abwanderung zu diesen neuen Medien ist zudem eine Einbahnstraße: Hat man sich einmal von den etablierten abgewandt, verlieren diese für immer ihre Anziehungskraft.

Zudem hat die Gängelung während der Corona-Zeit, die sich spätestens seit der Veröffentlichung der „RKI-Files“ als staatlich verordnete Willkür bar jeder wissenschaftlichen Rechtfertigung entpuppt hat, in einem erheblichen Anteil der Bevölkerung eine neue Sensibilität für die Instrumentalisierung von Menschen für fremde Zwecke reifen lassen.

Auch international ist eine neue Empfänglichkeit für den Lebensrechtsgedanken zu beobachten, so in Ungarn, Polen, aber auch in Rußland und selbst in China. Zwar mag diese Entwicklung teilweise an der demographischen Krise in diesen Ländern liegen, doch rühren ihre Bemühungen, lebensverneinende Maßnahmen zu drosseln und eine Kultur des Lebens zu fördern, durchaus aus idealistischen und nicht bloß pragmatisch-politischen Gründen. Zu dieser geistigen Strömung passen auch Äußerungen von *Elon Musk*, der 2023 auf seinem Bloggingdienst X meinte, die gesellschaftliche Kampflinie verlaufe nicht mehr zwischen links und rechts, sondern zwischen „Extinktionisten und Humanisten“, also zwischen denjenigen, für die die Menschheit so etwas wie ein „Geschwür auf dem Planeten“

ist, und jenen, die unsere Spezies als etwas grundsätzlich Positives und Wertvolles betrachten.

Als Teil dieser menschenbejahenden Strömung kann auch eine Reihe internationaler Initiativen gesehen werden, die das Familienleben und das Lebensrecht stärken wollen. Hier ist neben der bekannten europäischen Initiative „One of Us“ (Einer von uns) insbesondere die „Alliance for Responsible Citizenship“ (ARC, zu deutsch Allianz für verantwortungsvolle Staatsbürgerschaft) um den kanadischen Psychologen *Jordan B. Peterson* zu nennen.

Nicht zuletzt läßt sich in dem Moment, da die religiösen Institutionen sich an vielen Stellen des Westens im Untergang befinden, eine neue Bereitschaft, ja beinahe ein Bedürfnis beobachten, über spirituelle und transzendente Themen in der Öffentlichkeit positiv zu sprechen. Symptomatisch hierfür sind Bekenntnisse und Sympathiebetuerungen vieler „neuer“ Prominenter zum christlichen Glauben, darunter *Jordan Peterson* und seine Frau *Tammy*, der englische Schauspieler und Kommentator *Russell Brand*, die feministische amerikanische Schriftstellerin *Naomi Wolf*, die amerikanische Fernsehpersönlichkeit *Tucker Carlson* sowie der erwähnte Kandidat für die Vizepräsidentschaft der USA, *Vance*, der wie die konservative Kommentatorin *Candace Owens* vor wenigen Jahren zum katholischen Glauben konvertiert ist.

Fazit

Es ist höchste Zeit, ohne Wenn und Aber für das Lebensrecht einzutreten. Der zurückliegende Wahlkampf in den USA zeigt uns die wahre Bedeutung dieses Themas, eine Bedeutung, die das bürgerliche „Lager“ in Deutschland gerne herunterspielt, weil es sonst auf eine Art und Weise handeln müßte, die sein bequemes Leben stören könnte. Klar, wir können den Kampf verlieren. Aber wenn wir weiter stillhalten und untätig bleiben, haben wir ihn schon verloren.

Prof. Dr. med. Paul Cullen ist Facharzt für Laboratoriumsmedizin und Molekularbiologe. Er leitet ein medizinisches Labor in Münster und unterrichtet an der dortigen Universität. Ehrenamtlich ist er als Stellvertretender Vorsitzender des Bundesverbands Lebensrecht tätig.

Wolfgang Hariolf Spindler

Irrationalismus oder Rechtsethik? Der Beitrag der Dekonstruktion zur Frage der Gerechtigkeit

Galt spätestens seit den 1970er Jahren die sogenannte Dekonstruktion als post- oder ultrastrukturalistisches Verfahren der Literaturwissenschaft, so überraschte einer ihrer prominenten Mitbegründer, *Jaques Derrida* (1930-2004), bei einem Vortrag vor US-amerikanischen Juristen im Oktober 1989 mit der These: „Dekonstruktion ist Gerechtigkeit“.¹ *Derridas* Denken ist seitdem in die rechtswissenschaftliche und rechtsphilosophische Diskussion eingegangen. Wie bereits das Thema der Tagung – „Deconstruction and the Possibility of Justice (Dekonstruktion und die Möglichkeit der Gerechtigkeit)“ –, bei der diese These aufgestellt wurde, zeigt, vertritt *Derrida* die Verknüpfung von Dekonstruktion und Gerechtigkeitsdiskurs nicht allein. Zumal unter dem Eindruck von *Emmanuel Levinas*' (1905-1995) Theorie des (schon vor der „Rechtsschreibereform“ meist bewußt großgeschriebenen) „Anderen“ hat sich besonders in den USA, aber – von dort ausstrahlend – auch in Europa eine Kritik des angeblich ich-zentrierten Subjekts herausgebildet, die „klassische“ ethische Regeln der Güterabwägung in den Hintergrund treten und neuartige Gerechtigkeitsvorstellungen entstehen ließen.

Zu den führenden Repräsentanten der Rezeption der Dekonstruktion auf rechtsphilosophischem und rechtstheoretischem Gebiet gehörte die amerikanische Juristin und politische Philosophin *Drucilla Cornell* (1950-2022). Ihr akademisch-aktivistischer Weg führte sie vom Einsatz für formale Gleichheit und Gleichstellung der Frau über den Versuch der Begründung eines „ethischen Feminismus“² zur Betonung der Geschlechter-Differenz³ mittels psychoanalytisch grundlegender (Rechts-)Politik und Ästhetik. Nach der an *Derrida* orientierten Ausarbeitung einer „Philosophy of the Limit“ (1992) entwickelte sie ihre Thesen unter stetigem Einfluß von *Gender Studies*⁴ und *Cultural Studies* weiter in Richtung einer kritischen Theorie der Jurisprudenz⁵ und eines „postkolonialen“ revolutionären Konstitutionalismus⁶. Zwischenstation war die These eines „Imaginationsraumes“ (*Imaginary Domain*), die es einer Person erlaube, jenseits des – angeblich Opfer- oder Vulnerabilitätsidentitäten festschreibenden – Rechts sich vor Fremdentifikation zu schützen.⁷ Im Zuge von Lehraufträgen an der Universität von Pretoria widmen sich spätere Publikationen nicht zuletzt der südafrikanischen Ubuntu-Weisheit und Justiz in den Jahren nach dem Ende der Apartheid.⁸

Wie sich die Anwendung der Dekonstruktion auf Recht und Justiz auswirken könnte, versucht *Cornell* in ihrem Vortrag „Vom Leuchtturm her: Das Erlösungsverprechen und die Möglichkeit der Auslegung des Rechts“⁹ zu entwickeln. Dieser für *Cornells* Denken repräsentative Vortrag soll im folgenden analysiert, systematisch eingeordnet und erläutert werden (A). Anschließend werden Ansätze

zu einer Kritik der von *Derrida*, *Cornell* und anderen vorgenommenen Dekonstruktion des Rechts formuliert (B).

A. Die „ethische“ Lesart der Dekonstruktion als Mittel einer pragmatischen Begründung in rechtlichen Entscheidungsprozessen

In ihrem Vortrag diskutiert *Cornell* den „Nutzen“ der Dekonstruktion für die Jurisprudenz, näherhin für die Praxis der Gesetzesauslegung und der Urteilsfindung. Wie häufig im angelsächsischen Raum werden allgemeine juristische Auslegungsmethoden von spezifischeren Regeln und Problemen der justizförmigen Urteilsfindung und -begründung nicht unterschieden.¹⁰ *Cornell* bezieht dazu den Standpunkt einer „feministischen Rechtswissenschaft“, wie sie sich in den USA im akademischen Diskurs mittlerweile etabliert hat. Auf hohem Abstraktionsniveau behandelt sie – ausgehend von einer ausführlichen Interpretation der *Hegelschen* Rechtsphilosophie¹¹ – Dekonstruktion als moderne/postmoderne¹² „story“ in wenigstens zwei Versionen¹³, in der *Jacques Derrida* nur ein Protagonist unter anderen ist. Den Kern ihrer Ausführungen bildet eine kritische Auseinandersetzung mit dem Rechtspositivismus und den Vertretern der „ersten Version“ aus der Conference of Critical Legal Studies, die sie als „Irrationalisten“ bezeichnet.

I. Hegels Vermächtnis – der Referenzpunkt des Guten

Mit *Hegel* unterscheidet *Cornell* zwischen „drei Reichen“, nämlich (1.) dem „Gesetz des Gesetzes“, also dem Guten im absoluten universalen Sinne wie auch als immanenter Möglichkeit einer „ethischen“ Reinterpretation des Konkreten, das heißt als Universalie innerhalb eines gegebenen Rechtssystems, (2.) dem Recht, dem „moralischen Gesetz“ des für autonom gehaltenen Subjekts (der *Hegelschen* „Moralität“), (3.) den in einem Rechtssystem geltenden Rechtsgrundsätzen oder Prinzipien.¹⁴

Bei *Hegel* sind die drei Reiche dadurch zu einem Ganzen versöhnt, daß das Gute „in die Rechtssphäre als das verwirklichte Ideal der Beziehungen reziproker Symmetrie zwischen Personen übersetzt ist“.¹⁵ Jede Theorie des Rechts verweist zum Zwecke seiner normativen Begründung auf das Gute – und sei es nur implizit. *Cornell* nimmt *Hegel* zum Gewährsmann dafür, daß ein modernes Rechtssystem entgegen der Konzeption des neukantianischen Rechtspositivismus nicht aus sich selbst heraus begründet und legitimiert werden kann. *Hegel* erinnert daran, daß „die eigentliche Idee des Gesetzes als *nomos* einer Gemeinschaft die Geschichte eines guten Lebens“ enthält. Nach *Hegel* inhäriert das Gute den gesellschaftlichen Institutionen und steht daher der allgemeinen Erkenntnis offen.¹⁶

II. Bruch des Status quo in der „Spur der Andersheit“: Emmanuel Levinas' Antihegelianismus

Cornell präzisiert und korrigiert *Hegels* Konzept mit Hilfe von *Emmanuel Levinas'* fundamentaler Kritik der abendländischen Metaphysik.¹⁷ Danach kann das Gute, selbst wenn es den Institutionen immanent sein sollte, vom menschlichen

Geist nicht voll erfaßt werden. Das Gute kann man nicht begreifen, man kann ihm lediglich folgen. Der „Imperialismus“ der Geschlossenheit des ontologischen Systems reduziert „den Anderen“, den „Unendlichen“, auf die Ordnung des Selben (sic!). Die Individuen sind in der „Totalität“ wie in einem Gefängnis eingeschlossen; es gibt nichts, was außerhalb der Ordnung bestehen könnte. Sie „reduzieren sich auf Träger von Kräften, von denen sie, ohne es zu wissen, kommandiert werden. Die Individuen beziehen aus dieser Totalität ihren Sinn (der außerhalb dieser Totalität unsichtbar bleibt)“.¹⁸ Selbst wenn ich mich mit dem anderen in gegenseitigen Beziehungen symmetrisch identifiziere, so tue ich ihm dennoch Gewalt an, weil ich ihn auf diese Beziehung zu mir reduziere. Im *Hegelschen* „Wir, das ich bin, und dem Ich, das wir sind“¹⁹ wird die Andersheit des anderen übergangen, also verletzt.²⁰ Demgegenüber „gehört die ethische Beziehung zur Begegnung mit dem Anderen, dem Fremden, dessen Antlitz uns mahnt, den Aufruf zur Verantwortung zu beachten ... Im Von-Angesicht-zu-Angesicht der ethischen Beziehung blicken wir der Unendlichkeit, welche die Totalität unterbricht, als einem Zusammentreffen mit dem Anderen, der von mir nicht vereinnahmt werden kann, ins Auge ... Das Gesetz des Gesetzes ‚ist‘ als Bruch des Status quo“.²¹

Indem *Levinas* die Zeit nicht als physikalisch-objektive Größe, sondern als „Artikulation der Subjektivität“²² versteht, ist die Subjektivität selbst dem Vergehen der Zeit, der Diachronie, ausgesetzt. Die Diachronie bewirkt ein „Alt-Werden“ der Subjektivität, aber nicht als kontinuierliches Fließen, sondern als ein „Auseinanderfallen der Identität, in der das Selbe nicht mehr das Selbe erreicht, Nicht-Synthese, Müdigkeit. Das Für-Sich der Identität ist hier nicht mehr für sich“.²³ Der Ablauf der Zeit als Unterbrechung von Identität läßt die Subjektivität nicht indifferent gegenüber dem Vergehen der Zeit stehen, sondern kehrt die in der Ontologie zeigte Indifferenz der Subjektivität (als ein bloßes Instrument der Erscheinung des Gegenstands im Sein) in Verantwortlichkeit um. Letztlich ist es die von der Zeit gewirkte Sterblichkeit, die das Subjekt in die Verantwortung stellt.²⁴ In der Diachronie der Zeit hinterläßt der andere, der immer der vorausgehende ist, eine „Spur der Andersheit“, und diese Spur „konstituiert“ die Ordnung des Systems, sei es in der Sprache, sei es im Recht. Als präskriptives Gebot „weist uns die Spur auch in Richtung Zukunft. In diesem Sinne ist die Spur des Anderen gleichfalls vorausgehend. Das präskriptive Gebot ‚Sei gerecht‘ ruft uns ... auf, in jedem neuen Fall aufs neue zu urteilen und dem Gebot gerecht zu werden“.²⁵ *Levinas*’ Ethik der Verantwortung richtet sich dadurch, daß sie auf dem Heteronomen gegründet ist, zugleich gegen *Kants* autonome Moralkonzeption. Eine Selbstbegründung der Ethik im idealistischen Gesetz des transzendentalen Subjekts kommt für *Levinas* nicht mehr in Frage.²⁶

II. „Ethische“ Alternität im dekonstruktiven Ansatz

Levinas’ Vorstoß gegen die *Hegelsche* Ontologie dient *Cornell* nun als Matrix für ihr Verständnis von Dekonstruktion im rechtlichen Kontext. Dieses wird zumindest insoweit bestätigt, als sich *Derrida* in seinem bekannten Werk „Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘“, aber auch schon in früheren Texten

ausdrücklich auf *Levinas* beruft. Auch andere Autoren, die zur postmodernen Philosophie gezählt werden, berufen sich auf *Levinas*.

1. Zwei Versionen der postmodernen Story

a) Übereinstimmungen beider Versionen

Gemeinsam ist den von *Cornell* vorgestellten zwei Lesarten postmoderner Dekonstruktion erstens die Auflösung der *Hegelschen* Synthese der „drei Reiche“ (das Gute, das Gesetz des autonomen Subjekts, die Rechtsgrundsätze), zweitens die Ablehnung einer Letztbegründung im „Gesetz des Gesetzes“, drittens die Zurückweisung sowohl einer (neukantianischen) Selbstbegründung des Rechts im transzendentalen Subjekt als auch einer (positivistischen) normativen Geschlossenheit des Rechtssystems. „Dekonstruktion deckt ... beharrlich den Trugschluß des Rechtspositivismus auf, indem sie uns das Moment der ethischen Alternität vorweist, das jedem angeblich in sich geschlossenen kognitiven System, ob rechtlicher oder anderer Natur, inhärent ist.“²⁷ Viertens stimmen beide Versionen darin überein, daß sie die abendländische Metaphysik als „Hybris der Ontologie“²⁸ stigmatisieren; was sie daraus schlußfolgern, unterscheidet sie allerdings.

b) Erste Version: der „Irrationalismus“ der *Conference of Critical Legal Studies*

Die erste Version, die in der einflußreichen US-amerikanischen Conference of Critical Legal Studies vertreten und von *Cornell* als irrational gekennzeichnet wird, zieht aus der „ethischen Alternität“ im Sinne der *Levinasschen* Philosophie²⁹ weitreichende Schlüsse. Danach ist das Gute nur in seiner vollkommenen Abwesenheit „gegenwärtig“ und allegorisch darstellbar. Es fehlt von Anfang an. „Es gibt keinen auf welche Weise auch immer als ethisches Versprechen des *Noch Nicht* [sic!] des *Niemals Gewesenen* [sic!] in die Zukunft projizierten Horizont der Versöhnung.“³⁰ Diese als fundamentale „Wahrheit“ der Dekonstruktion ausgewiesene Behauptung mündet in einen radikalen ethischen Skeptizismus, der den völligen Verlust des Guten behauptet. Der Rechtspositivismus kann nicht durch eine rationale ethische Vision ersetzt werden; alle rechtlichen Entscheidungen sind notwendig irrational.³¹ Anwälte und Richter haben kein rationales „Limitierungsprinzip“ zur Hand, von dem sie sich in ihren alltäglichen Entscheidungen und Handlungen leiten lassen könnten. Ebenso wenig gibt es ein transzendentales Ich, das imstande wäre, eigenes Recht zu setzen. Das Selbst ist zwischen den „konflikierenden Impulsen“ unüberwindlich zerrissen; für eine „rationale Versöhnung oder Synchronisierung“ bleibt keine Hoffnung. Das „Vakuum“, das die Dekonstruktion vom Rechtspositivismus übrigläßt, kann ethisch nicht „ausgefüllt“ werden.³² Was bleibt, ist die „existentielle Wahl“, die Flucht in einen „neuaufgegossenen Existentialismus“.³³

c) Zweite Version: *Cornells* „ethische“ Lesart der Dekonstruktion des Rechts

Cornell hält diese Schlußfolgerung nicht nur für überzogen, sondern für einen tragischen Irrtum, ein grundlegendes Mißverständnis der (*Derridaschen*) Dekonstruktion der Letztbegründung. In mehreren Anläufen hält sie ihre eigene Version dagegen, nach der die Praxis der Dekonstruktion des Rechts einem dezidiert

ethischen Impuls folgt und als – mit praktischen Folgen für die Auslegung des Rechts verknüpfter – „Ruf zur Verantwortung“ gelesen werden muß.

Unterbrechung der Ontologie, Projektion eines Versöhnungshorizontes

Im Gegensatz zu den „Irrationalisten“ geht *Cornell* von der Annahme aus, daß das Gute nicht völlig verschwindet, sondern „als Unterbrechung der Ontologie, die beständig aufs neue den Weg über das, was ‚ist‘, hinaus eröffnet“, gegenwärtig bleibt. Sie nimmt hier wieder einen zentralen Gedanken von *Levinas* auf. Mit ihm möchte sie jedoch die Entgrenzung der Ontologie von einer negativen Theologie unterscheiden, insofern die „Negation der Gegenwart und der Wiedervergegenwärtigung“ durchaus eine „Positivität“ der Nähe, der Verantwortung und der Substitution“ einschließt.³⁴ Wie wir gemäß *Hegel* bei jeder normativen Begründung auf das Gute verwiesen sind, können wir auch bei der Auslegung des Rechts dem Ruf des Guten nicht entgehen, „weil Rechtsauslegung Begründung durch Berufung auf das Ideal [des Guten; W. H. Sp.] ist“.³⁵ Es bedarf also eines „Erlösungsversprechens“, der „Projektion eines Horizontes der Versöhnung“, um Recht auslegen zu können. Eine solche Projektion ist „wesentlich für die Möglichkeit der Auslegung des Rechts“. Die Praxis der Dekonstruktion dient nach *Cornell* als Antwort auf das Gute als dem Ruf der Verantwortung. Nur „sollten wir nicht vergessen, daß die Dekonstruktion uns in ihrer Wachsamkeit die Mahnung mitgegeben hat, daß wir, wenn wir aus der Zukunft die Projektion eines Versprechens der Vergangenheit machen, die niemals dem Denken voll gegenwärtig gemacht werden kann, diesem Versprechen unvermeidlich untreu werden. Das Versprechen verpflichtet uns auf das *Noch Nicht* dessen, was niemals gegenwärtig gewesen ist, niemals voll zurückgerufen und daher nicht adäquat projiziert werden kann.“³⁶ Ohne diese „Vision der Erlösung“³⁷ aber könnte das, was „sein“ soll, überhaupt nicht evoziert werden; die Berufung auf bloße rechtliche Konvention reichte zur Repräsentanz des Seinsollens nicht aus. Praktisch wird die Projektion einer erlösten Welt vielfach Widerstand gegen den gegenwärtigen Rechtszustand hervorrufen.³⁸

Das „Jenseits“ als inhärentes transformierendes Moment der Rechtsauslegung

Im Anschluß an *Ronald Dworkins* Kritik³⁹ am Rechtspositivismus von *Herbert L. A. Hart*⁴⁰ zeigt *Cornell*, daß jede Rechtsregel einer ethischen Legitimation „von außen“, also jenseits des positiven Rechts bedarf. Auch kann die Regel nicht einfach als eine geschlossene „Präzedenzreihe“ gedacht werden, die jeden rechtlichen Einzelfall vollständig bestimmen könnte. Vielmehr ist die Regel selbst einer ständigen Veränderung ausgesetzt, da sie immer wieder neu ausgelegt werden muß. „Die Auslegung gibt uns die Regel und nicht umgekehrt [= Unbestimmtheitsthese; W. H. Sp.] ... Recht kann nicht auf einen selbsterzeugten und selbstbestätigten Apparat kognitiver Normen reduziert werden. Auslegung setzt uns stets über eine bloße Berufung auf den Status quo hinaus.“⁴¹ Damit ist ein „Jenseits“ thematisiert, auf das die Rechtsauslegung sich notwendigerweise berufen muß. Dekonstruktion begnügt sich also nicht mit der Unterbrechung oder Entgrenzung von Ontologie. Vielmehr deckt sie, wenn sie „ethisch gelesen“ wird, die ethische Selbsttranszendenz des Selben auf. Mithin ist das Gute oder das Gesetz des Gesetzes im *nomos*

stets mehr als „reine Wiederholung konventioneller Normen – eben weil es keine reine Wiederholung geben kann ... Das Gute ist jenseits aller seiner aktuellen Begründungen.“⁴² Denn „Wiederholung“ des Selben impliziert stets Transformation, Entdeckung neuer Welten⁴³, „Eröffnung“ des Jenseits als einer Schwelle, die zu überqueren wir eingeladen sind“.⁴⁴ Insofern kann Dekonstruktion als eine „Wissenschaft von der Schwelle“ bezeichnet werden, die zu einem neuen Verständnis von Recht führt. Recht ist so gesehen „*nomos*, der nicht auf den objektiven Sinn einer errichteten rechtlichen Konvention reduziert werden kann – weil das Gute des *nomos* selbst ständig Transformationen durchläuft – und der zugleich nicht nur eine utopische, von außen kommende Projektion ist.“⁴⁵ Einerseits eröffnet die „Schwelle“ also neue Möglichkeiten der Rechtsauslegung, andererseits richtet sie eine „Barriere ... gegen eine volle Zugänglichkeit“ des Guten auf.

Wie *Cornell* betont, ist dieses Jenseits der Dekonstruktion ein Moment, dem auch das Recht der (Post-)Moderne nicht entkommen kann. Da eine Letztbegründung der Vernunft nicht möglich ist, muß die Säkularisierung unvollständig bleiben. Von daher erklärt sich der bisweilen anzutreffende Vorwurf, der „Post-Modernismus“ sei in Wahrheit ein „Prä-Modernismus“, eine eigentlich „konservative“ Bewegung. *Cornell* indes erkennt im dekonstruktiven Aufweis der Unvollständigkeit der Säkularisierung wiederum eine ethische Botschaft: Wenn alle Rechtssysteme „diesseitig“ unbegründet sind, kann keine der widerstreitenden Interpretationen Wahrheit beanspruchen. Folglich wird keine Interpretation von vornherein bevorzugt oder von der Diskussion ausgeschlossen werden.

Grundlosigkeit, nicht Sinnlosigkeit des Rechts

Wenn die Dekonstruktion einer Philosophie der Letztbegründung zu dem Ergebnis kommt, daß der *nomos* des Rechts letztlich grundlos ist, wie überhaupt „der Anspruch auf eine innere theoretische Überlegenheit eines ethischen Systems gegenüber einem anderen unbegründet ist“⁴⁶, dann bedeutet dies nicht Sinnlosigkeit.⁴⁷ „Der zentrale Irrtum besteht in der Verwechslung von Grundlosigkeit und Sinnlosigkeit, eine Verwechslung, die wiederholt in den gegen die Dekonstruktion gerichteten Tiraden wie auch von deren Freunden ... getätigt worden ist.“⁴⁸ Grundlosigkeit heißt nach *Cornell* nicht, daß alle ethischen oder rechtlichen Entscheidungen irrational wären.⁴⁹ Die oben erwähnte „Unbestimmbarkeitsthese“ will lediglich sicherstellen, daß das Recht nicht als selbstreferentieller Apparat mißverstanden wird.⁵⁰ Insofern die Vernunft nicht zu einer (notwendig scheiternden neukantianischen) Letztbegründung des Rechts herangezogen, sondern als „praktisches Vertrauen“ in die Ausarbeitung tragfähiger Prinzipien der Gerechtigkeit verstanden wird, spielt sie auch in der dekonstruktivistischen Rechtswissenschaft eine entscheidende Rolle: „Gerade die kritische normative Dimension des Rechts verlangt eine vernünftige Beurteilung widerstreitender rechtlicher Prinzipien.“ Daß der „besseren Auslegung“ der Vorzug gegeben wird, gehört ebenso zu diesem praktischen Vertrauen.⁵¹

Licht „vom Leuchtturm her“: spezifische Situation und kontextuelle Universalien

Worin könnten nun tragfähige Prinzipien der Gerechtigkeit bestehen? Es liegt auf der Hand, daß sie „das Gute“ so weit wie möglich repräsentieren und verwirklichen müßten. Die an der Harvard Law School lehrende feministische Rechtswissenschaftlerin *Martha Minow* (geb. 1954) verzichtet auf den Versuch, inhaltliche Kriterien anzugeben, und definiert das Gute formal als „die über jeden Versuch der Kategorisierung anderer von einem universalen Aussichtspunkt aus erhobene Anerkennung und Annahme der Differenz“. Das Gute kann demnach nicht als eine für alle Subjekte geltende Notwendigkeit, auch nicht als Allgemeinheit und Gleichheit innerhalb einer partikularen Kultur dargestellt werden.⁵² „Die gute Richterin [im Sinne der feministischen Rechtswissenschaft, die den guten Richter nicht kennt; W. H. Sp.] ist eine, die anerkennt, daß es eine allgemeine Perspektive ... des Guten [nicht] gibt, von dem aus sie spricht ... Es gibt allein Perspektiven, die verschiedenen Gesichtspunkte repräsentieren. Das Beste, was die Richterin tun kann, ist zu versuchen, jede widerstreitende Perspektive abzuwägen, jede ernst zu nehmen und sich zu weigern, eine der widerstreitenden Perspektiven als der Beachtung unwürdig zu verurteilen.“⁵³

Cornell setzt sich von dieser Position insofern ab, als sie den von *Robert Cover* „jurispathisch“ genannten Aspekt des Rechts herausstreicht. Die Entscheidung des Richters für *einen* Aspekt, für *eine* normative Auslegung des Rechts impliziert unvermeidlich die Ausschließung eines *anderen* Aspekts, einer *anderen* Auslegung. Das Gute, das in der Rechtswirklichkeit niemals „voll gegenwärtig“ ist, kann also nicht direkt in die juristische Praxis der Entscheidungsfindung übersetzt werden. Das „Zum-Schweigen-Bringen“ (*Robert Cover*) anderer Perspektiven, die Auslöschung von Differenzen in einem bestehenden Rechtszustand, der vom Feminismus als „unterdrückend“ empfunden wird, ist nicht zu verhindern. Denn die ethische Beziehung (*Levinas*) kann „nicht völlig im Tatsächlichen aufgeführt werden“. Deshalb, so *Cornell*, kann das Ziel nur sein, die Verletzung der Differenz „möglichst gering [zu] halten“. Die Verletzung der Differenz durch unvermeidliche rechtliche Analogien zwischen Gleichem und Ungleichem muß daher mit Hilfe von „unter Berufung auf kontextuelle Universalien entwickelte[n] Prinzipien“ abgefedert werden. Diese kontextuellen Universalien wiederum gewinnt man aus der jeweiligen „spezifischen Situation“.⁵⁴ Die Prinzipien sollen helfen, „Differenzen, die wir rechtlich anerkannt wissen wollen, von denen [zu] unterscheiden, die wir im Namen der Gerechtigkeit verurteilen“. Zwar müssen alle Ansprüche gehört, nicht aber erfüllt werden.

Die Prinzipien, die gesucht und entwickelt werden müssen, haben gewissermaßen die Funktion eines Lichts „vom Leuchtturm her“. Sie können zwar nicht den exakt einzuschlagenden Weg bestimmen. Doch zeigen sie wenigstens *ex negativo*, wann wir aus dem Lichtstrahl heraustreten und falsche Antworten geben. Die Form der Auslegung ist daher die der „Entdeckung“. Gleichgültig, welche Prinzipien innerhalb des *nomos* wir wählen, bleibt es uns überlassen, „mit dem auf der Leistungsfähigkeit eines Prinzips aufgebauten Prozeß pragmatischer Begründung die im *nomos* verkörperten widerstreitenden Universalien zu *synchronisieren*.“⁵⁵

Thematisierung im Gesagten: Narrationen des Rechts

Um derartige Prinzipien der Gerechtigkeit ausarbeiten zu können, kommt es entscheidend auf das an, was *Levinas* „Thematisierung“ nennt. *Cornell* versteht unter Thematisierung „die Notwendigkeit ..., die allgemeinen Themen innerhalb des *nomos* aufeinander abzustimmen, so daß es möglich ist, sich auf kontextuelle Prinzipien zu berufen“.⁵⁶ Hier kommt wiederum die praktische Vernunft im oben skizzierten Sinne zur Anwendung. Das Recht muß nach *Cornell* im Kontext der ihm seinen Sinn verleihenden Narrationen verstanden werden. Recht ist „mehr als bloß ein System zu beachtenden Regeln, nämlich eine Welt, in der wir leben“.⁵⁷ Die Narrationen sind es, die „unser System der Gerechtigkeit ... ‚begründen‘“, indem wir Ideale und Prinzipien der Gerechtigkeit thematisieren. Doch bleibt zu bedenken: „Die Narrationen, die wir erzählen, um einen bestehenden Rechtszustand gegenüber einem anderen zu rechtfertigen, sind eben – nur Narrationen. Ihre Beurteilung ist nur praktisch möglich.“⁵⁸ Notwendig ist deshalb ein beständiger Dialog, in dem eine zweifache Geste im *Derridaschen* Sinne vollzogen wird. „Wir müssen sowohl anerkennen, daß Thematisierung im Recht notwendig ist, als auch, daß keine Thematisierung in einem System der Gerechtigkeit den Anspruch erheben kann, als Wahrheit einer ‚rekonstruktiven Wissenschaft‘ das letzte Wort zu haben.“ Die Unterbrechung eines jeden aktuellen Rechtszustandes resultiert aber, wie gesagt, nicht aus der Irrationalität der verschiedenen Narrationen, sondern aus der Ausübung der praktischen Vernunft.⁵⁹

Das ethische Anliegen der „zweifachen Geste“

Wie bereits angeschnitten, besteht für *Cornell* der ethische Impuls der Dekonstruktion darin, Wahrheitsansprüche und Definitionsmonopole zurückzuweisen. „Das Gesetz des Gesetzes ruft uns zur Auslegung auf, und dieser Prozeß der Auslegung beruft sich auf ein Versprechen eines versöhnten Ganzen oder des Guten, das selbst bloß eine Auslegung ist⁶⁰ und nicht das letzte Wort darüber, was das Gute der Gemeinschaft tatsächlich sein könnte.“⁶¹ Die ethische Verantwortung, zu der uns die Dekonstruktion aufruft, vollzieht sich gerade in der „zweifachen Geste“ im Sinne *Derridas*: einerseits Thematisierung und damit Projektion einer erlösten Welt, andererseits Verwirklichungsauftrag in einer unerlösten Welt, Akzeptanz des Ungenügens rechtlicher Auslegung, sprich: der Jurispathie. Die De(kon)struktion der hegelianischen Geschlossenheit der „drei Reiche“ muß daher nicht in den Nihilismus führen. „Dekonstruktion erinnert uns daran, daß der Sinn des ‚Ethischen‘ notwendigerweise in die Zukunft verschoben ist, weil das Gute dem Geist nicht wie im Hegelschen System voll gegenwärtig ist. Auslegung ist Umgestaltung, und sobald wir auslegen, sind wir für die Richtung dieser Umgestaltung verantwortlich.“⁶²

2. Zusammenfassung

Im Unterschied zur „irrationalen“, in einen Neo-Existentialismus oder -Nihilismus führenden Deutung stellt *Drucilla Cornell* eine „ethische Lesart“ der Dekonstruktion des Rechts vor. Mit *Hegel* versucht sie zu zeigen, daß auch das moderne/postmoderne Recht auf den Referenzpunkt des „Gesetzes des Gesetzes“ oder des

Guten nicht verzichten kann. Durch die dekonstruktivistische Übernahme der *Levinasschen* („heteronomen“) Ethik der Verantwortung aus dem Zusammentreffen mit „dem anderen“ kann das Gute jedoch nicht mehr als im Recht adäquat repräsentiert gedacht werden; vielmehr „ist“ es nur mehr als Bruch des Status quo. Deshalb bedarf es eines Versöhnungshorizontes, um weiterhin Rechtsauslegung zu ermöglichen. Dieser Horizont verpflichtet auf das Unmögliche: die Vollverwirklichung des Guten. Die Unmöglichkeit der Gerechtigkeit markiert das Jenseitige aller Normen und Regeln und transformiert von daher die Auslegungen des Rechts ebenso wie das Gute des *nomos* selbst. Immanente Grundlosigkeit bedeutet aber keineswegs Sinnlosigkeit aller juristischen Auslegungs-, Entscheidungs- und Urteilsprozesse. Die praktische Vernunft verhilft durchaus zu tragfähigen Prinzipien, die in der Situation schöpferisch entdeckt und entwickelt werden müssen. Sie haben zu gewährleisten, daß die Verletzung von Differenzen durch unvermeidliche Rechtsanalogien möglichst gering ausfällt; widerstreitende Narrationen, Kontexte und Universalien können mit Hilfe pragmatischer Prinzipien synchronisiert werden, ohne daß einzelnen Wahrheitsansprüchen nachgegeben werden müßte. Da das Gute nicht wie dem *Hegelschen* Geist voll gegenwärtig ist, erwächst der Sinn des Ethischen im Recht erst aus der Zukunft. Solange Recht ausgelegt wird, führt es zu Veränderungen – auch seiner selbst. Für die Umgestaltungen des *nomos* sind wir unabwendbar verantwortlich.

B. Ansätze zu einer Kritik der Dekonstruktion des Rechts

Nach der ausführlichen Darstellung der „ethischen“ Lesart der Dekonstruktion des Rechts geht es im folgenden um Ansätze zu einer Kritik, die weitaus fundamentaler und ausführlicher darzulegen wäre, als es hier möglich ist. Dabei werden nicht nur die Argumente *Cornells* befragt, sondern auch das Verfahren der Dekonstruktion selbst, so wie es in *Derridas* politisch-philosophischen Werken und in seinem (von *Cornell* nicht berücksichtigten) Text „Gesetzeskraft“ (Teil 1, S. 1-60) zur Sprache kommt.

I. Binsenwahrheiten

1. Der Unterschied von Gerechtigkeit und Recht

Die Dekonstruktion zieht einen klaren Trennungsstrich zwischen Gerechtigkeit und (positivem) Recht.⁶³ Während das Recht aufgrund seiner sprachlichen Einbindung dekonstruiert werden kann, bleibt als einzige Kategorie „außerhalb und jenseits des Rechts“ die Gerechtigkeit übrig. Die „Idee von einer unendlichen Gerechtigkeit“ gibt es als „Erfahrung des Unmöglichen“ auch dann, wenn sie in keinem Rechtssystem je verwirklicht worden ist beziehungsweise verwirklicht wird. Da sie nicht in Worten definiert und artikuliert werden kann, ist sie ebensowenig dekonstruierbar wie die Möglichkeit der Dekonstruktion selbst.⁶⁴ Dieses Erkenntnis, die uns *Derrida* und auch *Cornell* (mit ihrer Unterscheidung zwischen dem Guten und dem notwendig unvollkommenen Recht) auf vielen Seiten unterbreiten, ist im Grunde eine Binsenwahrheit. Schon die griechische Antike war sich bewußt, daß sich die Gerechtigkeit nicht vollständig im faktischen, insbesondere positiven

Recht verwirklichen oder abbilden läßt, dieses vielmehr immer hinter der Idee der Gerechtigkeit zurückbleibt. *Homer* beklagt in der „*Ilias*“ die gewissenlose Verdrehung göttlichen Rechts in den Richtersprüchen⁶⁵, und selbst die Sophisten um *Protagoras* erkennen nach dem Wegfall des naiven Glaubens an die Unmittelbarkeit göttlicher *Nomoi* und diese vollziehender königlicher Richtersprüche das „*dikaion*“, das heißt die natürliche Sittlichkeit, und folglich das diskursiv zu erfassende (sekundäre) Naturrecht an, an dem das positive Recht auszurichten ist.⁶⁶ Daß von Gerechtigkeit im strengen Sinne nur bei Gott die Rede sein kann, hat *Thomas von Aquin* gezeigt: Nur in Gott fallen Gerechtigkeit und Wahrheit in eins, weil hier die formale Differenz zwischen Welt und göttlicher Vernunft aufgehoben ist.⁶⁷ Doch auch das thomatische Naturrecht behauptet nicht, daß jede Norm des *Ius naturale* zeitenthoben und absolut gelte. Vielmehr vollzieht sich das Naturrecht am konkreten Sachverhalt und entscheidet eine „Situation im Hier und Jetzt“. Der grundlegende Fehler der Dekonstruktivisten besteht freilich darin, daß sie die Gerechtigkeit zu sehr als (zwar anzustrebenden, aber letztlich utopischen) Zustand, als Regime von vorläufigen Ordnungen verstehen anstatt – zumindest auch – als zu verwirklichende ethische Tugend.

2. Marginalien

Auch andere Ergebnisse und Erkenntnisse der Dekonstruktion erscheinen eher marginal. Stichwortartig seien nur aufgezählt: das Ungenügen einer rechtspositivistischen Selbstlegitimation des Rechts – wobei anzumerken ist, daß bereits *Hans Kelsen* (1881-1973) eine „Grundnorm“ als Hypothese einer widerspruchsfreien und sinnvollen Ordnung postulieren muß, so daß „die Rechtswissenschaft bereits die Grenzen des reinen Positivismus [überschreitet]“⁶⁸; die unausweichliche Orientierung der Rechtsauslegung am Ideal der Gerechtigkeit; der rechtstranszendente Akt der Rechtsstiftung – *Derrida* spricht in unübersehbarer Nähe zu *Carl Schmitts* antifiktiver Rückführung des Begriffs des *nomos* auf tatsächliche Vorgänge⁶⁹ von der „gewaltsame(n) Struktur der stiftenden Tat“⁷⁰ – und ihrer normativen Neutralität⁷¹; die zeitbedingte Veränderung und Umgestaltung des *nomos* und der Gerechtigkeitsvorstellungen; die Berücksichtigung (möglichst) aller in Frage kommenden Aspekte bei der Auslegung des Rechts, insbesondere im Falle richterlichen Urteilens; die Fallibilität des Richters; der kulturelle Kontext der Rechtssysteme; die Verantwortung für die rechtlichen Entscheidungen und so weiter.

II. Freizügiger Umgang mit theologischen Begriffen zur Affirmation ungedeckter Positionen

Es fällt auf, daß sowohl *Derrida* als auch *Cornell* Zuflucht nehmen zu christlich-religiösen, insbesondere eschatologisch-soteriologischen Begriffen der Theologie wie Jenseits, Erlösung, Versöhnung, Messianismus, Mythos, Mystik, „Noch Nicht“, Kommen („des Anderen“) und so weiter, mit denen sie spielerisch, ja freizügig umgehen, diese aber näher – etwa von der Theologie her – zu bestimmen sich scheuen. Wenn Gerechtigkeit weder aus dem Recht noch aus der Natur noch aus der Vernunft erklärt, geschweige denn abgeleitet werden kann, so bleibt nur

noch eine Option: die Offenbarung! Aber gerade dieser Begriff beziehungsweise die außerhalb des Kontingenten verortete Normativität, welche die Theologie mit ihm verbindet, wird strikt gemieden. Es drängt sich der Verdacht auf: Das Wort *darf* nicht fallen, und auch das „Wesen“, der Charakter und der Hervorgang der Gerechtigkeit aus der Transzendenz und der von Menschen ausgeübten Tugend dürfen nicht näher spezifiziert werden, damit die Dekonstruktion nicht in die Mühle ihrer selbst gerät.⁷² *Mark Lilla* wertet die Zuflucht zu derartigen Termini als „Zeichen einer intellektuellen Verzweiflung“. *Derrida* „will die Dekonstruktion in den Dienst eines politischen Programms stellen und damit der niedergeschlagenen Linken neue Hoffnung geben.“⁷³ Er zitiert *Derrida*: „Meine Hoffnung als Linker ist, daß bestimmte Elemente der Dekonstruktion dazu beigetragen haben oder – weil der Kampf, vor allem in den Vereinigten Staaten, weiter geht – dazu beitragen werden, die Linke zu politisieren oder wiederzupolitisieren zugunsten von Positionen, die nicht nur akademische Positionen sind.“ Das Problem ist nicht, daß *Derrida* Gerechtigkeit der Ungerechtigkeit und Demokratie und Pluralität der Tyrannei vorzieht, sondern daß er dafür keine Gründe angeben kann.⁷⁴ Ersatzweise kultiviert die Dekonstruktion das Zögern, das sich noch im Akt des Urteilens enthalten will. Der Aufschub des Rechtsvollzugs ist der Spiegel, in dem die Dekonstruktion ihre eigene Entscheidungs- und Handlungshemmung nachgeahmt sieht.

Daher nimmt es nicht wunder, daß Pragmatisten wie *Richard Rorty* den „Anschlag auf die Metaphysik“, wie ihn die Dekonstruktion im Gefolge von *Nietzsche* und *Heidegger* verübt, als „Produktion privater Befriedigung durch Leute“ kennzeichnet, die „tief in die Philosophie involviert sind (und aus diesem Grunde notwendigerweise in die Metaphysik), aber keine politischen Konsequenzen ziehen, ausgenommen einer sehr indirekten und langfristigen Art und Weise.“⁷⁵ Mit anderen Worten: die Politisierung des Dekonstruktion erscheint nachgeholt und gekünstelt; und sie bleibt folgenlos.

III. Akzeptanz jeder Perspektive und Differenz?

Auch stellt sich die Frage, ob die feministische Idealrichterin, von der *Cornell* spricht, ihrer Maxime, jede Perspektive, alle Gesichtspunkte und jedwede Auslegung des *nomos* ernst zu nehmen und der Beachtung würdig zu erachten, wirklich folgen könnte. Würde sie ihr auch dann folgen, wenn man ihr zum Beispiel eine reaktionäre, dezidiert patriarchalische „Perspektive“ vortrüge? Wäre sie nicht gezwungen, ihren eigenen, feministischen Standpunkt zu verraten, mithin sich selbst in Frage zu stellen oder gar aufzugeben, wenn sie diese als gleichwertig akzeptierte? Allgemeiner gefragt: Ist es nicht illusorisch oder zumindest eine Überforderung des Juristen, allen Perspektiven gerecht werden zu wollen? Wie „pragmatisch“ ist ein solches Ansinnen?

IV. Ethisches Anliegen oder reiner Pragmatismus?

Das führt zu weiteren Fragen. Darf sich der Jurist mit einer zwar „leistungsfähigen“, aber nur „pragmatischen Begründung“ (*Cornell*) seiner Entscheidungen und

Urteile begnügen? Kann Pragmatik ein ethisches Anliegen verfolgen? Und stellt nicht eben auch eine pragmatische Begründung eine Be-gründ-ung dar, die es nach Maßgabe der Dekonstruktion gar nicht geben darf, weil doch jedem Argument der Makel der Grundlosigkeit und des „Logozentrismus“ (*Derrida*) anhaftet? Wie also die „bessere Auslegung“ (*Cornell*) im rein praktischen Diskurs erkennen? Gerade der Pragmatismus im Sinne von *Rorty*, auf den ihre Ausführungen hinauslaufen, betont (unter Ablehnung der Diskurstheorie), daß liberale und demokratische Prinzipien nur ein Sprachspiel unter anderen Sprachspielen darstellen.⁷⁶

Noch viel tiefer bohrt die hier nicht behandelbare Frage, ob die von (Rechts-)Ethikern und (Moral-)Theologen vollzogene Rezeption der unverkennbar anti-okzidentalen Selbsterniedrigungsphilosophie *Levinas*’ und des nicht weniger anti-okzidentalen politischen Hyperbolismus *Derridas*⁷⁷ universalisierbar und in irgendeiner Weise ethiktauglich ist.

V. Demokratie- und Gerechtigkeitsmängel durch Sprache oder durch Wirklichkeit?

Schließlich ist zu fragen, ob es nicht ein „Irrglaube [ist], es sei die Sprache und nicht die Realität, die für die Mängel unserer Demokratie [sc. und der Gerechtigkeit; W. H. Sp.] verantwortlich“ ist.⁷⁸ Läßt sich demokratische Kultur stabilisieren, indem die Sprache, mit der sie in der (politischen) Philosophie begründet wurde, zerstört wird? Kann die Gerechtigkeit schlicht mit „dem“ Guten identifiziert werden, wie das *Cornell* tut? Verkommt die Gerechtigkeit nicht zum irrationalen Gespinnst eines säkularen, zivilreligiösen Glaubens, wenn sie ins nebulös Kommende oder utopisch Zukünftige verbannt wird?

Diese und andere offene Fragen zeigen: Die Dekonstruktion des Rechts führt, mit *Niklas Luhmann* gesprochen, „zu einem Therapiebedarf. Man kann die Belehrung verweigern, bis man selbst hinreichend ratlos ist. Aber wer soll das Rechtssystem therapieren? Und wer übernimmt zwischenzeitlich die Funktion?“⁷⁹ Der aporetische Grundzug, den die Dekonstruktion am Recht feststellt, kennzeichnet diese selbst. Recht und Justiz lassen sich nicht auf Aporien bauen. Es ist vielmehr ihre Aufgabe, Aporien von theoretischen Prinzipien aus praktisch zu überwinden.

Anmerkungen

1) Jacques Derrida, Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“, Frankfurt/Main 1991 (Originaltitel: Force de loi. Le «fondement mystique de l’autorité», zuerst erschienen in engl. Übersetzung: Deconstruction and the Possibility of Justice, The Cardozo Law Review (New York City), vol. 11, numbers 5-6 (Juli/August 1990), 30. Die Tagungsbeiträge des Colloquiums der Cardozo Law School, bei dem der Vortrag gehalten wurde, sind erschienen unter dem Titel „Deconstruction and the Possibility of Justice“, hrsg. von Drucilla Cornell et al., New York, London 1992.

2) Drucilla Cornell, Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the Law, New York, London 1991.

- 3) Drucilla Cornell (Hrsg.), *Transformations: Recollective Imagination and Sexual Difference*, New York, London 1993.
- 4) Während hierzulande manche erst jetzt zu bemerken scheinen, wie sehr und wie lange schon die Gender-Agenda in politische und rechtliche Sphären vorgedrungen ist, veröffentlichten Drucilla Cornell/Seyla Benhabib bereits vor mehreren Jahrzehnten ihr Buch „Feminism as Critique: On the Politics of Gender. Essays on the Politics of Gender in Late-capitalist Societies“, Minneapolis 1987.
- 5) Drucilla Cornell/Kenneth Michael Panfilio (Hrsg.), *Symbolic Forms for a New Humanity: Cultural and Racial Reconfigurations of Critical Theory*, New York 2010.
- 6) Drucilla Cornell/Nick Friedman, *The Mandate of Dignity: Ronald Dworkin, Revolutionary Constitutionalism, and the Claims of Justice*, New York 2016.
- 7) Drucilla Cornell, *The Imaginary Domain. Abortion, Pornography & Sexual Harassment*, London, New York 1995; dies., *At the Heart of Freedom. Feminism, Sex & Equality*, Princeton 1998, ein Buch, in dem sie bereits für Homosexuelle das Recht auf Ehe und Kinderadoption, unbeschränkten Zugang zur Abtreibung und allgemeine, d. h. staatliche Kinderbetreuung fordert.
- 8) Drucilla Cornell/Nyoko Muvangua, *uBuntu and the Law: African Ideals and Postapartheid Jurisprudence*, New York 2012; Drucilla Cornell/Stu Woolman/Sam Fuller/Jason Brickhill/Michael Bishop/Diana Dunbar (Hrsg.), *The Dignity Jurisprudence of the South African Constitutional Court. Volumes I & II*, New York 2012; Drucilla Cornell, *Law and Revolution in South Africa: uBuntu, Dignity, and the Struggle for Constitutional Transformation*, New York 2014; dies., *Today's Struggles, Tomorrow's Revolution: Afro-Caribbean Liberatory Thought*, Lanham 2022.
- 9) Drucilla Cornell, Vom Leuchtturm her: Das Erlösungsversprechen und die Möglichkeit der Auslegung des Rechts, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt/Main 1994, 60-96.
- 10) Wiederum einer anderen, dem römischen Recht entlehnten Tradition entspricht die Definition des Rechts aus der richterlichen Tätigkeit; so vertreten von Álvaro d'Ors, *Neue Einführung in das Studium des Rechts*. Hrsg. und kommentiert von Wolfgang Hariolf Spindler, Berlin 2022, Nr. 62, mit weiteren Nachweisen. Vgl. dazu Felix Dirsch, *Recht und Staat aus römisch-rechtlicher Perspektive*, *Die Neue Ordnung* 77 (2023), 282-289.
- 11) Vgl. dazu bereits Drucilla Cornell/David Gray Carlson/Michael Rosenfeld (Hrsg.), *Hegel and Legal Theory*, New York, London 1991.
- 12) Zwischen Moderne und Postmoderne möchte Cornell aufgrund ihrer mit Derrida geteilten Zurückweisung eines teleologischen Zeitverständnisses nicht unterscheiden, vgl. Cornell, in: Haverkamp (Hrsg.), a. a. O., 84.
- 13) Ebd., 61.
- 14) Ebd., 60, passim.
- 15) Ebd., 65.
- 16) Ebd., 61, 65f., 72.
- 17) Vgl. ebd., 67ff., 80f.
- 18) Levinas, zit. nach Cornell, ebd., 68.
- 19) Recte: „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.“ Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*, Bd. 3, hrsg. von Eva Moldenhauer/Karl M. Michel, Frankfurt am Main 1986.

- 20) Gegen Levinas/Cornell ist jedoch einzuwenden, daß die beiden Transformationslogiken (von der Subjektivität zur Kommunalität und von der Kommunalität zur Subjektivität) die – in Hegels Formel enthaltene – Bewegung (!) einer doppelten Negation bilden, so daß die zweite Negation (Wir, das Ich) nicht wieder zur ersten (Ich, das Wir) zurückführt, sondern die Ausgangsposition auf höherer Ebene aufhebt; vgl. Steffen Herrmann, Vom Ich im Wir zum Wir im Ich. Einheit und Vielheit in Hegels Theorie der Sittlichkeit, in: Sven Ellmers/Steffen Herrmann (Hrsg.), Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, München 2016, 117-139, 131f.
- 21) Cornell, in: Haverkamp (Hrsg.), 70f.
- 22) Emmanuel Levinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, hrsg. von Wolfgang N. Krewani, Freiburg i. Br. 1983, 94.
- 23) Emmanuel Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg im Br. 1993 (Originalausgabe: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence [= Phaenomenologica 54], La Haye 1974), 126.
- 24) Ricardo de Luis Carballada, Über die Wahrheit hinaus: das Gute zeugen. Reflexionen zu Emmanuel Levinas, in: Thomas Eggensperger/Ulrich Engel (Hrsg.), Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne (= Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Philosophische Reihe, hrsg. von Paulus Engelhardt, Bd. 9), Mainz 1995, 106-115, 107ff.
- 25) Cornell, in: Haverkamp (Hrsg.), 70.
- 26) Ebenso – mit völlig anderer Begründung – Wolfgang H. Spindler, Gewissens- und Religionsfreiheit bei Immanuel Kant, in: Veit Neumann, Josef Spindelböck, Sigmund Bonk (Hrsg.), Glaube und Kirche in Zeiten des Umbruchs. Festschrift für Josef Kreiml, Regensburg 2018, 83-115, 85-98.
- 27) Ebd., 62.
- 28) Ebd., 76.
- 29) „Ethische Alternität“ meint zunächst die moralische Verantwortung aus der Begegnung mit dem anderen, die sich jeder Vereinnahmung dieses anderen im „geschlossenen kognitiven System“ widersetzt (Cornell, ebd., 62). Sie führt zur Entdeckung „neuer Welten“, d. h. zu einer „Transformation“ (ebd., 86); vgl. unten c).
- 30) Ebd., 62 (Hervorhebungen durch Cornell).
- 31) Ebd., 75, 73.
- 32) Ebd., 74.
- 33) Ebd., 76.
- 34) Levinas, Jenseits des Seins, zit. nach Cornell, a.a.O., 77; vgl. ebd. 63.
- 35) Cornell, ebd., 65; ähnlich ebd., 92. Diese Berufung auf das Gute kann jedoch nicht wiederum auf eine bloße sprachlich-konventionelle Bedeutung reduziert werden, weil ebendiese Bedeutung im Auslegungsakt begründet werden muß (Cornell, ebd., 65).
- 36) Ebd., 63 (Hervorhebung durch Cornell).
- 37) Ebd., 88.
- 38) Cornell, ebd., 93, führt als Beispiel die Abschaffung der südafrikanischen Apartheid an.
- 39) Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously, Harvard 1978 (dt. Ausgabe: Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt/Main 1984). Vgl. auch Cornell, The Mandate of Dignity.

- 40) Herbert L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1961 (dt. Ausgabe: *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt/Main 1973).
- 41) Cornell, a. a. O., 75.
- 42) Ebd., 88.
- 43) Ebd., 84, 88.
- 44) Ebd., 87.
- 45) Ebd., 89.
- 46) Ebd., 86.
- 47) „Grundlosigkeit“ und „Sinnlosigkeit“ verwendet Cornell als philosophische Termini *technici* in deutscher Sprache.
- 48) Cornell, a. a. O., 64.
- 49) Ebd., 73.
- 50) Ebd., 75.
- 51) Ebd., 83.
- 52) Ebd., 77.
- 53) Ebd., 78.
- 54) Ebd., 78 ff.
- 55) Ebd., 82 (Hervorhebung durch Cornell).
- 56) Ebd.
- 57) Robert Cover, zit. nach Cornell, ebd., 83.
- 58) Cornell, 84 f.
- 59) Ebd., 83 f.
- 60) Cornell ist sich der Zirkularität der Argumentation bewußt, hält sie aber für unvermeidlich und nicht sinnlos; vgl. ebd., 82.
- 61) Ebd., 92.
- 62) Ebd., 94.
- 63) Andererseits meint Derrida, *Gesetzeskraft*, 46, daß dieser Unterschied kein „wahrer Unterschied“ sei, „ein Gegensatz ..., dessen Wirken sich logisch regeln und beherrschen ließe.“
- 64) Jacques Derrida, *Marx' Gespenster*, Frankfurt/Main 1995 (Originalausgabe: *Spectres de Marx: L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris 1993), 101; ders., *Gesetzeskraft*, 30.
- 65) Homer, *Ilias*, 16. Gesang, 387.
- 66) Fein herausgearbeitet von Gunther Florian, *Die Ethik der „Antigone“* und Joseph Ratzingers, Diplomarbeit, Graz 2016, 26-32, in: <https://unipub.uni-graz.at/obvugrhs/download/pdf/1344591?originalFilename=true> [aufgerufen am 26. 4. 2024].
- 67) Arthur F. Utz, *Deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 18, Heidelberg, Graz, Wien, Köln 1953, 433. *Flexibles*, „sitatives“ *Ius naturale* und unveränderliche *Lex naturalis* (im Sinne erster allgemeiner Prinzipien) werden dabei von Thomas stets auseinandergehalten.
- 68) Hans Kelsen, *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, Leipzig, Wien 1928, 20, 66.

69) Carl Schmitt, Nehmen/Teilen/Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen, 1953, in: ders., Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre, 1958, 3. Aufl., Berlin 1985, 489-504; vgl. ders., Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, 1950, 4. Aufl., Berlin 1997, 36-48.

70) Derrida, Gesetzeskraft, 28.

71) So betont Carl Schmitt, Verfassungslehre, 1928, 8. Aufl., Berlin 1993, 76: „Eine Verfassung beruht nicht auf einer Norm, deren Richtigkeit der Grund ihrer Geltung wäre. Sie beruht auf einer aus politischem Sein hervorgegangenen politischen Entscheidung über die Art und Norm des eigenen Seins.“ Also ist die souveräne Entscheidung „normativ betrachtet aus einem Nichts geboren“. Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 1922, 6. Aufl., Berlin 1993, 37 f.; vgl. 69.

72) Vgl. Mark Lilla, Die Politik des Jacques Derrida, Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 27 (1999), 179-198, 192, 194.

73) Ebd., 194.

74) Ebd. Daher kann auch die These von Simon Critchley, Dekonstruktion und Pragmatismus – Ist Derrida ein privater Ironiker oder ein öffentlicher Liberaler?, in: Chantal Mouffe (Hrsg.), Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Wien 1999, 49-96, 52, 85 f.), Derridas Dekonstruktion zeitige ethisch-politische Konsequenzen, nicht überzeugen, weil Derrida von seinen eigenen Voraussetzungen her (inhaltlich) nicht sagen kann, welche Entscheidungen getroffen und welche Urteile gefällt werden müssen.

75) Richard Rorty, Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus, in: Mouffe (Hrsg.), a.a.O., 37-47, 45.

76) Chantal Mouffe, Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie, in: dies. (Hrsg.), 11-35, 19.

77) Pierre Chassard, Selbstermächtigung als Tugend. Drei metapolitische Theoreme: Lévinas, Derrida und Guzzoni, Neunzehnte Etappe, Bonn 2006/2007, 105-122, 106-115.

78) Lilla, a.a.O., 195.

79) Luhmann, Das Recht der Gesellschaft, 371.

*Wolfgang Hariolf Spindler OP, Dipl.-Jur. Univ., Mag. Dr. theol., lehrt Rechts-
theorie (Grundlegung des Rechts) im Postgradualen Masterstudium „Vergleichendes
Kanonesches Recht“ des Internationalen Instituts für Kirchenrecht und
Vergleichendes Religionsrecht der Theologischen Fakultät von Lugano an der
Università della Svizzera italiana (USI) und wirkt in Bonn u. a. als Stellvertreter-
der Vorsitzender des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg.*

Besprechungen

Weckruf zur Verteidigung von Freiheit und Souveränität

Vorliegender Sammelband beleuchtet die tiefgreifenden Veränderungen, die als Reaktion auf die Corona(-Maßnahmen)-Pandemie durch internationale Akteure und supranationale Institutionen initiiert wurden:

Felix Dirsch (Hrsg.), Der Great Reset. Eine verschwörungstheoretische Chiffre? Ugingen: Gerhard Hess Verlag, 2024, 338 Seiten

„Der große Neustart“, wie er vom Weltwirtschaftsforum (WEF) und dessen Gründer *Klaus Schwab* ausgerufen wurde, wird als Gefahr für Freiheit, nationale Souveränität und demokratische Grundwerte westlicher Gesellschaften dargestellt. *Dirsch* und die weiteren Autoren des Buches untersuchen die politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Implikationen dieses globalen Transformationsprojekts und bieten dabei eine kritische Analyse der zugrundeliegenden Ideologien und Machtstrukturen.

Der Band gliedert sich in mehrere, thematisch gut abgestimmte Kapitel, die verschiedene Aspekte des „Great Reset“ und dessen Auswirkungen auf unterschiedliche Bereiche der Gesellschaft untersuchen. Zu Beginn stellt *Dirsch* in seinem eigenen Beitrag über den „Great Reset als Kontroll- und elitäres Globalherrschaftssystem“ klar, daß dieser mehr ist als nur ein wirtschaftspolitisches Reformprojekt. Es handelt sich um ein umfassendes globales Transformationsvorhaben mit dem Ziel, eine neue Weltordnung zu schaffen, in der technokratische Eliten eine dominante Rolle spielen. Der

Begriff des „Great Reset“ wird hier als Chiffre für eine schleichende Machtergreifung interpretiert, die unter dem Vorwand der Krisenbewältigung und des Gemeinwohls verwirklicht wird.

Ein zentrales Kapitel des Buches bildet „Geopolitik und Neue Weltordnung“ von *Heinz Theisen*. Der Autor argumentiert, daß „Der Great Reset“ nicht nur nationale Grenzen auflöst, sondern auch zu einer geopolitischen Neuordnung führt. Er analysiert die Rolle der USA, Chinas und Rußlands im Kontext der globalen Machtverschiebungen und zeigt, wie der Rückzug der USA als dominanter Weltmacht und das Aufstreben Chinas und Rußlands als neue Machtpole die internationale Ordnung destabilisieren könnten. Für Europa, so *Theisen*, ist es entscheidend, seine Interessen neu zu definieren und eine multipolare Weltordnung anzustreben, um nicht zwischen den Machtblöcken zerrieben zu werden. Besonders brisant ist seine Analyse der aktuellen Abhängigkeiten Europas von internationalen Organisationen und globalen Netzwerken, die im Rahmen des „Great Reset“ immer mehr an Einfluß gewinnen.

Caroline Sommerfeld widmet sich in ihrem Beitrag über „System, Steuerung, Plan“ den sozialen und politischen Mechanismen, die im Zuge des „Great Reset“ zunehmend die Kontrolle über das individuelle Leben übernehmen. Sie beschreibt eindrücklich, wie unter dem Vorwand des Schutzes des Gemeinwohls und der Krisenbewältigung technokratische Eliten in der Lage sind, neue Steuerungssysteme einzuführen, die auf die totale Überwachung und Kontrolle der Bürger abzielen. Ein besonders bedrohliches Beispiel ist das chinesische Sozialkreditsystem, das als Modell für ähnliche Entwicklungen im Westen

diskutiert wird. *Sommerfeld* zeigt auf, wie diese Systeme, die auf digitaler Überwachung und Kontrolle basieren, die persönliche Freiheit und das individuelle Handeln in einem bisher unvorstellbaren Ausmaß einschränken könnten.

Ein weiteres zentrales Thema des Buches ist die ökologische Transformation, die unter dem Banner des „Great Reset“ vorangetrieben wird. *Volker Kempf* diskutiert in seinem Kapitel „Great Reset als ökologische Herausforderung“, inwieweit die globalen Umweltinitiativen tatsächlich dem Ziel dienen, den Klimawandel zu bekämpfen, oder ob sie nicht vielmehr als Instrument zur Machtsicherung der Eliten genutzt werden. *Kempf* analysiert die Rolle internationaler und sog. Nichtregierungsorganisationen, die in den letzten Jahren erheblichen Einfluß auf politische Entscheidungsprozesse gewonnen haben. Dabei zeigt er auf, daß viele der Maßnahmen, die im Rahmen der „ökologischen Transformation“ ergriffen werden, in erster Linie die Interessen großer Konzerne und supranationaler Institutionen schützen, während die Bürger die Kosten in Form von Freiheitseinschränkungen und finanziellen Belastungen tragen.

Die wirtschaftliche Umstrukturierung, die im Rahmen des „Great Reset“ angestrebt wird, ist ein Kernpunkt des Buchs. *Ulrich Horstmann* beleuchtet im Kapitel „Wirtschaftlicher Umbruch und Großer Neustart“ die Pläne zur Schaffung einer „neuen Wirtschaft“, die auf „Nachhaltigkeit“ und digitaler Transformation basiert. *Horstmann* warnt, diese Umstrukturierung könnte in erster Linie dazu führen, daß technokratische Eliten die Kontrolle über die globalen Wirtschaftssysteme übernehmen und dabei die nationale Souveränität und die individuelle

wirtschaftliche Freiheit der Bürger erheblich eingeschränkt werden. Er bespricht die Gefahren einer digitalen Währung und der schrittweisen Abschaffung des Bargelds, die zu einer totalen finanziellen Überwachung führen könnte. *Horstmann* gibt einen düsteren Ausblick auf eine mögliche Zukunft, in der die Freiheit des einzelnen durch digitale Überwachung und Kontrolle ersetzt wird. Gleichzeitig verweist er auf bestehende Alternativen zu diesem Szenario, die auf einer Rückkehr zu dezentralen und demokratisch kontrollierten Wirtschaftssystemen basieren.

Der Beitrag „Der Weltstaat in christlichem Glaubensbewußtsein“ von *Wolf-ram Schrems* beleuchtet die religiösen und ethischen Implikationen des „Great Reset“. *Schrems* setzt sich kritisch mit der Rolle der Kirchen auseinander, die in vielen Fällen die globalistischen Agenden unterstützen, ohne deren langfristige Konsequenzen für die Freiheit der Gläubigen zu bedenken. Besonders alarmierend ist seine Analyse der moralischen und ethischen Herausforderungen, die durch die Einführung von technokratischen Kontrollsystemen entstehen. *Schrems* fordert eine Rückbesinnung auf christliche Maßstäbe und die Verteidigung der Menschenwürde gegen die zunehmende Technokratisierung der Gesellschaft.

Das Buch ist mehr als nur eine kritische Analyse eines politischen Projekts; es ist ein Weckruf an all jene, die die Freiheit und die Souveränität ihrer Nationen und ihrer Bürger verteidigen wollen. *Dirsch* und die anderen Autoren des Buches zeigen auf, wie technokratische Eliten unter dem Vorwand der Krisenbewältigung und des Umweltschutzes immer mehr Macht an sich reißen. Dabei wird die nationale

Souveränität systematisch untergraben, und die Freiheit des einzelnen wird durch digitale Kontrollsysteme eingeschränkt. Das Buch ist eine unverzichtbare Lektüre für alle, die die globalistischen Pläne hinterfragen und einen alternativen Weg für die Zukunft Deutschlands und Europas suchen. Es fordert dazu auf, sich nicht den Technokraten zu beugen, sondern mutig für Freiheit, Tradition und nationale Selbstbestimmung einzutreten.

Jan C. Bentz

Totengedenken

Institut und Redaktion trauern um das langjährige Mitglied des Kuratoriums, ihren treuen Freund und Autor dieser Zeitschrift

Prof. Dr. phil. Wolfgang Bergsdorf
(7. 11. 1941 – 9. 1. 2024)

Requiem aeterna dona ei, Domine, et lux perpetua luceat ei. Requiescat in pace. Amen.