

DIE NEUE ORDNUNG

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

Nr. 1/2025 Februar 79. Jahrgang

Editorial

Wolfgang Hariolf Spindler Wahlkampf im
Vormerz 2

Schwerpunkthemen

Martin Mosebach Über das Problem der
Schönheit in der katholischen Liturgie 4

Manfred Spieker Frieden auf Erden. Dilem-
mata der Friedenssicherung aus der Perspek-
tive der katholischen Soziallehre 15

Hartmut Sommer Georges Bernanos –
Geschichte eines Gewissens 26

Felix Hornstein Reflexionen über den Nie-
dergang im Anschluß an Titus Livius 36

Guido Blietz Das Belvedere-Blatt von Joseph
Beuys. Ein Beitrag zur politischen Sozialisa-
tion des Künstlers als junger Mann (Teil III) 47

Bericht und Gespräch

Martin Lohmann Zur Friedenslehre der Päp-
ste unter besonderer Berücksichtigung der
Enzyklika „Pacem in terris“ von Johannes
XXIII. 59

Paul D. Hellmeier Weder Idealist noch Um-
stürzler – Dietrich von Freiberg 67

Karlheinz Nusser Natur und Menschenwürde
bei Robert Spaemann 71

Besprechungen 77

Herausgeber:
Institut für
Gesellschaftswissenschaften
Walberberg e. V.

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

Redaktionsbeirat:
Martin Lohmann
Manfred Spieker
Johannes Zabel OP

Redaktionsassistentz:
Andrea Wieland

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

Die Neue Ordnung erscheint alle
zwei Monate in bewährter
Rechtschreibung

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

ISSN 09 32 – 76 65

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

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

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

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

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

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

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

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

Editorial

Wahlkampf im Vormerz

Gottes Vorsehung kennt keine Zufälle. Wie ein Künstler, sagt *Thomas von Aquin*, bringt Gott alles *per ordinem sui intellectus*, durch das (An-)Ordnen seines Verstandes hervor. So scheint auch gefügt zu sein, daß 2025 Fastnacht, Fasching, Karneval mit dem Bundestagswahlkampf in eins fallen. Der aus Sicht der Berufspolitiker ohnehin machtlose, widerspenstige, dumme Wähler (Abkürzung: m/w/d) hat darum das Nachsehen. Will er sich vom Gezänk der Parteisoldaten und ihren nervtötenden Denk- und Sprechschablonen etwa mittels sogenannter Prunksitzungen ablenken – und sei es nur via Fernsehgerät –, muß er gewahren, wie jene noch mehr als die letzten Jahre ihre Auftritte in närrische Versammlungen verlagern, um sich dort volksnah und spaßbereit zu geben. Willfährige „Präsidenten“ begrüßen sie dort applauserheischend – mit Ausnahme der Paria von der Alternativtruppe, wofen diese überhaupt den Saal betreten dürfen. Bei der fest in CSU- und SPD-Händen befindlichen „Fastnacht in Franken“ zu Veitshöchheim, einer, abgesehen von dem oberlehrerhaften Moralapostel *Peter Kuhn*, meist sehenswerten TV-Übertragung des Bayerischen Rundfunks, hatte man sie vor ein paar Jahren direkt vor die Big Band gesetzt. Womöglich flogen ihnen damals die Ohren weg. Was erklären würde, warum sie so ungehörig sind.

Die enge Tuchfühlung der vereinsmäßig organisierten Karnevalisten, Narren und Narrhalesen mit den gerade Herrschenden ist notorisch und übertrifft sogar die Staatsnähe der „orthodoxen“ Kirchen. Wie weit ihr Opportunismus gehen kann, zeigt die bis in die 1980er Jahre verdrängte Geschichte der Zünfte im „Dritten Reich“. Gewiß, die Nazis unterwanderten die Gesellschaften und übernahmen das Ruder mit Hilfe des zentralen „Bundes deutscher Karneval“. Dennoch bleibt die Frage, die sich heute nicht weniger als damals stellt: Ist je ein einzelner Jeck oder Narr gezwungen worden, bei der vom Mob beklatschten Verunglimpfung anderer oder der Inszenierung von Geschmacklosem mitzumachen? Man kann doch auch zu Hause bleiben, sich zurückziehen. Der Buchtitel der Erinnerungen des katholisch erzogenen FAZ-Herausgebers *Joachim Fest* (1926-2006) an seine Kindheit und Jugend im Nationalsozialismus bringt es auf den Punkt: „Ich nicht“. Will heißen: Nicht mit mir!

Die exakt falschen Lehren aus der peinlichen Historie, wenn überhaupt, ziehen die sich „politisch“ gebenden Gratismutigen wie der Düsseldorfer „Karnevalswagenbau-Künstler“ *Jacques Tilly*. *Trump*, *Putin*, *AfD* – stets sehen sich diejenigen angeprangert, ja dämonisiert, die von den Machthabern in Politik und Altmedien abgelehnt und ausgegrenzt werden. Reagiert dann mal jemand mit spiegelbildlich ausfälliger Kritik, per E-Mail etwa, jammern die Kritisierten öffentlich. Und klopfen sich für ihre „Zivilcourage“ auf die eigene Schulter.

Wenn der wertere Leser dieses Heft in Händen hält, hat er schon einiges überstanden. Und es mag ja doch seinen Reiz haben zu beurteilen, wer der größere Jeck

ist: der Politiker, der sich zum Narren, oder der Narr, der sich zum Politiker macht. Der Verdrehung der Verhältnisse ist nicht zu entkommen. Sie gehört zum Wesenskern der Phase vor der vierzigstägigen Fastenzeit (vgl. Editorial 1/2024). Leider kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß viele Protagonisten der politisch-medialen Symbiose das ganze Jahr über verrückt spielen. Oder sind.

Es steht zu befürchten, daß sich wieder keiner an das „Wahlkampf-Brevier“ (1980) unseres Redakteurs *Wolfgang Ockenfels* hält. Der hatte zu Zeiten der Bonner Republik angenommen, die Lüge sei „in der pluralistischen Demokratie fehl am Platz, sie ist kein geeignetes Täuschungsmittel mehr“, man könne mit Unwahrheiten nur noch in Diktaturen „mit Erfolg plakatieren“. Das erwies sich als zu optimistisch. Heute wirkt der Satz wie eine Beschreibung von Zuständen in „unserer Demokratie“, die von Demokratie zu unterscheiden ist.

Wenn am 23. Februar die Wahllokale schließen, um jene Ergebnisse hervorzu- bringen, die geübte Demokratiesimulanten zu ignorieren beabsichtigen, bleibt die tröstliche Aussicht auf zehn letzte Tage närrischen Treibens ohne Wahlkampf- narreteien. Womöglich gelingt es sogar, den Diskussionen der öffentlichen-rechtlichen Anstalten für betreutes Denken zu entgehen. Das hängt davon ab, ob man noch imstande ist abzuschalten – den Sinn fürs Geistlose oder/und den Fernseher. „Am Aschermittwoch bin ich verloren“, textete einst *Franz Rieger*. Das könnte aber schon am Wahlsonntag der Fall sein.

Das Verlieren und sein Ergebnis, der „Verlust“, stellen „ein Grundproblem der Moderne“ dar, so der Soziologe *Andreas Reckwitz* im gleichnamigen Buch (2024). Allerdings verwechselt er über weite Strecken, typisch spät-/postmodern, das gesellschaftliche Reden über Verlust („Diskurs“) mit tatsächlichem Verlust, also dem, was unwiederbringlich *perdu* ist. Bloß nicht kulturpessimistisch werden!

Frischer Wind weht derweil vom Atlantik herüber. Schon vor seiner Amtseinführung setzte der neue US-Präsident mitsamt *Elon*, dem *Musketier*, Akzente, die nicht weniger als eine Revolution einläuten: das Ende der Vorherrschaft der etablierten Medien und des globalen *woke*-Wahns. Was Journalisten hilflos als „erratische Ergüsse“ abtaten, etwa die Einladung an Kanada, 51. Bundesstaat zu werden (der „woke“ Premier *Trudeau* reichte sogleich seinen Rücktritt ein), die Drohung, den Panama-Kanal oder Grönland unter militärische Kontrolle zu nehmen, den Willen, den Wasserdruck zu erhöhen, der wie zum Beweis in Kalifornien aus „Klimaschutz“-Gründen fehlt, so daß Feuersbrünste kaum zu löschen sind, waren augenzwinkernde Themensetzungen. Sie sorgten für Aufmerksamkeit. *Trumps* neue USA bestimmen, worüber man spricht. Und was zu tun ist.

Hierzulande halten fast alle – Propaganda sei Dank (vgl. Editorial 6/2024) – *Trump* für einen Narren. Was, wenn er wirklich einer ist, aber im biblisch-karne- valesken Sinn? Einer, der uns den Spiegel vorhält; der, aus vielen Angriffen und Niederlagen gestärkt hervorgegangen, gerade die Deutschen ihrer Illusionen (Souveränität, Verteidigungsfähigkeit, Energiesicherheit, Exportüberschüsse etc.) be- raubt? Wie sagt *Paulus*? „Keiner soll mich für einen Narren halten. Tut ihr es aber doch, dann laßt mich auch als Narren gewähren“ (2 Kor 11,16).

Wolfgang Hariolf Spindler

Martin Mosebach

Über das Problem der Schönheit in der katholischen Liturgie

Von „Schönheit“ ist auch heute noch, sogar in offiziellen Dokumenten, gelegentlich die Rede, wenn von der katholischen Liturgie gesprochen wird, wenngleich mit einer gewissen Verlegenheit. Es ist etwas Formelhaftes dabei, was besser nicht allzu genau auf seine Bedeutung hin untersucht wird. Wo auch weiterhin, etwa durch Musik und Paramente, im modernen Gottesdienst Elemente eine Rolle spielen, die im näheren oder weiteren Sinn die Kunst oder zumindest das Kunstgewerbe berühren, also ästhetisch beurteilt werden und „schön“ oder „unschön“, gar „häßlich“ genannt werden können, handelt es sich dabei nach heutigem allgemeinem Verständnis doch nur um etwas Begleitendes, allenfalls Dekoratives, was mit der Liturgie nicht wesenhaft verbunden sei. Man könne darauf auch verzichten, ohne dadurch die Liturgie in ihrer Essenz zu beeinträchtigen.

Für Notsituationen ist das selbstverständlich. Wenn man erfährt, mit wie geringen, ja kümmerlichen Mitteln etwa der schließlich zum Kardinal erhobene albanische Priester *Ernest Simoni* in seiner vieljährigen Haft heimlich die Heilige Messe zelebriert hat, versteht man, wie weit die Reduktion reichen kann, ohne daß das Sakrament der Eucharistie dadurch gelitten hätte –, es scheint vielmehr, als beginne ihr himmlischer Glanz unter solchen Umständen besonders zu leuchten.

Aber solche buchstäblich der Todesangst abgerungenen Meßfeiern sind nicht – oder noch nicht – der Normalfall, und dennoch gibt es in weiten Kreisen der Kirche geradezu ein Wetteifern darin, das Meßopfer jeder deutenden, den sakralen Vorgang in die sinnliche Sphäre hinein entfaltenden Bildlichkeit zu entkleiden. Was meint man nicht alles weglassen zu können – genügt als Altar nicht ein simpler Tisch, nicht erhöht und deshalb natürlich ohne Stufen erreichbar, auf gleicher Ebene wie die Stühle der Gläubigen? Lassen sich die Paramente nicht radikal vereinfachen, kann man sie nicht gar weglassen – bis hin zu einer über dem Pullover getragenen Stola? Wozu ein Chor, der in langer Arbeit überlieferte Kompositionen einstudiert, wenn schlichte Akkorde auf der Gitarre zur Begleitung eines kunstlosen Gesangs doch ausreichen und dazu noch den demokratischen Charakter der Versammlung herausstellen – gibt es doch niemanden, der da nicht mittun könnte? Kostbare heilige Gefäße sind geradezu verdächtig – ist Kunstgetöpferes nicht viel „authentischer“, um einen in den Feuilletons beliebten Begriff für das Echte und Urige hier höchst passend anzuwenden?

Wo dennoch auf „Schönheit“ nicht verzichtet werden soll, folgt man einer minimalistischen Ästhetik, die ihren moralischen Anspruch auf das berühmte, inzwischen auch schon über hundert Jahre alte Verdikt „Ornament ist Lüge“ stützt. Solche heiligen Räume ahmen dann den *White Cube* der avantgardistischen Galerien nach und zeichnen sich durch eine Kahlheit aus, die keinen Unterschied mehr

zwischen dem Sanktuarium und dem Bereich der Laien kennen; was es hin und wieder an Stelle der heiligen Bilder geben mag, ist durch eine in die Abstraktion gehende Stilisierung in die Unverbindlichkeit ins Unverbindliche gerückt.

Im zeitgenössischen Verständnis mögen solche Interieurs, wenn nicht schön, so doch durchaus als „geschmackvoll“ empfunden werden. Der Begriff spricht für sich, er gehört zu den spezifisch bürgerlichen Kategorien; im „Geschmackvollen“ ist eine Ablehnung der Übertreibung, der Überwältigung, eines ostentativen Luxus, eines provozierenden ästhetischen Anspruchs enthalten.

Was aber nachdenklich machen müßte: Das „Geschmackvolle“ steht auch in einem Gegensatz zur großen alten Schönheit: niemand würde die Hagia Sophia oder die Kathedrale von Amiens „geschmackvoll“ nennen, solche Schöpfungen stehen hoch über dem, was im Begriff des „Geschmackvollen“ mitschwingt.

Denn in der vermeintlichen Sicherheit, die der Geschmackvolle in seinem Urteil für sich in Anspruch nimmt, wenn er das „Zu sehr“, das „Zu viel“, das „Zu groß“, das „Zu aufwendig“ etc. tadelt, verbirgt sich oft eine tiefe Unsicherheit, die sich angesichts gefährlicher ästhetischer Entscheidungen lieber auf die Seite einer unverbindlichen Risikovermeidung rettet. Hinter der Bürgerlichkeit der Vertreter des guten Geschmacks steht vor allem die Angst, als kleinbürgerlich entlarvt zu werden, weil der soziale Aufstieg noch nicht gar so weit zurückliegt. Bürgerlichkeit ist zudem egalitär – sie mag keine Hierarchien; sie schätzt keine Räume, die nicht von allen betreten werden dürfen; sie fordert zwar ein ordentliches Benehmen, Ehrfurcht hingegen ist ihr peinlich, vor allem wenn sie körperlich ausgedrückt werden soll.

Bürgerlich vor allem ist der Primat der Ökonomie. Unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten wird das, was in früheren Jahrhunderten für die Ausgestaltung der Liturgie geschaffen wurde, zum Zeugnis blanker Unvernunft. Kleine Städte, die schon viele Kirchen besaßen, bauten darüber hinaus noch mit dem größten Aufwand Kathedralen, deren Ausmaße in keiner Weise dem Platzbedarf der Gemeinden entsprachen, sondern die gesamte Bürgerschaft zweimal hätten aufnehmen können – ein Planen nach „Bedarf“, heute der einzige Maßstab, scheint vollständig unbekannt gewesen zu sein. Wenn heute dagegen eine Kirche nicht gefüllt wird, ist der erste Impuls der Ordinariate, sie abzureißen zu lassen oder zu verkaufen. Daß heiliger, dem Kommerz entzogener Raum rund um das Allerheiligste einen Wert an sich darstellt, der keiner weiteren Rechtfertigung bedarf, erscheint den heutigen geistlichen Administratoren als Gipfel an Weltfremdheit, und es ist wahr: eine solche Auffassung von Sakralität *ist* unserer Welt tatsächlich grundsätzlich fremd.

Dreihundert Jahre flossen im mittelalterlichen Frankreich ein Drittel der Staatseinkünfte in den Kathedralbau – es heißt, dafür seien mehr Steine bewegt worden als in den dreitausend Jahren des pharaonischen Ägypten. Und dies geschah, als die meisten Menschen nach heutigem Maßstab in Armut lebten und Hungerjahre nicht selten waren. Trifft die Verachtung künstlerischer Überfülle und Prachtentfaltung in Liturgie und sakraler Architektur da nicht einen wunden Punkt der Vergangenheit? Lag in ihr nicht auch eine Geringschätzung der kreatürlichen

Bedürfnisse der Menschen? So könnten auch solche fragen, die mit Liebe auf die alten Basiliken und Kathedralen blicken. Nur seltsam – in unserer Zeit eines mit den vorindustriellen Verhältnissen unvergleichlichen Reichtums und eines im Westen jedenfalls weitgehend erfolgreichen Kampfes gegen Hunger und Armut will man sich in der überlieferten kirchlichen Pracht dennoch unwohl fühlen.

In unserer Zivilisation des massenhaften vulgären Überflusses haben Pracht und Prunk eine geradezu lächerliche Seite bekommen. „Pompös“ ist ein Wort des Spotts, nicht der Bewunderung. Es spricht Bände über unsere Zeit, welchen Bedeutungswandel dies Wort erfahren hat, wenn man dem Ursprung des Poms nachgeht.

Der liegt im Griechischen und bezeichnet die Totenfeier, das Geleit der Leiche zum Friedhof; der antike Gott *Hermes* war unter dem Namen Psychopompos der Geleiter der Seelen ins Jenseits; von ihm hat der Erzengel *Michael* dieses Amt übernommen. Und so werden denn in Frankreich die Exequien für einen Toten und die Beerdigung „pompe funebre“ genannt, von besonderer Prachtentfaltung ist da zunächst gar nicht die Rede, wobei die Begleitung des Sarges zum Grab, je nach dem, wer der Tote war, natürlich durchaus aufwendig ausfallen kann.

Von den Funeralien ist der Pomp dann in die anderen liturgischen Funktionen gelangt, aber immer mit derselben Aufgabe: die Seelen auch der Lebenden aus dem Diesseits ins Jenseits zu geleiten. Der Glanz der Zeremonien, der sich von der grauen Alltäglichkeit stark abhob, sollte ein „Sursum corda“ bewirken, eine Erhebung der Herzen zum Himmel.

Herzenerhebung durch Pracht – warum ist das für die Gegenwart ein zutiefst unverständliches Vorhaben? Pracht wirke auf niedrige Weise, heißt es, sie beeindrücke durch verschwenderische Oberflächlichkeit. Aber das heißt nicht, daß in unserer Gegenwart Prachtentfaltung grundsätzlich verpönt wäre, im Gegenteil. In Rock-Konzerten und im *Showbusiness* wird ein sinnenbetörender Aufwand ohnegleichen getrieben, im Fußballstadion läßt sich die Masse durch den Anblick ihrer selbst überwältigen, die Olympiaden werden mit maßlosem Prunk eröffnet, die Diktatoren hypnotisieren die von ihnen beherrschten Völker durch gigantische militärische Choreographien.

Nur wenn die katholische Liturgie einmal in ihrer überlieferten Prachtentfaltung auftritt – selten genug und dann nur an den Orten der liturgischen Tradition – wird – durchaus zu Recht – kritisch darauf hingewiesen, das entspreche dem demokratischen Zeitgeist nicht; darüber hinaus lenke es von geistlicher Vertiefung ab. Dann wird gern vom „leeren Pomp“ gesprochen und fehlender „Innigkeit“ – das ist das protestantische Argument; auch von dem skandalösen Gegensatz zum armen Leben des Erlösers; im ästhetischen Pauperismus des 20. Jahrhunderts, der das Bauhaus, die *Art brut*, einen Hyper- und Neoprimitivismus hervorgebracht hat, wird geraunt, Armut sei ein „großer Glanz aus Innen“, wie es in *Rilkes* Gedicht aus dem „Stundenbuch“ heißt. Kirchenbauten und Paramente dürfen durchaus viel kosten, aber sie dürfen nicht kostbar aussehen. Einst kanonisch vorgeschriebene Materialien, wie Gold für die Gefäße und Seide für die Paramente, sind durch Rupfen, grob genoppte Wolle und pseudobäuerliche Keramik verdrängt.

Ist es deshalb erlaubt, sich von dem Trachten nach Schönheit in der Liturgie und allem, was mit ihr verbunden ist, als der überlieferten praktischen Form des Christenglaubens gleichsam zu beurlauben und sie als eine Erbschaft anzusehen, die nur noch belastet und das neuzeitliche Leben behindert, so wie manche Erben eines großen in Verfall befindlichen Schlosses sich danach sehnen, in einen modernen Bungalow umzuziehen? Oder sollte „Verehrung von Schönheit“, „Präsenz von Schönheit“, „Suche nach Schönheit“ dem Christenglauben von Anbeginn eingeschrieben sein? Bringt der Verzicht darauf – um nicht gar von Ächtung der Schönheit zu sprechen – womöglich doch einen Verlust mit sich, der die Erscheinung der Kirche in der Welt verfälscht und entstellt?

Wenn man das frühe Christentum betrachtet, gilt es zu bedenken, daß seine Geschichte nicht mit der Empfängnis des Erlösers in Nazareth beginnt, sondern daß es vorbereitet war – in der Berufung des Judentums, ihn hervorzubringen, zugleich aber in der Philosophie der Griechen.

So geht die Heilige Dreifaltigkeit der Ideen in *Platons* Ideenlehre der Offenbarung der christlichen Trinität voran; man darf sie, die ebenfalls durchaus Offenbarungscharakter hat, als Ankündigung und Vorahnung der Trinität verstehen, so jedenfalls haben es die Kirchenväter getan und *Platon*, vor allem in der orthodoxen Welt, in die Reihe der Propheten eingerückt: er verkündete das Wahre, das Gute und das Schöne als das höchste Sein, von dem alle irdische Wirklichkeit ausgeht.

Diese drei Ideen fallen im letzten in eins zusammen: *et hi tres unum sint*; so hat das Christentum diese platonische Schauung aufgenommen und die Ideen als die ersten Gedanken des Schöpfergottes verstanden. Wahrheit, Güte und Schönheit sind identisch und müssen identisch sein – das Wahre wäre nicht wahr, wenn es nicht auch gut und schön wäre, das Gute nicht gut, wenn es nicht auch wahr und schön wäre, das Schöne nicht schön, wenn es nicht auch wahr und gut wäre.

Für die Christen ist die Güte im Vater verkörpert, der sich in Gestalt der Zehn Gebote als das Gute offenbart hat; die Wahrheit ist die zweite Person der Dreifaltigkeit, Jesus Christus, der sich selbst „die Wahrheit“ nannte. Und die menschliche Fähigkeit, die Sinnerfülltheit der geschaffenen materiellen Welt zu erkennen, deren Berufung zu Heiligkeit und Ewigkeit, ihre Schönheit also, verdankt sich dem augenöffnenden Geschenk des Heiligen Geistes.

Häufig wird festgestellt, daß die westliche Kirche sich in einer Glaubenskrise befinde – was der Kirche im Glaubensbekenntnis und in den Sakramenten zur Weitergabe durch alle *saecula* bis zum Ende der Welt anvertraut ist, werde nicht nur von der wachsenden Schar ihrer Gegner, sondern auch von den Getauften nicht mehr gekannt oder jedenfalls nicht mehr verstanden, eine Entfremdung, die eine große Zahl von Theologen noch beschleunigt.

Wer wollte den Glaubensverlust der vielen, welche die Kirche jetzt verlassen, aber auch vielleicht ebenso vieler, die – noch – in ihr bleiben, ernsthaft bestreiten? Die offizielle Kirche hat längst aufgegeben, dagegen anzukämpfen; sie versucht vielmehr, sich damit als mit etwas Unvermeidlichem zu arrangieren. Das ist kein Wunder, wenn man bedenkt, daß die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, vor allem die deutsche, der sich die katholische Theologie geradezu in die Arme

geworfen hat, Erkennbarkeit oder gar Möglichkeit von Wahrheit grundsätzlich leugnet.

Daß zur selben Zeit und in ebenso großem Umfang auch der Konsens darüber, was Schönheit sei, verlorengegangen ist, erscheint demgegenüber als die kleinere Katastrophe, womöglich gar nur als ein Luxusproblem. Wie wenig es das ist, beweist die Erinnerung an die platonische Trias, die sich die frühe Kirche zu eigen gemacht hatte: entscheidet nach ihr doch die Schönheit darüber, ob das Wahre wahr und das Gute gut ist. Sie galt als für die Erkenntnis dieser höchsten Ideen unentbehrlich. Heute aber erscheint die Schönheit sogar Gläubigen wie ein Fremdkörper in dieser Dreierreihe: sie appelliert weder an die Vernunft noch an die Moral, sondern an die Sinne – und gehört für den modernen Menschen damit in den Bereich individueller und subjektiver Beliebigkeit.

Für *Platon* hingegen war sie das genaue Gegenteil von Subjektivität: in ihr offenbarte sich die Wahrheit im Bereich der Materie, der Körper und ließ von dort die Seele zu höherer Erkenntnis aufsteigen; er war davon überzeugt, daß die sich offenbarende Schönheit den sichersten und am weitesten führenden Weg zur Erkenntnis eröffnet, aber zunächst mit den Sinnen, mit den Augen aufgenommen werden muß – im Fall von Musik und Poesie auch mit den Ohren. In der christlichen Religion sind die Sinne eben nicht nur Täuschungen ausgesetzt oder durch ihre starke Empfänglichkeit für materielle Reize aller Art Opfer von Versuchungen, sie sind in der Fähigkeit, Schönheit wahrzunehmen, zugleich in höchstem Maße erkenntnis- und wahrheitsfähig.

Über die Sinnlichkeit gewinnt das Streben nach Erkenntnis eine besondere seelische Qualität, und zwar durch die Antwort der Seele auf die Begegnung mit der Schönheit, und diese Antwort ist die Sehnsucht – Wahrheit wird verstanden, das Gute wird getan, die Schönheit aber wird ersehnt, nachdem sie erkannt worden ist, die Seele will sich darauf zubewegen. Durch die Schönheit tritt die Sichtbarkeit ein in das körperlose unsichtbare Ideenreich.

Über das Gute, erst recht über das Wahre vermag man sich abstrakt zu äußern und in Begriffen zu philosophieren, über das Schöne nicht, auch wenn das immer wieder versucht wird, ohne damit zwingend zu werden. Die Schönheit verlangt eine Art von Zustimmung, die nicht aus einer Beweisführung stammt, sondern die nur gegenüber der konkreten Verkörperung möglich ist und keiner Begründung im Sinne logischer Deduktion bedarf.

Hier wird besonders deutlich, warum die platonische Ideenlehre den antiken Christen so entgegenkam: weil die göttlichen Ideen von Wahrheit und Güte, die in ihrer letzten Reinheit unerreichbar über den Sterblichen thronen, in der Schönheit jedoch erfahrbar, ja überwältigend werden. Diese Erkenntnis hat in der heidnischen Antike das von den Christen geglaubte Ereignis einer Inkarnation des Logos vorbereitet.

Die Evangelien sagen kein Wort zur physischen Erscheinung Jesu. Vom Theologischen her gesehen spricht hingegen viel dafür, daß er als der von der Erbsünde nicht entstellte Neue Adam auch von körperlicher Vollkommenheit gewesen sein muß. Auf dem Berg Tabor haben *Petrus*, *Johannes* und der ältere *Jakobus* diese

strahlende Vollendung geschaut – „wir haben seine Herrlichkeit gesehen“, wie es im Prolog des Johannesevangeliums heißt –; da war die Wahrheit schon vor dem Ende der Welt in Schönheit anschaulich geworden. Das gilt in gleicher Weise auch für die in der vormodernen religiösen Kunst gefeierte, von der Erbsünde unberührte Gottesmutter – ihre Schönheit ist keine verdruckte kryptoerotische Schwärmerei, sondern ein zentrales Theologem.

So ist die Art der Wirkung Jesu auf die Menschen, denen er begegnete, mit der Wirkung von Schönheit auf die dafür empfängliche Seele vergleichbar: in seiner Gegenwart wird wiederholt ein „Ich glaube“ ausgesprochen, ohne daß überhaupt definiert wäre, was genau da geglaubt wird, jedenfalls nicht das, was im nizänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis enthalten ist – es ereignete sich vielmehr eine Überwältigung durch Evidenz, die keiner Erklärungen mehr bedurfte.

Schönheit als Offenbarung der Inkarnation – diese Auffassung hatte praktische Konsequenzen für den Gottesdienst, genauer: für die katholische Liturgie, der es ja aufgegeben ist, die geistige Gegenwart Christi und die Doktrin der Kirche sinnlich erfahrbar mit einem Körper zu versehen und für die Gläubigen zu verbindlicher Wirklichkeit werden zu lassen.

Man versteht nun, daß die Orte, an denen die Vergewärtigung des göttlichen Opfers gefeiert werden soll, erhaben, festlich und kostbar ausgestattet sein mußten, von einer die täglichen Bedürfnisse der Menschen weit überragenden Architektur. Viele alte kirchliche Gebäude sind Meisterwerke des Bauens. Die Kirchenbauten der späten Antike bis ins Mittelalter, von der Hagia Sophia bis zum Kölner Dom verbanden den äußersten Aufwand an Kostbarkeit mit der gewagtesten technischen Innovation, und das in Zeiten, in denen die ökonomische Basis für solche Bauten nach heutigen Maßstäben schier unvorstellbar klein gewesen ist.

So war es von Anfang an – man kann sagen, daß die Geschichte des Kirchenbaus mit seiner Hochform beginnt, also seitdem durch das Privileg Kaiser *Konstantins* des Großen Kirchen in Freiheit errichtet werden durften; es hat zwar auch vorher schon solche gegeben, die aber notgedrungen eher unauffällig waren. Nun aber gestattete der Kaiser nicht nur den Kirchenbau, er ging selber in formprägender Weise damit voran, indem er in monumentaler Weise aus einem tiefen Verständnis dieser neuen Religion und ihrer Liturgie Kulträume für sie entwickelte.

Für diese ersten Kirchenbauten standen zwei Gebäudetypen aus zwei gänzlich verschiedenen kulturellen und politischen Zusammenhängen Pate, die miteinander verschmolzen wurden. Das ist zum einen der für seinen Glanz und seinen Reichtum berühmt gewesene Tempel zu Jerusalem, und zum andern die kaiserliche Basilika, die drei oder fünfschiffige Gerichtshalle des römischen Kaiserstaates.

Diese architektonische Verschmelzung ist das Ergebnis einer geistigen Realität aus dem Zusammenwachsen der „ecclesia ex synagoga“ mit der „ecclesia ex gentibus“, wie es auf dem Mosaik in der frühchristlichen Basilika Santa Sabina auf dem römischen Aventin zu lesen ist. Der Tempel, der heiligste Ort des Judentums, inzwischen nach seiner gründlichen Zerstörung durch die Römer nur noch eine Erinnerung, wurde in vielen Details Vorbild des christlichen Kirchenbaus, vor

allem in hinsichtlich der Raumaufteilung – mit dem Vorhof der Heiden, dem in den alten Kirchen der Narthex für die Ungetauften und öffentlichen Sünder entspricht, dem Hof der Juden, dem das Kirchenschiff entspricht, und schließlich dem Allerheiligsten, das mit einem reich bestickten Vorhang verschlossen war und nur von den Opferpriestern betreten werden durfte, weil man in der *Schechina* Gott selbst für anwesend hielt – dem entspricht das Sanktuarium in den christlichen Kirchen als mit Chorschranken vom Schiff getrennter und nur von den Klerikern zu betretender Ort des eucharistischen Opfers. Und mit diesem Modell wurde die heidnische Königshalle verbunden, ein Ort staatlicher Repräsentation mit der Kathedra in der Apsis, dort, wo im Römerstaat der Prätor den Gerichtsverhandlungen präsiert hatte und nun der Bischof als Ikone Christi sein Lehramt ausübte – sie war aus wertvollem Material erbaut, reich geschmückt mit der schönsten architektonischen Erfindung der griechisch-römischen Antike: den Säulenreihen.

Es mag sich auch schon beim Anblick der ersten konstantinischen Kathedralen mancher bei aller Freude über diese großartigen Erfindungen gefragt haben, was der Glanz und der Luxus solcher Hallen eigentlich mit der Religion Jesu Christi zu tun haben, mit seiner Herkunft aus dem Handwerkerhaus, seinem Umherschweifen, seinem Lehren unter freiem Himmel, seinem Fasten in der Wüste, seinem Wort, der Menschensohn habe keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen könne, schließlich seinem Sklaventod vor den Toren der Stadt. Sprach nicht sogar eine Verachtung der Kultur aus seinem Lobpreis der Lilien, die schöner gekleidet seien als selbst *Salomo* in all seiner Pracht?

Diese Fragen stellten sich schon die ersten Mönche, welche die christlich gewordenen Metropolen mit ihren prächtigen Gotteshäusern verließen, um in der Wüste in Höhlen zu leben. Das waren höchstpersönliche Entscheidungen, die große Heilige hervorgebracht haben. Verbindlich für das Ganze der Kirche konnte und wollte ein solcher Verzicht auf Schönheit nicht sein.

Der scheinbaren Kult- und Schönheitsverachtung Jesu steht gegenüber, daß er den Tempel, dies große Schatzhaus, geliebt hat. Im Tempel wurde er als Säugling vom greisen *Simeon* als der erkannt, der er war. Schon der Zwölfjährige wollte im Haus seines Vaters bleiben. Mit seinen Jüngern besuchte er den Tempel zu den großen Opferfesten und lehrte dort. Er reinigte den Tempel von dem Kommerz, welcher der Heiligkeit dieses Ortes nicht angemessen war. Der Tempel ist für ihn so wichtig, daß er sich mit ihm vergleicht – er selbst ist Tempel, ja ist *der* Tempel.

Was in der Liturgie gefeiert wird, sind von Anfang an nicht nur die Ereignisse des Lebens Jesu in historischer Zeit, sein Leiden und seine Auferstehung, sondern auch seine Wiederkunft auf den Wolken des Himmels und die ewige Anbetung im Himmel, die mit den Worten der Geheimen Offenbarung des Johannes „die Hochzeit des Lammes“ genannt wird. Lange Jahrhunderte wurden die Kirchen zu Schatzhäusern der Kunst, wie einst der Tempel eines war – das Beste, was eine Epoche zu leisten vermochte, fand sich in ihren Mauern; sie enthielten Maßstäbe der künstlerischen Vollendung, und das keinesfalls nur aus Prunk- und Verschwendungssucht von Prälaten, Feudalherren und Bürgermeisterern, wie das heute gern gesehen wird, sondern aus theologischen und liturgischen Gründen. Der

Gegenwart des fleischgewordenen Gottes war eben nur das Edelste und Kostbarste angemessen.

Es sei nicht verschwiegen, daß es auch im Mittelalter Gegenbewegungen gab – die Zisterzienser und die Bettelorden, die sich gegen die künstlerische Ausgestaltung des heiligen Raumes wandten, weil sie diesen Reichtum als allzu sinnlich empfanden. Auch sie errichteten binnen kurzem freilich überaus edle Bauten, weil im katholischen Christentum der Materie und dem mit den Sinnen Wahrnehmbaren nun einmal eine besondere sakramentale Bedeutung zukommt – es ist die Liturgie selbst, die nach einer Form verlangt, die unmißverständlich das Erhabene des Vorgangs sichtbar macht. Die liturgischen Vollzüge, die in jeder Bewegung der Willkür entzogen waren, vom uralten, wahrscheinlich auch aus dem Tempel zu Jerusalem stammenden gregorianischen Choral begleitet, die Zelebranten in der Pracht der Paramente, die Glocken und der Weihrauch schufen eine Symphonie, die man mit *Richard Wagner* „Gesamtkunstwerk“ hätte nennen dürfen, wenn dies nicht der geistlichen Bedeutung dieses Glaubensfestes unangemessen wäre. Das, was viele Menschen aller Schichten als äußerste Schönheit erlebten, war nichts anderes als der „Glanz der Wahrheit“ (*Johannes Paul II.*).

Es sagt viel über den tiefen Einschnitt im Fühlen und Erleben seit den politischen, technischen, industriellen Revolutionen, die im 19. Jahrhundert begonnen haben und seitdem von immer neuen Umwälzungen überholt werden, daß diese Auffassung von Schönheit, die seit *Platon* die Jahrtausende durchwandert hatte, nicht mehr verbindlich ist.

Im alltäglichen ist Schönheit nach wie vor von höchster und unbestrittener Bedeutung – was ein schöner Körper ist, darüber dürfte es wenig Streit geben. Die Sorge darum ist zu einer Industrie mit bedeutenden Umsätzen geworden. Aber da, wo das Trachten nach Schönheit ihre eigentliche Heimat hatte, in der Kunst, ist die Einigkeit darüber, was ihr Maßstab sei, vollständig verloren gegangen. Im Gegenteil – Schönheit ist etwas, was in der zeitgenössischen kirchlichen, aber auch profanen intellektuellen Welt Verdacht erregt. Wer Schönheit sucht und bewundert, wird als „Ästhet“ verdächtigt, das ist eine Kategorie der Verlogenheit.

Das Gold, das auf Heiligenscheinen und Bildhintergründen Erlösung und Gegenwart des Himmels heraufbeschwor, ist aus den neuen Kirchen und religiösen Bildern verschwunden. Daß das Guggenheim Museum eine Klosettschüssel aus schwerem Gold ausstellte, ist ein Zeichen für diese Umwertung nicht nur der moralischen, sondern auch der ästhetischen Werte. „Fair is foul, and foul is fair“, sangen die Hexen in *Shakespeares* „Macbeth“ und kündigten damit die alle Menschen ergreifende Verwirrung unserer Gegenwart an. Eine Einigkeit darüber, was schön sei, ist in dieser Stunde der Geschichte nicht mehr herzustellen, und zwar auch unter denen nicht, welche bereit wären, in der Theorie dem bereits zitierten Wort *Johannes Pauls II.* von der Schönheit als „Glanz der Wahrheit“ zuzustimmen.

Platon hat die *apeirokalia*, die Unfähigkeit zur Schönheit, aus seiner Sicht konsequent als moralischen Makel beschrieben – wir müssen uns als Zeitgenossen im ganzen eingestehen, daß wir im einzelnen zwar weiterhin von einer unbestimmten

Sehnsucht nach Schönheit erfüllt sein mögen, aber nicht mehr imstande sind, über sie einen allgemeinen Konsens zu erzielen. Welche Folgen solche *apeirokalia* für die Architektur oder Nicht-Architektur unserer Städte, für unsere Musik und Kunst hat, ist offensichtlich. Das Unbehagen daran ist weit verbreitet. Für die Religion und ihre praktische Manifestation, die Liturgie, aber ist sie eine Bedrohung –, und so kann es nicht verwundern, daß die Verdrängung des Maßstabes der Schönheit aus den öffentlichen Feiern der Kirche tatsächlich mit einem Verlust des Glaubens an die Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit einhergeht, die durch die Liturgie vorweggenommen wird, die ein „Jenseits im Diesseits“ ahnen lassen will.

Die bemitleideten „einfachen Gläubigen“, die von den aktuellen theologischen Strömungen nicht erreicht werden und einfach ihren Instinkten folgen, sind angesichts dieser Unfähigkeit in den Kitsch geflüchtet, aber ihre gekrönten Gipsfiguren sollten, anstatt sie zu belächeln, als brennender Vorwurf von denen empfunden werden, welche die ästhetische Kapitulation der Kirche zu verantworten haben. Es gibt auf diesem Feld eben nicht nur eine willenlose Ergebung in die Zeitströmung, sondern auch individuelle Täterschaft. Der religiöse Kitsch, der sehr wohl auch modernistische Formen anzunehmen vermag, ist der Grabstein für eine verlorengegangene oder zerstörte Vollständigkeit der religiösen Erfahrung. Die ästhetischen Kümmerformen der Fatima-Madonna oder des Barmherzigen Jesus, die als einzige noch eine Mehrheit der Gläubigen erreichen, bezeichnen einen gefährlichen Verlust für die Substanz des Glaubens, den freilich die erwähnten „einfachen Gläubigen“ am allerwenigsten zu verantworten haben.

Für die Konsequenz aus dieser Situation genügt es aber nicht, hier kritisch Bilanz zu ziehen. Wenn es sich bei der Verdrängung der Schönheit aus den religiösen Vollzügen um ein Phänomen handelt, von dem das ganze Zeitalter geprägt ist und an welchem die Kirche bloß teilhat, weil sie die profane Kultur eben nicht mehr zu bestimmen vermag, wie sie es über ein Jahrtausend getan hat, sondern sich ihr unterordnen muß, dann hat man gerade auch als Verfechter der Tradition die allgemeine *apeirokalia* wirklich ernst zu nehmen. Wir müssen uns eingestehen, daß wir von einer Forderung nach „Schönheit“ im Zusammenhang mit der Gestaltung unserer Kirchen und der sichtbaren Vollzüge der Kirche so lange zu enthalten haben, bis sich in unabsehbarer Zukunft der Schleier vor den Augen der Menschen wieder gehoben hat.

Schönheit ist jetzt ein Argument geworden, das der liturgischen Tradition sogar gefährlich werden kann. Daß die Liturgie der Kirche das Erleben von Schönheit zu bewirken vermag, steht heute unter Verdacht. Der Hinweis auf den kulturellen Reichtum, den die überlieferte liturgische Gottesanbetung hervorgebracht hat, spricht in unserer Zeit gegen sie. Der bereits erwähnte Vorwurf des Ästhetizismus ist tödlich. Verweis auf Schönheit ist heute vor allem Bekenntnis zu einer untergegangenen Epoche der Geschichte, die ohnehin hinsichtlich ihrer Leistungen angezweifelt, wenn nicht ganz und gar verworfen wird. An ihre Stelle ist in der westlichen Zivilisation inzwischen ein sinnvernichtender Subjektivismus getreten.

Um so wichtiger, ja rettender wird ein anderer Maßstab sein, der nicht neu geschaffen werden muß, sondern gottlob auch in dieser Stunde noch zur Verfügung steht: die Ordnung. Für ihre Liturgien, für ihre Kunst, für ihre Musik, für ihr

gesamtes äußeres Erscheinungsbild hält die Kirche ein umfangreiches Regelwerk bereit, das keinen Raum läßt für individuelle Gestaltungsmöglichkeiten und damit für den ästhetischen Bürgerkrieg. Wie eine Kirche auszusehen hat, ist eben nicht dem Belieben eines Stararchitekten überlassen, bei dem sich die Hierarchie noch demütig bedankt, daß er überhaupt den Auftrag angenommen hat. Sie muß nach Osten ausgerichtet sein, ein vom Kirchenschiff nach dem Vorbild des Tempels von Jerusalem durch Chorschranken abgetrenntes Sanktuarium haben, einen Altar mit Stufen, der den Kalvarienberg darstellt und nicht den Abendmahlstisch. Die Taufkapelle muß außerhalb des Schiffs liegen. Folgt man bei der Gestaltung einer Kirche allen überlieferten Gesetzen, dann wird man sehen: auch in vollständiger Kunstlosigkeit entsteht heiliger Raum.

Man sollte sich für die heiligen Bilder endlich die Unfähigkeit der Gegenwarts-kunst eingestehen, in den Dienst der Liturgie zu treten – die Ostkirche mit ihrer bis heute ungebrochenen Ikonentradition bietet Vorbilder, bei denen sich die Frage „schön“ oder „häßlich“ gar nicht stellt, weil ihre Botschaft, „heiliges Bild“ und Gegenstand der Verehrung zu sein, ohne weiteres auch von Kirchenfremden auf der ganzen Welt verstanden wird. Auch gibt es das auf wunderbare Weise in unsere Zeit gelangte ganz kunstlose Abbild des Erlösers, wie es nach der Überlieferung auf dem heiligen Tuch von Turin bewahrt wird, die *vera icon*, die einst Modell aller Christusdarstellungen wurde und die dies auch heute wieder werden kann.

Verrückterweise ist es auch nicht mehr selbstverständlich, daß die Kirche sich zu ihrem in der ganzen Welt verstandenen Erkennungszeichen, dem Kreuz, bekennt – in Deutschland hat man die Darstellung des Kreuzes den Werbegrafikern überlassen, die daraus vielerorts, etwa auf Gesangbüchern, ein gequetschtes, in Auflösung befindliches „T“ gemacht haben, an das kein Körper genagelt werden könnte. Aber das Kreuz ist trotz allem immer noch da, in unüberbietbarer Einfachheit jeder ästhetischen Diskussion entzogen – kein künstlerisches Genie vermag ihm etwas hinzuzufügen.

Weil uns die Verbindlichkeit der Regeln für Schönheit entglitten ist, sollten wir das immer noch bereitliegende Geschenk annehmen, uns von der Last einer unproduktiv gewordenen Freiheit zu befreien und das Joch der überlieferten Kanones und Rubriken wieder auf uns zu nehmen, welches ein leichtes Joch ist und aus der Verblendung einer irregeleiteten Originalität erwachen läßt.

Neben dem Ästhetizismus ist der Rubrizismus ein Schimpfwort geworden. Man versteht darunter die Unterwerfung der Zelebranten unter die einst in Rot gedruckten Anweisungen im Meßbuch und in anderen Ritualia, aber es ist gerade dieser Rubrizismus, der uns in einer Zeit der unsichtbar gewordenen Schönheit retten könnte. Das liturgische Werk der Gottesvergegenwärtigung ist genau betrachtet nichts als eine ungeheure Überforderung des Menschen; niemand, der diesem Anspruch standhalten könnte. Die genaue Befolgung der tradierten Vorschriften führt hier zu einer großen Entlastung. In ehrfürchtiger Befolgung des Ritus dürfen wir auf den „Erfolg“ dieser Gottesvergegenwärtigung vertrauen. Wir haben in unserer Unfähigkeit zur Schönheit durch die genaue Befolgung der Rubriken die neue Gelegenheit, die Schönheit als etwas nicht von uns selbst Gemachtes zu erfahren,

sondern als Offenbarung und Gnade zu entdecken – als etwas, das hinzutreten mag, wenn man in aller Bescheidenheit nichts anderes will, als die vorgegebenen Regeln zu befolgen, und nichts als das im Sinn hat. Dann erscheint die Schönheit, die unmöglich geglaubte und dem Einzelwillen grundsätzlich entzogene, auf neuartige Weise – und zwar als der Glanz des Richtigmachens.

Martin Mosebach, ursprünglich Jurist, veröffentlicht seit 1983 Romane, Erzählungen, Gedichte, Libretti und Essays. Er erhielt zahlreiche Auszeichnungen und Preise, etwa den Kleist-Preis, den Großen Literaturpreis der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, den Georg-Büchner-Preis und die Goethe-Plakette der Stadt Frankfurt/Main.

Manfred Spieker

Frieden auf Erden

Dilemmata der Friedenssicherung aus der Perspektive der katholischen Soziallehre*

Der Friede auf Erden ist ein zerbrechliches Gut. Das gilt für die privaten wie für die politischen Beziehungen. Die Bibel weiß das, seit Kain seinen Bruder Abel erschlagen hat. Der Mensch ist ein Sünder. Seine Neigung zur Gewalt bedroht jedweden Frieden. „Insoweit die Menschen Sünder sind“, so das Zweite Vatikanische Konzil, „droht ihnen die Gefahr des Krieges, und sie wird ihnen drohen bis zur Ankunft Christi“.¹ Keine schöne Perspektive. Auf Gewalt zu verzichten, bleibt aber ein im Neuen Testament (im folgenden: NT) vielfach belegtes Gebot. Wer zum Frieden beiträgt, dem wird großer Lohn verheißen: „Selig die Friedensstifter, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden“ (Mt 5,9).

Mehrere wissenschaftliche, auch mehrere theologische Disziplinen befassen sich mit dem anthropologischen Faktum, daß der Mensch unabhängig von Herkunft, Kultur und Religion zur Gewalt neigt, daß er ebenso destruktiv wie konstruktiv handeln kann und auch handelt. Die Soziallehre der Kirche ist eine dieser Disziplinen. Sie fragt nach den gesellschaftlichen und politischen Bedingungen für das Gelingen des menschlichen Lebens und den Voraussetzungen für Gerechtigkeit und Frieden in den politischen und internationalen Beziehungen.

Der dem Christen auferlegte Gewaltverzicht hat nicht nur sein privates, sondern auch sein gesellschaftliches und politisches Leben zu prägen. Aber heißt das, daß sich der christliche Politiker bei der ihm aufgegebenen Sicherung des Friedens jeglicher Androhung und Anwendung von Gewalt enthalten muß und daß militärische Waffen biblisch und sittlich nicht zu rechtfertigen sind? Heißt das, daß Krieg führen immer Sünde ist? Diese Frage hat schon *Thomas von Aquin* in seiner „*Summa theologica*“ ausführlich erörtert – und verneint.² Aber um das Dilemma zwischen Gewaltverzicht und Gewalt kommt der Christ, der den Frieden auf Erden sichern will, nicht herum. Und es ist nicht das einzige Dilemma, dem er sich stellen muß.

I. Das Dilemma zwischen Gewaltverzicht und Gewalt

Es gibt einen biblisch begründeten Pazifismus. In der Debatte über die Errichtung der Bundeswehr in der 1950er Jahren war er genauso virulent wie in der Debatte um die Nachrüstung der NATO zu Anfang der 80er Jahre. In den Diskussionen um den Krieg Rußlands gegen die Ukraine und die militärischen Hilfen für die Ukraine ist er, wenn auch verhaltener und nicht ohne Widersprüche, ebenfalls präsent. Für seine Vertreter stellt sich die Frage des heiligen *Thomas*, ob Krieg führen immer Sünde sei, gar nicht. Krieg führen ist immer Sünde, sagen sie. Die

Androhung oder Anwendung von Gewalt ist etwa für *George Macgregor*, einen der Wortführer des Pazifismus in den 1950er Jahren, nie legitim.³ In der Nachrüstungsdebatte interpretierte *Franz Alt*, ein damals bekannter Journalist, die Bergpredigt als eine Charta der Politik, der „nicht nur das Friedensziel, sondern auch der Friedensweg“ zu entnehmen sei, ein Friedensweg, der lautet: „keine Nachrüstung“.⁴ Wer sich von Kernwaffen sichern lassen will, wie könne der „noch glauben, hoffen und lieben im Geist der Bergpredigt?“⁵ Er glaubt nicht mehr, lautete *Alts* Antwort, denn „wer an den Gott Jesu, an den Gott der Liebe glaubt, kann nicht an die Bombe glauben“.⁶

Nach der Aggression Rußlands gegen die Ukraine tut sich der christlich motivierte Pazifismus schwerer. Aber er ist nicht verschwunden. Im Hirtenbrief der Deutschen Bischöfe „Friede diesem Haus“ vom 21. Februar 2024 wird er neben der „kritisch-konditionalen Gewaltlegitimation“ als die ältere von zwei Traditionen der kirchlichen Friedenslehre gewürdigt, „die bis in die Anfänge des Christentums zurückreichen und sich stets gegenseitig beeinflusst haben“. Beide Traditionen seien vereint in dem Ziel: „Gewalt soll überwunden werden“.⁷ Die Bischöfe erinnern zwar an das Recht auf Selbstverteidigung und die Pflicht, Dritten zu helfen, die nicht in der Lage sind, „sich selbst in angemessener Form zu wehren“⁸, aber ihre „vorrangige Option“ bleibt die „aktive Gewaltfreiheit“.⁹ Wie der Ukraine mit aktiver Gewaltfreiheit geholfen werden soll, bleibt ihr Geheimnis. Auch das vatikanische Dikasterium für die Glaubenslehre unterstreicht in der Erklärung „*Dignitas infinita*“ über die menschliche Würde vom 2. April 2024 das „unveräußerliche Recht auf Selbstverteidigung“, meint aber zugleich, „alle Kriege“ widersprechen der Menschenwürde.¹⁰ Wirklich *alle* Kriege? Auch eine legitime militärische Verteidigung ist ein Krieg, ein gerechter Krieg allerdings, und ein gerechter Krieg widerspricht nicht der Menschenwürde. In seiner Enzyklika „*Fratelli tutti*“ schreibt Papst *Franziskus* selbst: „Wer Unrecht erleidet, muß seine Rechte und die seiner Familie nachdrücklich verteidigen, eben weil er die ihm gegebene Würde schützen muß, eine Würde, die Gott liebt“.¹¹ Um ein gerechter Krieg zu sein, müssen bestimmte Bedingungen erfüllt sein, die in der Lehre vom gerechten Krieg zusammengefaßt sind.

Diese Bedingungen sind nicht dem NT zu entnehmen. Dem NT aber ist zu entnehmen – und dies ist zur Auflösung des Dilemmas zwischen Gewaltverzicht und Gewalt wesentlich –, daß die Gewaltfunktion des Staates nirgends bestritten, mehr noch, daß sie im Römerbrief des Apostels *Paulus* ausdrücklich bestätigt wird (Röm 13,1-7). *Paulus* schreibt der staatlichen Gewalt die Funktion zu, Recht und Ordnung zu wahren, Übeltäter zu bestrafen, dem Bösen zu wehren, ja es durch das Schwert erst gar nicht aufkommen zu lassen, also abzuschrecken. Sie soll, positiv formuliert, „Dienerin des Guten“ sein. Auch für Jesus ist die Anerkennung staatlicher Gewalt kein Problem, wie nicht nur seine Antwort auf die Frage der Pharisäer nach der Legitimität der Steuer (Mt 22,21), sondern auch seine Begegnung mit *Pilatus* (Joh 19,11) zeigt, obwohl dieser als Vertreter der staatlichen Gewalt nicht das Recht durchsetzt und den unschuldigen Angeklagten freispricht, sondern feige den Forderungen der aufgehetzten Menge folgt und Jesus zum Tod verurteilt. Staatliche Gewalt wird im NT weder dämonisiert noch glorifiziert.¹²

Würde der Staat sich einen Gewaltverzicht auferlegen, würde er nicht den Frieden auf Erden fördern, sondern die Schutzpflicht gegenüber seinen Bürgern verletzen, mithin sich selbst aufheben. Widerstand gegen eine Aggression von außen wie auch gegen einen Rechtsbruch im inneren ist nicht nur sein Recht, sondern seine Pflicht.¹³ Der vom Pazifismus geforderte Verzicht auf diesen Widerstand stellt das Postulat der Gewaltfreiheit über das der Nächstenliebe, die verlangt, den Nächsten gegen jedwede Aggression zu schützen und dafür die notwendigen Mittel bereitzustellen. In der Nachrüstungsdebatte Anfang der 1980er Jahre haben die deutschen Bischöfe keinen Zweifel an der Zurückweisung des Pazifismus gelassen. Das Gewaltverzichtsgebot der Bergpredigt („Leistet dem, der euch Böses antut, keinen Widerstand“, Mt 5,39) sei kein neues Gesetz, „aus dem für das Handeln des einzelnen oder des Staates unter allen Umständen ein Verzicht auf Anwendung von Gewalt abzuleiten wäre. Wo ein solcher Verzicht auf Kosten des Wohles anderer, zumal Dritter, geht, kann er sogar gegen die Absicht Jesu sein: in seinem Namen haben Christen um der Nächstenliebe willen zugunsten von Armen, Schutzbedürftigen und Entrechteten deren Unterdrückern wirksam entgegenzutreten“.¹⁴ Zum gleichen Ergebnis kamen damals die französischen und die amerikanischen Bischöfe.¹⁵ Ist das Dilemma zwischen Gewaltverzicht und Gewalt gelöst, tut sich sogleich das nächste, ungleich schwierigere Dilemma auf, das Dilemma zwischen legitimer Verteidigung und totaler Zerstörung.

II. Das Dilemma zwischen legitimer Verteidigung und totaler Zerstörung

Die Diskussionen um die geeignetsten Wege der Friedenssicherung erhalten ihre Schärfe oft weniger auf Grund einer Konfrontation des Rechts auf militärische Verteidigung mit dem Gebot des Gewaltverzichts als vielmehr aufgrund der Frage, ob das Zerstörungspotential der Kernwaffen eine legitime Verteidigung überhaupt noch zulasse. Nicht ein prinzipieller Pazifismus erscheint vielen als das Gebot der Stunde als vielmehr ein Nuklearpazifismus. Daß dieses Zerstörungspotential gegeben ist und die Menschheit bedroht, ist nicht zu bezweifeln.

Militärische Verteidigung gilt in der Friedensethik der katholischen Soziallehre dann als legitim, wenn 1.) das Leben und die Rechte unschuldiger Menschen bedroht sind; 2.) alle Möglichkeiten, die Aggression abzuwehren, ausgeschöpft sind; 3.) die Verteidigung von einer legitimen, dem Gemeinwohl verpflichteten politischen Autorität beschlossen wird; 4.) sich der Zweck des Einsatzes militärischer Mittel auf die Abwehr der Aggression beschränkt und nicht seinerseits in eine Aggression verwandelt; 5.) mit der Möglichkeit eines Erfolges gerechnet werden kann; 6.) der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit der Mittel beachtet wird, das heißt die durch die militärische Verteidigung entstehenden Übel nicht größer sind als die einer hingenommenen Aggression; 7.) die Wirkung der Waffen begrenzt, die Unterscheidung zwischen Kombattanten und Zivilisten also aufrechterhalten werden kann. Im Katechismus der katholischen Kirche von 1993 sind diese Kriterien, die immer gleichzeitig erfüllt sein müssen, als Lehre vom gerechten Krieg in Ziffer 2309 zusammengefaßt. Das Kompendium der Soziallehre der Kirche von 2004 schließt sich dem Katechismus in Ziffer 500 an.¹⁶ Diese Kriterien machen

deutlich, daß es der seit *Augustinus* entwickelten Lehre vom gerechten Krieg in erster Linie nicht darum geht, den Einsatz militärischer Mittel zu rechtfertigen, sondern darum, den Frieden zu sichern und den Krieg zu verhindern beziehungsweise ihn da, wo er nicht zu verhindern ist, zu begrenzen. Die gerechte Verteidigung ist also der Sinn der Lehre vom gerechten Krieg.

Die kritischen Fragen, denen sich diese Lehre stellen muß, betreffen die Kriterien Erfolgswahrscheinlichkeit, Verhältnismäßigkeit, Kontrollierbarkeit des Waffeneinsatzes und Immunität der Nichtkombattanten. Der Einsatz atomarer Waffen, so wird eingewandt, verstoße in jedem Fall gegen diese Kriterien. Deshalb sei die Lehre vom gerechten Krieg nicht mehr aufrechtzuerhalten. In der erwähnten Nachrüstungsdebatte vertraten „Pax Christi,“ der Bensberger Kreis und zum Beispiel der Pastoraltheologe *Paul Zulehner* diese Meinung.¹⁷ In der gegenwärtigen Debatte um Krieg und Frieden vertritt Papst *Franziskus* diese Meinung. In seiner Enzyklika „*Fratelli tutti*“ schreibt er, „daß durch die Entwicklung nuklearer, chemischer und biologischer Waffen ... der Krieg eine außer Kontrolle geratene Zerstörungskraft erreicht hat ... Angesichts dieser Tatsache ist es heute sehr schwierig, sich auf die in vergangenen Jahrhunderten gereiften rationalen Kriterien zu stützen, um von einem eventuell ‚gerechten Krieg‘ zu sprechen“.¹⁸

Die deutschen Bischöfe, die in ihrem Hirtenbrief „Gerechtigkeit schafft Frieden“ 1983 der Lehre vom gerechten Krieg beziehungsweise von der „gerechten Verteidigung“ noch „eine beschränkte, im konkreten Fall schwierige, dennoch für die ethische Orientierung bis jetzt unersetzliche Funktion“ zuschrieben,¹⁹ sind inzwischen auf Distanz zu dieser Lehre gegangen. Schon in ihrem Hirtenbrief „Gerechter Friede“ vom 27. September 2000 behaupten sie mit einem unkritisch übernommenen Zitat aus dem Abschlußdokument der Ökumenischen Versammlung „Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung“ der DDR vom April 1989: „Mit der notwendigen Überwindung der Institution des Krieges kommt auch die Lehre vom gerechten Krieg, durch welche die Kirchen den Krieg zu humanisieren hofften, an ein Ende“.²⁰ Für die damalige Distanzierung spielte freilich weniger das Zerstörungspotential moderner ABC-Waffen eine Rolle als vielmehr die Illusion von einem neuen Zeitalter des Friedens, das sie wie viele andere nach der Wende 1989/90 erhofften.

Im Hirtenbrief „Friede diesem Haus“ vom 21. Februar 2024 ist die Distanzierung von der Lehre vom gerechten Krieg nicht schwächer geworden, obgleich von den Illusionen über ein neues Zeitalter des Friedens nichts mehr zu spüren ist. Bei der Vorstellung des Briefes wurde behauptet, die Lehre vom gerechten Krieg könne aus verschiedenen Gründen „nicht aufrechterhalten werden“, ohne daß einer dieser Gründe genannt wurde. Im Brief selbst wird dies zwar nicht so direkt gesagt, aber die Distanz zu dieser Lehre geht so weit, daß bei der Aufzählung der kirchlichen Lehrschreiben zur Friedensethik der letzten hundert Jahre²¹ die wichtigsten Dokumente der katholischen Friedensethik zur Lehre vom gerechten Krieg mit keinem Wort erwähnt werden: weder der obengenannte Katechismus von 1993 noch das Kompendium der Soziallehre der Kirche noch das Konzilsdokument „*Gaudium et spes*“, das in Ziffer 79 von dem Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung spricht.

Angenommen, die Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg ließen sich bei einem Einsatz moderner ABC-Waffen wirklich nicht beachten, so müßte die Schlußfolgerung lauten, daß Verteidigung zur Schuld würde und daher ein solcher Einsatz nicht zu rechtfertigen wäre. Damit wird der Einsatz militärischer Mittel an der Lehre vom gerechten Krieg überprüft und verworfen. Die Lehre selbst wird damit jedoch nicht widerlegt, sondern bestätigt. Die Frage nach den Bedingungen einer legitimen Verteidigung stellt sich jedoch nicht nur beim Einsatz moderner ABC-Waffen. Auch konventionelle Waffen können ein Zerstörungspotential enthalten, das im Falle ihres unterschiedslosen Einsatzes gegen die Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg verstößt, das mithin die legitime Verteidigung zur Schuld werden läßt, wie nicht nur Beispiele im Zweiten Weltkrieg auf beiden Seiten der Front (Dresden, Coventry), sondern auch die Kriege Rußlands gegen die Ukraine, Tschetschenien und Syrien zeigen.

Das Zweite Vatikanische Konzil war hier zurückhaltender. Es hat die ABC-Waffen nicht verurteilt. Es forderte zwar dazu auf, die Frage des Krieges angesichts „der Fortentwicklung wissenschaftlicher Waffen ... mit einer ganz neuen inneren Einstellung zu prüfen“. Es band „die Verurteilung des totalen Krieges“ aber nicht an das Zerstörungspotential moderner Rüstung, die es auch schon während der Arbeit an „Gaudium et spes“ gab, sondern an die Intention der Kriegführenden: „Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abzielt, ist ein Verbrechen gegen Gott und den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist“.²²

Strategische Atomwaffen mit dem vielfachen Zerstörungspotential der Hiroshima-Bombe über bewohnten Gebieten einzusetzen wäre ein solches Verbrechen. Damit ist aber noch nicht ein auf militärische Ziele begrenzbarer Einsatz taktischer Atomwaffen ausgeschlossen. Über die Legitimität eines solchen Einsatzes wurde in der Nachrüstungsdebatte heftig gestritten, und sie spielt auch in der gegenwärtigen Friedensdiskussion eine Rolle. In der Nachrüstungsdebatte plädierten die amerikanischen Bischöfe für den Verzicht auf den Ersteinsatz von Atomwaffen. „No first use“ wurde beinahe zu einem Glaubensartikel. Die deutschen Bischöfe waren unter der Führung des damaligen Erzbischofs von Köln, *Joseph Kardinal Höffner*, umsichtiger. Sie stellten fest, daß „das Risiko der wachsenden Unkontrollierbarkeit des Nukleareinsatzes einerseits und die Gefahr wachsender Wahrscheinlichkeit eines konventionellen Krieges andererseits gegeneinander abzuwägen“ sind.²³ Eine solche Abwägung hat die NATO damals und auch heute davon Abstand nehmen lassen, eine Erklärung des Verzichtes auf den Ersteinsatz von Atomwaffen abzugeben. Ein solcher Verzicht hätte die Überlegenheit des Warschauer Paktes auf dem Feld der konventionellen Rüstung voll zur Geltung gebracht. Er hätte die Abschreckungswirkung der NATO reduziert. Nach einer kontroversen Debatte auch zwischen den Bischofskonferenzen der NATO-Staaten im Januar 1983 im Vatikan haben die amerikanischen Bischöfe in der endgültigen Fassung ihres Hirtenbriefes eine wertvolle und die Debatte beruhigende Unterscheidung eingeführt, die Unterscheidung zwischen Urteilen zu moralischen Prinzipien einerseits, die für Katholiken verpflichtend sind, und Aussagen zu konkreten Fragen, sogenannte „prudential judgements“ andererseits, die auf

Bedingungen beruhen, „die sich ändern können oder die von Menschen guten Willens unterschiedlich interpretiert werden können“.²⁴ Die Beurteilung, ob alle „Voraussetzungen für die sittliche Erlaubtheit eines Verteidigungskrieges vorliegen, kommt, so der Katechismus, dem klugen Ermessen derer zu, die mit der Wahrung des Gemeinwohls betraut sind“.²⁵ Diese haben freilich auch immer das Problem der Eskalation zu bedenken. Mit der Wahrung des Gemeinwohls betraut sind die Politiker und im Falle der Verteidigung auch ihre militärischen Ratgeber, nicht die Bischöfe, auch nicht „Pax Christi“. Ihnen stellt sich neben dem Dilemma zwischen legitimer Verteidigung und totaler Zerstörung noch ein weiteres Dilemma, nämlich dasjenige zwischen Abschreckung und politischer Erpressung.

III. Das Dilemma zwischen Abschreckung und Erpressung

Militärische Rüstung bleibt in einer Welt der Gewalt ein unverzichtbares Instrument der Schutzverantwortung des Staates. Sie ist in einem Staat, der Macht und Recht in eine Balance bringt, weder ein Mittel der Eroberung noch ein Mittel der positiven Friedensförderung. Sie ist ein Instrument der Abschreckung. Sie ist der Versuch, einen Staat oder ein Bündnis von Staaten nicht nur gegen die Androhung und die Anwendung von Gewalt, sondern auch gegen politische Erpressung zu schützen. Um dieser Funktion gerecht zu werden und gleichzeitig die politische und diplomatische Friedensförderung nicht zu erschweren, muß die militärische Rüstung erstens hinlänglich und zweitens von Abrüstungsbemühungen begleitet sein. Dabei sind immer auch strategische und technische Fragen zu klären. Beruht die Abschreckung vorwiegend auf der Strategie der massiven Vergeltung mit strategischen Atomwaffen, wird das Risiko für einen potentiellen Aggressor zwar unkalkulierbar hoch, sie verliert wegen des hohen Selbstvernichtungsrisikos aber zugleich an Glaubwürdigkeit. Beruht sie auf der Strategie der *flexible response*, also auf einem Bündel abgestufter Waffen, steigt zwar die Fähigkeit zur Abwehr einer Aggression auf jeder Ebene, zugleich aber wird das Schadensrisiko für einen Aggressor wieder kalkulierbarer. Diesem Dilemma ist unter den Bedingungen atomarer Waffen in einer Welt der Gewalt nicht zu entkommen.

In der Nachrüstungsdebatte haben sich die deutschen, die amerikanischen und die französischen Bischöfe diesem Dilemma gestellt. Wir verschweigen nicht, schrieben die deutschen Bischöfe 1983 in ihrem Hirtenbrief „Gerechtigkeit schafft Frieden“, „daß wir mit unseren Aussagen zur Friedenssicherung vor einem großen Dilemma stehen. Auf der einen Seite sind wir mit Massenvernichtungswaffen konfrontiert ... Auf der anderen Seite sehen wir nüchtern und illusionslos, wieviel Ungerechtigkeit, Unterdrückung und totalitäre Erpressung in unserer Welt herrschen“.²⁶ Die französischen Bischöfe überschrieben ein Kapitel ihres Hirtenbriefes schlicht mit dem Titel „Zwischen Krieg und Erpressung“.²⁷ Ursache der Erpressungsgefahr war damals die totalitäre Ideologie des Marxismus-Leninismus. Sie ist, zumindest in Europa, Geschichte. An ihre Stelle ist aber *Putins* imperialistische Ideologie getreten, die das Sowjetimperium restaurieren will und nicht weniger aggressiv ist als der Marxismus-Leninismus. Dies zeigt der Krieg gegen die Ukraine. Die Schlußfolgerung aus der Erpressungsgefahr lautete damals für alle Bischofskonferenzen, das Konzept der Abschreckung könne sittlich nicht

verworfen werden. Wenn die Begrenzung eines militärischen Konflikts der Sinn der Lehre vom gerechten Krieg ist, liegt die gänzliche Verhinderung eines solchen Konflikts in der Logik dieser Lehre. Alle Bischofskonferenzen zitierten die einschlägige Stelle aus der Botschaft von Papst *Johannes Paul II.* an die Zweite Sondergeneralversammlung der Vereinten Nationen über Abrüstung 1982: „Unter den gegenwärtigen Bedingungen kann eine auf dem Gleichgewicht beruhende Abschreckung – natürlich nicht als ein Ziel an sich, sondern als Abschnitt auf dem Weg einer fortschreitenden Abrüstung – noch für moralisch annehmbar gehalten werden. Um jedoch den Frieden sicherzustellen, ist es unerlässlich, daß man sich nicht mit einem Minimum zufriedengibt, das immer von einer wirklichen Explosionsgefahr belastet ist“.²⁸ Abschreckung kann also unter bestimmten Bedingungen, so *Johannes Paul II.*, „noch für moralisch annehmbar gehalten werden“. Dieser Linie folgt auch das Kompendium der Soziallehre der Kirche.²⁹ Der Katechismus der katholischen Kirche äußert „schwere moralische Vorbehalte“ gegen eine Abschreckung, aber nur gegen eine solche, die glaubt, den Frieden allein mit der Anhäufung von Waffen sichern zu können.³⁰ Eine derartige Abschreckung würde der Friedensethik der katholischen Kirche nicht entsprechen.

Wie steht es um die Vorläufigkeit dieser Duldung von Abschreckung? Die deutschen Bischöfe schreiben in ihrem Hirtenbrief von 2024, es sei „höchste Zeit, aus der Abschreckung mit nuklearen Mitteln auszusteigen“. Sie fordern die Bundesregierung auf, „im Rahmen der NATO einen Prozeß anzustoßen und gemeinsam mit den Bündnispartnern Lösungen zu finden, wie die vermutlich auf absehbare Zeit erforderliche Abschreckung ohne Nuklearwaffen gewährleistet werden kann“.³¹ Immerhin halten sie die Abschreckung „auf absehbare Zeit“ noch für erforderlich. Aber ist die Zeit wirklich „absehbar“? Wer kann sagen, wie lange das „Noch“ der Duldung der Abschreckung in der Botschaft *Johannes Pauls II.* gelten soll? Mit dem Konzilstext „Gaudium et spes“ antworte ich: wenn die Gefahr des Krieges droht „bis zur Ankunft Christi“, wird auch Abschreckung bis zur Ankunft Christi notwendig sein.

Statt einen Ausstieg aus der Abschreckung mit nuklearen Mitteln zu fordern, wäre es eher die Aufgabe der Bischöfe und auch der Sozialethiker, eine Ethik der Abschreckung zu entwickeln. Die deutschen und die amerikanischen Bischöfe waren in der Nachrüstungsdebatte schon weiter. Als moralisch annehmbar galt Abschreckung, wenn sie eindeutig am Ziel der Kriegsverhütung orientiert ist, wenn sie dieses Ziel in der Wahl der Mittel zum Ausdruck bringt, wenn Quantität und Qualität der Waffen am Konzept der Hinlänglichkeit orientiert sind, also nicht über das hinausgehen, was zur Kriegsverhütung gerade noch notwendig ist, wenn sie Krieg weder erleichtern noch wahrscheinlicher machen und mit beiderseitiger Rüstungsbegrenzung, Rüstungsminderung und Abrüstung vereinbar sind. Schließlich sollte Abschreckung eingebunden bleiben in eine aktive Friedenspolitik, in diplomatische Bemühungen um Rüstungskontrolle, in politische Konfliktregelung, in wirtschaftliche Kooperation und in einen kulturellen Austausch. Unter der Bedingung der Vereinbarkeit von Zielen und Mitteln der Abschreckung mit diesen Kriterien wurde Abschreckung für legitim gehalten – selbst dann, wenn sie auf

Kernwaffen beruht, deren unterschiedsloser Einsatz gegen die Zivilbevölkerung sittlich nicht zu rechtfertigen wäre.³²

Für die moralische Duldung der Abschreckung mit Kernwaffen ist deshalb nicht die Art der Waffen maßgeblich; entscheidend sind vielmehr ihre Einbettung in ein die Friedenssicherung förderndes Gesamtkonzept und die Absicht der Handelnden. Insofern sind die Fragezeichen, die Papst *Franziskus* in den vergangenen Jahren hinter das Konzept der Abschreckung mit Kernwaffen setzte, nicht hilfreich. Nach seinen Besuchen in Nagasaki und Hiroshima, den beiden Städten, in denen die amerikanische Luftwaffe im August 1945 erstmals Atomwaffen zur Explosion gebracht hat, sagte er auf dem Rückflug nach Rom am 26. November 2019: „Die Verwendung von Nuklearwaffen ist gegen die Moral – das muß in den Katechismus der katholischen Kirche kommen – und nicht nur die Verwendung, sondern auch der Besitz, denn ein Unfall wegen eines solchen Besitzes oder die Verrücktheit irgendeines Regierenden ... kann die ganze Menschheit zerstören“.³³ Das Risiko, daß eine Regierung „verrückt“ wird, besteht immer. Es wird nicht dadurch geringer, daß der Katechismus der katholischen Kirche den Besitz von Atomwaffen verbietet. *Franziskus* erhielt für seine Forderung, ein solches Verbot in den Katechismus aufzunehmen, Unterstützung vom Mainzer Bischof *Peter Kohlgraf*, der zugleich Präsident von „Pax Christi“ ist.³⁴ Nun sind päpstliche Äußerungen auf Pressekonferenzen im Flugzeug keine lehramtlichen Aussagen. Nicht selten müssen sie hinterher vom Pressesprecher des Papstes oder vom Staatssekretariat interpretiert werden. Aber Papst *Franziskus* hat auch bei anderen Gelegenheiten nicht nur den Einsatz, sondern auch den Besitz von Atomwaffen verurteilt.³⁵ Dies wird der Problematik der nuklearen Abschreckung nicht gerecht. Dieser gerecht zu werden, erfordert Klugheit. Abschreckung ist keine Glaubensfrage, die Gegenstand des Katechismus werden könnte. Das hat bereits die erwähnte Debatte um „no first use“ in der Nachrüstungsfrage gezeigt.

IV. Auswege

Gibt es Wege, diesen Dilemmata zu entkommen? Wenn die Gefahr des Krieges droht bis zur Ankunft Christi und Abschreckung damit genauso lang notwendig bleibt, dann scheint die Schlußfolgerung zwingend: es gibt keinen Frieden auf Erden. Wie können die Verantwortlichen des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg dies nur suggerieren – noch dazu ohne Fragezeichen? Vielleicht antworten sie mit der Gegenfrage: Paßt das Thema nicht zu einem Buß- und Bettag?

Gibt es wirklich keinen Ausweg? Doch, es gibt Auswege. Das Jahr besteht Gott sei Dank nicht nur aus Buß- und Bettagen. Jeder hat schon, so hoffe ich, Friedenserfahrungen gemacht – in privaten wie in politischen Beziehungen. Die privaten Friedenserfahrungen werden bei jedem anders aussehen; sie werden von subjektiven Perspektiven und Präferenzen abhängen. Aber auch in den politischen Beziehungen haben wir in Deutschland mit einer wunderbaren Verfassung, deren 75. Geburtstag wir gerade gefeiert haben und die uns auch über das Ende der „Ampel“-Regierung hinweghelfen wird, und in Europa mit der europäischen Einigung

seit den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts und mit dem weitgehend gewaltfreien Fall des Eisernen Vorhangs 1989/90 manche Friedenserfahrung machen dürfen, die ein dankbares jährliches Gedenken verdienen. Nicht zuletzt gehört eine funktionierende Abschreckung zum Frieden auf Erden in den politischen Beziehungen. Ein weiterer Ausweg, ja der Ausweg schlechthin: In fünf Wochen feiern die Christen wieder das Weihnachtsfest. Im Evangelium der Heiligen Nacht verkündet eine himmlische Heerschar den Hirten: „Verherrlicht ist Gott in der Höhe, und Friede ist auf der Erde bei den Menschen seiner Huld“. Menschen von Gottes Huld also ist der Frieden auf Erden verheißen. Wer sind diese? Das sind die Menschen, die vom Stall mit dem Kind und seinen Eltern, seien es Hirten oder Könige, heute vom Tabernakel oder Altar ihrer Kirche zurückkehren in den Alltag, zu ihren Mitmenschen, die einander Lasten tragen, zum Beispiel Müttern mit ungeborenen Kindern Hilfen statt Abtreibungen anbieten und so den Friedensfürsten bezeugen, der in Betlehem ein Kind wurde. Daß den Menschen seiner Huld aber nicht nur der Friede, sondern auch das Kreuz verheißen ist, haben schon Jesu Eltern erfahren. *Maria* und *Joseph* gehören gewiß zu den Menschen von Gottes Huld. Aber kaum waren die Huldigungen der Hirten und der drei Weisen verklungen, mußten sie mit Jesus nach Ägypten fliehen.

* Der Beitrag beruht auf dem Vortrag, der beim 79. Buß- und Betttagsgespräch des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg am 20. November 2024 in Bonn gehalten wurde.

Anmerkungen

- 1) Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ (1965), 78.
- 2) Thomas von Aquin, *Summa theol.* II-II 40, a.1.
- 3) George H. C. Macgregor, *Friede auf Erden?*, München 1955, 69 und passim. Ebenso radikal aus evangelischer Perspektive Otto Witt, *Christ und Kriegsdienst. Vom hohen Beruf der Gemeinde Jesu in der Welt*, Stuttgart 1948, 96.
- 4) Franz Alt, *Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt*, München 1983, 81.
- 5) Ebd., 51.
- 6) Ebd., 66.
- 7) „Friede diesem Haus“. Friedenswort der deutschen Bischöfe vom 21. Februar 2024, Z. 12 u. 70. Der Text gleicht mit seinen 175 Seiten mehr einem politikwissenschaftlichen Handbuch zur Weltpolitik als einem Hirtenbrief.
- 8) Ebd., 74.
- 9) Ebd., 75-80. Der christlich motivierte Pazifismus kann auch in Gestalt einer frommen Äquidistanz auftreten, wie im Friedensaufruf der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie vom 1. März 2022, in dem der Krieg in der Ukraine zum „sinnlosen Bruderkrieg“ erklärt wird.
- 10) Dikasterium für die Glaubenslehre, Erklärung „*Dignitas infinita*“ über die menschliche Würde, 38. Vgl. dazu auch Manfred Spieker, *Die Würde des Menschen angesichts der*

Leidensgeschichte der Menschheit. Anmerkungen zur Erklärung „Dignitas infinita“, Die Neue Ordnung 78 (2024), 332-347.

11) Papst Franziskus, Enzyklika „Fratelli tutti“ (2020), 241.

12) Anton Vögtle, Was ist Frieden? Orientierungshilfen aus dem Neuen Testament, Freiburg 1983, 118f. Vgl. dazu auch Christian Hillgruber (Hrsg.), Das Christentum und der Staat, Bonn 2014, mit Beiträgen von Robert Spaemann, Hans Maier, Josef Isensee, Udo di Fabio und Wolfgang Huber.

13) Rudolf Schnackenburg, Die Bergpredigt, in: ders. (Hrsg.), Die Bergpredigt. Utopische Vision oder Handlungsanweisung? Düsseldorf 1982, 57.

14) Die deutschen Bischöfe, Gerechtigkeit schafft Frieden. Wort der deutschen Bischofskonferenz zum Frieden vom 18. April 1983, in: Gerechtigkeit schafft Frieden. Neuauflage erweitert um die Erklärungen zum Golfkonflikt, Bonn 1983/91, 18f.

15) Den Frieden gewinnen. Hirtenbrief der französischen Bischöfe vom 8. November 1983 und Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort, Pastoralbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA über Krieg und Frieden vom 3. Mai 1983. Beide Hirtenbriefe sind in deutscher Übersetzung abgedruckt in: Bischöfe zum Frieden, Stimmen der Weltkirche, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bd. 19, 2; erweiterte Aufl., Bonn 1983. Vgl. zu diesen Hirtenbriefen Manfred Spieker, Kernwaffen und Bergpredigt. Die Dilemmata der Friedenssicherung in den Pastoralen Schreiben katholischer Bischofskonferenzen, Zeitschrift für Politik 32 (1985), 27-43.

16) Päpstlicher Rat *Justitia et Pax*, Kompendium der Soziallehre der Kirche, 2004, dt. 2006, 500.

17) Pax Christi, Plattform Abrüstung und Sicherheit, Frankfurt 1981, 4; Bensberger Kreis, Frieden – für Katholiken eine Provokation? Memorandum, Reinbek 1982, 29; Paul M. Zulehner, Kirche – Gottes Friedensbewegung auf Erden, München 1984, 14.

18) Fratelli tutti, a.a.O., 258. Ein weiterer Einwand von Franziskus gegen die Lehre vom gerechten Krieg ist die Behauptung, daß „in den letzten Jahrzehnten alle Kriege vor[gaben], ‚gerechtfertigt‘ zu sein“. Dies ist jedoch kein Argument, denn es bleibt die Aufgabe der Bischöfe wie der Wissenschaft, zu prüfen, wer sich mit Recht auf diese Lehre beruft und wer nicht. Wenn sich totalitäre Regierungssysteme genauso Demokratie nennen wie freiheitliche Verfassungsordnungen, so spricht dies ja auch nicht gegen den Begriff und das Konzept der Demokratie. Es bleibt die Aufgabe zu prüfen, wer sich zu Recht darauf beruft und wer nicht.

19) Gerechtigkeit schafft Frieden, a.a.O. 41.

20) Gerechter Friede, Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom 27. September 2000, 1.

21) Friede diesem Haus, a.a.O., 33.

22) Zweites Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes*, 80.

23) Gerechtigkeit schafft Frieden, a.a.O., 53.

24) Die Herausforderung des Friedens, a a.O., 13 u. 64 mit Anm. 69.

25) Katechismus der katholischen Kirche (1993), 2309.

26) Gerechtigkeit schafft Frieden, a.a.O., 56.

27) Den Frieden gewinnen, a.a.O., 237.

28) Papst Johannes Paul II., Botschaft an die Zweite Sondergeneralversammlung der Vereinten Nationen über Abrüstung, *Osservatore Romano* vom 30. Juli 1982.

29) Kompendium der Soziallehre der Kirche, a.a.O., 500.

- 30) Katechismus der katholischen Kirche, 2315.
- 31) Friede diesem Haus, a.a.O., 207. Vgl. dazu Manfred Spieker, Angst vor der Abschreckung? Zum Hirtenbrief der Deutschen Bischofskonferenz „Friede diesem Haus“, Herder-Korrespondenz, 78. Jg., Mai 2024, 48f.
- 32) Gerechtigkeit schafft Frieden, a.a.O., 53f. Die amerikanischen Bischöfe, Die Herausforderung des Friedens, a.a.O., 75f. Vgl. dazu Manfred Spieker, Die Ethik der Abschreckung. Friedenssicherung unter den Bedingungen atomarer Rüstung und revolutionärer Ideologie, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25. März 1983, 7.
- 33) Pressekonferenz auf dem Rückflug von Tokio nach Rom am 26. November 2019, Osservatore Romano (deutschsprachige Wochenausgabe) vom 13. Dezember 2019, 11.
- 34) „Sind Atomwaffen immer unmoralisch?“ Pro (Peter Kohlgraf) und Contra (Manfred Spieker), Die Tagespost vom 6. August 2020, 2f. Vgl. auch Manfred Spieker, Christliche Friedensethik und der Krieg in der Ukraine. Warum die Lehre vom gerechten Krieg nicht überholt ist, in: IKaZ Communio, 51 (2022), 557ff.; ders., Der Ukraine-Krieg und die christliche Friedensethik, Neue Züricher Zeitung vom 1. November 2022, 13.
- 35) Papst Franziskus, Ansprache an die Teilnehmer am internationalen Symposium zum Thema Abrüstung vom 10. November 2017, in: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2017/november/documents/papa-francesco_20171110_convegno-disarmointegrare.html [aufgerufen am 30. 12. 2024]. Auch in seiner Ansprache beim Neujahrsempfang für das Diplomatische Korps am 9. November 2023, Osservatore Romano (dt.) vom 20. Januar 2023, 8, nennt er den Besitz von Atomwaffen „unmoralisch“, ebenso in seinem Interviewbuch „Ich trage euch in meinem Herzen. Meine Antworten auf die Fragen der Armen dieser Welt“, Paderborn 2022, 40.

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

Hartmut Sommer

Georges Bernanos – Geschichte eines Gewissens

Der Bericht des Romanciers *George Bernanos* über den spanischen Bürgerkrieg mit dem Titel „Die großen Friedhöfe unter dem Mond“ ist als Teil seiner politischen Analysen ein bleibend wertvolles Zeitzeugnis. Allerdings ist er, wie die historische Forschung gezeigt hat¹, mit Rücksicht auf eigene Verstrickungen des Autors einseitig erzählt. Dieses Ringen um die Wahrheit läßt uns das Buch und seine biographische Genese als die Geschichte eines Gewissens lesen, das tastend und auch irrend zur Sollenserfahrung des moralischen Gesetzes² gefunden und ihm eine Stimme gegeben hat, wenn auch nicht uneingeschränkt wahrhaftig.

Bernanos und die Action française

Adrien le Bihan vergleicht das Werk von *Bernanos* mit einem aufragenden Massiv, dessen Gipfel stets von ungutem Gewölk umwittert ist.³ „Ich liebte den Krawall“, erinnert sich *Bernanos* 1927 selbst an seine stürmische Zeit als *Camelot du Roi*, das heißt als Mitglied des militanten Arms der royalistischen, nationalistischen und antisemitischen „Ligue de l'Action française“. Bereits als Schüler im ländlichen Nordosten Frankreichs, dann als Student der Rechtswissenschaften an der Sorbonne und der Literaturwissenschaft am Institut Catholique de Paris beteiligte er sich an Aktionen und Krawallen, etwa an Kundgebungen gegen die von Papst *Leo XIII.* mit einer Enzyklika angestoßene Versöhnung der Kirche mit der Republik und an Protesten gegen den Geschichtspräsidenten *Amédée Thalamas*, der die Übernatürlichkeit der Geschehnisse um *Johanna von Orléans* bestritt. Im Verlauf der dreimonatigen Kampagne gegen *Thalamas*, die sich bis zu körperlichen Attacken steigerte, wurde *Bernanos* mehrmals festgenommen und am 10. März 1909 zu einer zehntägigen Gefängnisstrafe verurteilt.⁴ Von 1913 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges leitete er in Rouen eine royalistische Zeitschrift für die Normandie. Nach dem Krieg, an dem er mit einem Dragoner-Regiment teilnahm, folgte zunächst eine bürgerliche Phase als Versicherungsvertreter. Ein Versuch, wieder im Journalismus Fuß zu fassen, war gescheitert, und er mußte für seine junge Familie eine Lebensgrundlage schaffen. 1917, während eines Fronturlaubes, hatte er *Jeanne Talbert d'Arc* geheiratet, eine Nachfahrin des Bruders von *Johanna von Orléans*. In der royalistischen Szene von Rouen war er ihr begegnet. Das Paar ließ sich mit seinen zwei Kindern zunächst in Paris nieder.

Von der Action française trennte sich *Bernanos*, weil sie ihm zu bürokratisiert und legalistisch auf den parlamentarischen Weg setzte, statt an die Militanz der Vorkriegszeit anzuknüpfen. Tief saß die Enttäuschung bei den Kriegsheimkehrern, die gehofft hatten, daß ihre Opfer zu einer durchgreifenden gesellschaftlichen Erneuerung beitragen würden. *Bernanos*, 1918 verwundet und als Folge des

Kriegstraumas von Depressionen und Angstzuständen gequält, sah die Generation der Kriegsteilnehmer durch eine Politikerkaste verraten, die wieder zur Tagesordnung überging, als habe es die Massengräber nicht gegeben.

Das Leben als Versicherungsvertreter, das ihn seit 1924 von Bar-le-Duc in die östlichen Departements führte, diente *Bernanos* nur zum Broterwerb. Sein eigentliches Leben begann, wenn er sich nach den Kundenbesuchen abends in irgendeinem Provinzstädtchen an einem Kaffeestauch in seine Manuskripte vertiefen konnte, denn Schreiben war ihm Lebensbedürfnis.⁵ Seine Kriegserfahrung hat er nie literarisch zum Thema gemacht, doch die durchlebten Ängste, die moralischen Konflikte, die Gewalt des Bösen und die allgegenwärtige Bedrohung sind in seinem ersten bedeutenden Werk, dem Roman „Die Sonne Satans“, als Hintergrund spürbar – zweifellos auch ein Mittel der Traumabewältigung, mit der die Veteranen dieser Zeit selbst fertig werden mußten.⁶ Das Buch erschien im März 1926 im renommierten Verlag Plon und erzielte auf Anhieb eine beachtliche Auflage. Zahlreiche Rezensionen machten *Bernanos* bekannt, der nun den Schritt wagte, seinen bürgerlichen Beruf aufzugeben.

Als ehemaliger Aktivist der *Action française*, der jetzt als erfolgreicher Schriftsteller im Licht der Öffentlichkeit stand, war er zur Stellungnahme und Gewissensentscheidung herausgefordert, nachdem seit August des Jahres die Kirche zunehmend gegen die *Action* vorging. Zunächst veröffentlichte Kardinalerzbischof *Andrieu* von Bordeaux ein Hirten Schreiben, das eindringlich vor dem Atheismus und dem Amoralismus der Bewegung warnte, approbiert durch einen öffentlichen Brief Papst *Pius' XI.* vom 5. September. Am 20. Dezember folgte dann die Verurteilung durch den Papst, und am 29. des Monats kam die Zeitschrift der *Action* zusammen mit fünf Schriften von *Charles Maurras*, ihrem intellektuellen Kopf, auf den Index. Gläubigen, die sich darüber hinwegsetzten, wurden die Sakramente verweigert. Der ultranationalistische Kurs und die deutschfeindliche Propaganda der Bewegung widersprachen den Bestrebungen des Papstes, eine Versöhnung mit Deutschland herbeizuführen, wozu die Befürwortung der Locarno-Verträge und der Aufnahme Deutschlands in den Völkerbund gehörten. Mit Sorge betrachtete er auch den Einfluß der Bewegung auf weite Kreise des konservativen Katholizismus. Diese sahen in ihr einen Bündnispartner gegen den Modernismus, die Republik, den Antiklerikalismus und für eine Ordnungspolitik, obwohl die Schriften von *Maurras* mit ihrer agnostischen und positivistisch-naturalistischen Tendenz der christlichen Metaphysik entgegenstanden. Der einflußreiche katholische Philosoph *Jacques Maritain*, zusammen mit *Maurras* führender Redakteur der 1920 gegründeten royalistischen Zeitschrift „*Revue Universelle*“, versuchte zu vermitteln und *Maurras* zum Einlenken zu bewegen. Als er damit scheiterte, distanzierte er sich klar und verteidigte die Maßnahmen Roms mit einer Reihe von Schriften.⁷

Geisteskraft im Tausch gegen göttliche Liebe

In *Bernanos* dagegen, der bereits 1919 seinen Austritt aus der *Action française* erklärt hatte und seitdem politisch nicht mehr aktiv gewesen war, regte sich der alte Rebell, der immer noch royalistisch fühlte und dachte, allerdings in einer eher

romantisierenden, das christliche mittelalterliche Königtum verklärenden Weise. Trotz deutlicher Distanz zu *Maurras*' positivistischem Politikverständnis sprang er ihm und seinen ehemaligen Weggefährten zur Seite. In öffentlichen Briefen prangerte er die Ungerechtigkeit der Maßnahmen mit drastischen Worten an und erklärte sich solidarisch. Man wende sich gegen die ungläubigen Leiter der Action, treffe aber zugleich die unbescholtenen, treu katholischen Mitglieder und riskiere damit eine Kirchenspaltung. „Vielleicht hätte man sich die Mühe machen können“, grollte *Bernanos*, „bevor man uns den Hunden vorwirft, unsere Worte und unsere Veröffentlichungen daraufhin zu untersuchen, ob sich darin etwas vom berühmten Maurrasschen Geist findet.“ In „La Revue fédéraliste“ huldigte er *Maurras*, der mit seinem immensen Werk die Herzen der Katholiken bewegt habe und für dessen Bekehrung er hoffe und bete. Emphatisch beschwor er ein spirituelles Band zwischen ihm und den Katholiken: „Sie [*Maurras*] gaben uns die Geisteskraft, wir brachten Ihnen das Unverzichtbare, die göttliche Liebe.“⁸

Um dem Weg seines Gewissens zu folgen, das hier auf eine wichtige Probe gestellt wurde, ist zu fragen: Was hat ihn dazu bewogen, sich so zu exponieren? Als ein in der Öffentlichkeit Gehör findender Autor hatte seine Stimme Gewicht, und seine Positionierung war keine private Angelegenheit mehr, seine Entscheidung also von Tragweite. Nun war *Bernanos* bekannt für sein aufbrausendes Wesen und seinen Gerechtigkeitsinn. Ein Wegducken, wie es ihm sein Verlag riet, um keine Leser zu verärgern, kam für ihn nicht in Frage.⁹ Er war also bereit und imstande, sich trotz möglicher Nachteile für das in diesem Konflikt moralisch Richtige zu entscheiden. Doch hatte er die Urteilsautonomie, hier das Richtige, das moralisch Gute zu erkennen, das ihn hätte leiten sollen? War er also fähig, das Für und Wider rational zu erwägen, und konnte er sich freimachen von alten, fest verankerten Vorurteilen und Einstellungen? Daran hinderte ihn zum einen sein Desinteresse an theologischen und philosophischen Begründungen. Er sah nur „lächerliche intellektualistische Übertreibungen“ in der Affäre, unterschätzte also die Bedeutung dieser Auseinandersetzung. Zum anderen war sein Blick getrübt durch eine Nostalgie, die im verklärenden Rückblick auf seine Jugendzeit der Bewegung Glanz verlieh. „Ich liebe Sie noch mehr, wenn das möglich ist, als ich Sie bewundere“, schrieb er *Maurras*, „mit einer von all den Träumen der Kindheit, also von der heroischsten Epoche meines Lebens untrennbaren Freundschaft.“ Und weiterhin verbanden ihn verhärtete politische Positionen mit *Maurras* und der Bewegung, namentlich ein gefestigter, schon im Elternhaus angelegter Antisemitismus und ein antirepublikanischer Furor, der auch die Christdemokraten nicht schonte.¹⁰

Tatsächlich folgte statt der Distanzierung eine neu belebte Verbindung von *Bernanos* mit der Action. Er schieb wieder für die Zeitung der Bewegung und veröffentlichte 1931 mit einer Eloge auf *Édouard Drumont*¹¹, den Autor des scharf antisemitischen Buches „La France Juive“ und geistigen Ziehvater von *Maurras*, eine polemische Kampfschrift, die er auf Lesereisen zu den Regionalgruppen der Action vorstellte.¹² Was hätten die heutigen „Herolde der Autonomie auf den theologischen Lehrstühlen“ (*Recktenwald*) ihm mahnend entgegenhalten können? Ist doch nach ihnen die „Würde, sich selbst bestimmen zu dürfen“, das Höchste. Eine solche Freiheit der Selbstbestimmung kennt keine zeitlos gültigen moralischen

Normen, so daß sie nur einen Gott akzeptieren kann, „der sich in ihr moralisches Universum einfügt“.¹³

Neuerlicher Bruch mit der Action française

Ein erneuter Bruch mit *Maurras* und der Action erfolgte erst 1932 und betraf nicht deren politisch-geistige Ausrichtung, sondern wurde durch Querelen zwischen der Action und dem Parfümhersteller und Verleger *François Coty* ausgelöst. Der schwerreiche Unternehmer finanzierte neben der royalistischen Bewegung auch andere politisch rechtsstehende Organisationen und hatte bei den Wahlen im Mai einen eigenen Kandidaten im Rennen, dessen mangelnde Unterstützung durch die Action er anprangerte. *Bernanos*, der auch für „Le Figaro“ schrieb, die damals von *Coty* herausgegebene Zeitung, schlug sich während der publizistisch ausgetragenen Auseinandersetzung auf dessen Seite. *Maurras* kappte daraufhin in einem Artikel mit dem schroffen Schlußakkord „Ich sage Ihnen Adieu, *Bernanos*“, den Kontakt.¹⁴

Unterdessen entstanden weitere Romane, die *Bernanos*' Ruf als Romancier festigten, aber nicht an den Erfolg seines Erstlings anknüpfen konnten. Die Existenz als freier Autor mit inzwischen sechs Kindern war prekär. Zuletzt mußte er sich nach abgelieferten Manuskriptseiten honorieren lassen, die er quasi im Akkord schrieb, was die Misere nicht mildern konnte. Nach zahlreichen Umzügen hatte der Rastlose mit der „caravane“ seiner großen Familie im Juli 1931 eine Villa beim südfranzösischen Hyères bezogen, wo er schließlich mit der Miete in Rückstand geriet. Zudem war er nach einem Motorradunfall dauerhaft gesundheitlich belastet, auch nervöse Angstzustände quälten ihn wieder.

Befreiungsschlag Mallorca

Im Oktober 1934 entschied sich *Bernanos* für einen radikalen Befreiungsschlag. Bei Nacht und Nebel verließ er mit seiner Familie Frankreich und siedelte mit wenigen Koffern nach Mallorca über. Eine wahre Flucht, denn niemand war zuvor informiert worden. Den zurückgebliebenen Hausrat verkaufte der Vermieter inklusive der Bibliothek des Romanciers und der Möbel sowie des Tafelsilbers aus der Mitgift seiner Frau, um die ausstehende Miete zu decken. *Bernanos* ließ sich in Sóller, dann in Palma nieder, wo er hoffte, sich bei niedrigen Preisen besser über Wasser halten zu können. Idyllisch waren allerdings die neuen Umstände keineswegs. Die im Gepäck mitgebrachte Sommerkleidung mußte auch im Winter erhalten, und *Jeanne* teilte die knappe Wäsche mit ihren Töchtern.¹⁵ *Bernanos* ahnte noch nicht, daß er auf Mallorca bald in viel größere und existenzgefährdende Turbulenzen geraten sollte, nämlich in die gewalttätigen Auseinandersetzungen des Spanischen Bürgerkrieges, die ihn mit der Frage nach einer Parteinahme erneut vor eine Gewissensentscheidung von Tragweite stellten.

Zunächst brachte der Ortswechsel neuen Schwung in seine Schaffenskraft. Drei Romane nahmen Gestalt an. Vor allem gelang ihm sein zweiter großer Erfolg: das „Tagebuch eines Landpfarrers (Journal d'un Curé de Campagne)“. Das Buch erschien im März 1936 und wurde noch im selben Jahr von der Académie française

mit dem „Grand prix du roman“ ausgezeichnet. Es verkaufte sich ebenso gut wie „Die Sonne Satans“ und wurde in mehrere Sprachen übersetzt, so daß sich *Bernanos*’ finanzielle Lage wenigstens kurzzeitig entspannte. Der geographische Abstand zu seiner französischen Heimat, die unterdessen von schweren gesellschaftspolitischen Verwerfungen erschüttert wurde, erleichterte es ihm auch, sich von alten Allianzen freizuschwimmen. Zwei Einladungen zur Mitarbeit an royalistischen und nationalistischen Zeitungen lehnte er ab, um seine Unabhängigkeit zu bewahren¹⁶, schrieb aber für die von *Gallimard* gegründete illustrierte Wochenzeitschrift „Marianne“, die sich quer zum politischen Spektrum aufstellte und eher links orientiert war. In der Ausgabe vom 17. April 1935 formulierte der stets noch bekennende Monarchist sein politisches Credo: „[Weder] Demokrat noch Republikaner, Mann der Linken ebensowenig wie Mann der Rechten, was sollte ich nach Ihrer Erwartung sein? Ich bin Christ.“ Er sei es darum, weil das allein Bestand habe, falls alles in einem Weltenbrand zugrunde gehe. Denn aus der Asche werde man die Wahrheiten herausklauben, die allein Bedeutung haben und einen Neuanfang möglich machen. Eine hellsichtige Voraussicht auf das, was bald bevorstand. Weder auf der linken noch auf der rechten Seite des Spektrums konnte der bekannte konservative Katholik damit Begeisterung erzielen. Die linke Leserschaft reagierte mit massenhaften Kündigungen des Abonnements, die Anhänger der Rechten entrüsteten sich. *Bernanos* war zunehmend isoliert.¹⁷

Erste Rauchwolken des kommenden Weltbrandes stiegen am 3. Oktober 1935 auf, als italienische Truppen in Abessinien einfielen. Der unter massivem Einsatz von Giftgas geführte Krieg konnte *Bernanos* nur mit Grauen erfüllen. In den Schützengräben des Weltkrieges hatte er selbst erlebt, was das bedeutete. Seine Kritik am „nationalen Immoralismus“¹⁸ des Feldzuges war entsprechend scharf, was ihn auch politisch weiter von seinen ehemaligen royalistisch-nationalistischen Mitstreitern entfernte, die diese als Vernichtungskrieg geführte Unterwerfung eines souveränen Staates des Völkerbundes als „zivilisatorisch“ rechtfertigten, so *Henri Massis*, einer der Köpfe der Action.¹⁹

Auf dem Weg zum Spanischen Bürgerkrieg

Auch in Spanien züngelten bereits die Flammen. Die 1931 nach der sechsjährigen Militärdiktatur *Primo de Riveras* ausgerufene Zweite Spanische Republik war ein gefährdetes Staatsgebilde geblieben, erschüttert durch soziale Spannungen und unversöhnliche Gegnerschaft der politischen Richtungen, die von Monarchisten, bürgerlichen und republikanischen Parteien bis zu den Kommunisten und der 1933 gegründeten faschistischen Falange reichten. Nach einer Regierungskrise im Jahr 1935 bildete sich ein breites Volksfrontbündnis linker Parteien, das mit Unterstützung der Anarchisten die Wahlen im Februar 1936 gewann, gegen ein Bündnis aus konservativ-katholischen, monarchistischen und rechten Parteien. Die damit gegebene sozialistische bis kommunistische und anarchistische Machtballung forderte den Widerstand der konservativen und rechten Kräfte heraus. Anschläge der Falange, Unruhen, bewaffnete Scharmützel, Landbesetzungen und Streiks schufen eine explosive Situation, die sich mit der Ermordung des monarchistischen Politikers *José Calvo Sotelo* verschärfte. Diese von der Regierung kaum noch

kontrollierbare Lage nutzten antirepublikanische Offiziere für einen Militärputsch, der am 17. Juli 1936 von Spanisch Marokko ausging, aber bald auf Spanien übergriff, womit ein bis April 1939 andauernder Bürgerkrieg begann. Die Balearen kamen mit Ausnahme von Menorca sofort unter Kontrolle der Aufständischen. *Bernanos* wurde Augenzeuge der Geschehnisse auf Mallorca und durch persönliche Verbindungen direkt darin involviert. Sein Gewissen war damit auf eine äußerste Probe gestellt. Als Monarchist stand er der republikanischen Seite fern, und sein sechzehnjähriger Sohn *Yves* hatte sich der Falange angeschlossen, die als Hilfstruppe des Militärs den Aufstand unterstützte. „Ich war in dieser Zeit viel mit einer Handvoll junger Falangisten zusammen“, blickte *Bernanos* zurück, „mit jungen Leuten voller Ehre und voller Mut; ich billigte nicht ganz ihr Programm, aber ich sah, wie es sie – und ihren edlen Führer – mit einem starken Gefühl sozialer Gerechtigkeit befeuerte.“²⁰ Auf Mallorca war der „edle Führer“ der Falangisten übrigens ein Marqués *Alfonso de Zayas*, über dessen Frau *Juliette*, eine begeisterte Leserin seines Werks, *Bernanos* mit der adeligen Familie in ein enges freundschaftliches Verhältnis gekommen war.²¹ Den Staatsstreich verfolgte *Bernanos* zunächst mit Sympathie, zumal, wie er anmerkt, die Republikaner auch keine Skrupel gehabt hätten, sich untreuer Generäle zu bedienen, um die Monarchie zu stürzen.²² Hinzu kam, daß mehr und mehr Nachrichten über Verbrechen der republikanischen Seite die Insel erreichten. „In den von den Kommunisten beherrschten Gebieten wurden gleich zu Beginn mehr als 20.000 Kirchen zerstört und 11 Bischöfe und über 7.000 Welt- und Ordenspriester, Schwestern und Seminaristen und zahlreiche Laien ermordet.“ Es war die exzessive Entgleisung einer von Anfang an extrem kirchenfeindlichen Politik der Republik. Schon kurz nach ihrer Ausrufung hatten dadurch beflügelte Randalierer über einhundert Kirchen und kirchliche Einrichtungen niedergebrannt, wobei zahlreiche Tote und Verletzte zu beklagen waren.²³

Mit der Landung republikanischer Truppen bei Porto Cristo am 16. August 1936 begannen die Kampfhandlungen auch auf der Baleareninsel. *Bernanos* ergriff nicht die Möglichkeit zur Evakuierung mit einem Zerstörer der französischen Marine, denn sein Sohn war bereits mit der Falange im Einsatz gegen den von den Landungstruppen gebildeten Brückenkopf, und er wollte als Zeitzeuge über die Auseinandersetzung berichten können. Mit dem Motorrad fuhr er zur Front, um *Yves* dort zu besuchen, voller Stolz auf den Sohn, dessen Photo in Uniform er gern zeigte und den er auf der richtigen Seite wähnte. Die Insel, an einem Tag leicht zu durchstreifen, lag wie ein verkleinertes Abbild der Vorgänge auf dem Festland vor ihm. „Auf dieser überschaubaren Bühne war es mir möglich, allen handelnden Personen gleich nahe zu sein“, wie er im Rückblick schrieb.²⁴

Unter der Herrschaft des Todes

Anfangs konnte *Bernanos* nichts Unmoralisches an der Jagd falangistischer Milizen auf republikanisch gesinnte Inselbewohner finden, die gleich mit Beginn des Aufstandes einsetzte. Wohlwollend berichtet er in einem Brief über entsprechende Patrouillen seines mit einem Gewehr bewaffneten Sohnes. Sein Haus diente der

Falange als Versammlungsort, Sammelpunkt und Waffenversteck.²⁵ Nach einiger Verzögerung, erst Ende 1936, schlug *Bernanos'* Gewissen dann doch heftig aus und revoltierte gegen das unter aufständischer Herrschaft geltende „unmoralische Universum“.²⁶ *Bernanos* war kein Pazifist. Was er aber mit eigenen Augen von der Realität des Bürgerkrieges wahrnahm, erschütterte ihn. Weit entfernt vom Ideal des ritterlichen Streiters, als den er seinen Sohn in der eigenen Tradition des Veteranen gerne sehen wollte, zeigten sich ihm auf der vermeintlich guten, aufständischen Seite grausame Schergen, die gnadenlosen Terror ausübten. Gefangene Republikaner führte man wie „Schlachtvieh an die Küste, wo man es, ohne sich dabei übermäßig zu beeilen, Stück für Stück abknallte“. Die Leichenstapel wurden mit Benzin übergossen und zu „schwarzen, fettglänzenden“ und skurril „krummgezogenen“ Körpern verbrannt. „Stinkender Teer floß in Rinnsalen aus ihnen und rauchte in der Abendsonne.“ Deutsche Soldaten waren zwar die Gegner im Ersten Weltkrieg gewesen, erinnerte er sich, kamen sie aber in Gefangenschaft, wurden sie menschlich behandelt.²⁷ Terror konnte für ihn nicht durch Terror der Gegenseite gerechtfertigt werden, so schlimm er auch in den republikanischen Gebieten wütete. Bald durchkämmten Mordkommandos die gesamte Insel auf der Suche auch nach Einheimischen, die verdächtig erschienen. Die Leichen der kurzerhand liquidierten Opfer wurden nachts in der Nähe von Friedhöfen abgeladen.²⁸

Zutiefst erschrocken vom Ausmaß der Gewalt, gelang es *Bernanos* schließlich, seinen Sohn aus der Falange zu lösen. Drastisch fielen jetzt seine Worte in einer Artikelreihe aus, mit der er für die Dominikanerzeitschrift „Sept“²⁹ über die Situation in Spanien berichtete: „Spanien lebt unter der Herrschaft des Todes“, heißt es in der Ausgabe vom 11. Dezember 1936.³⁰ Auch auf der Insel hatte er sich durch Äußerungen lebensgefährlich exponiert und mußte so überstürzt und heimlich, wie er auf die Insel gekommen war, von ihr fliehen. Am 31. März 1937 betrat er am Hafen von Marseille mit seiner Familie wieder französischen Boden.³¹

Es war für ihn klar, daß er über das Erlebte sprechen und seine Stimme gegen das Unrecht erheben mußte. In Toulon, wo er sich niederließ, entstand eine Analyse der politischen Situation Europas mit dem Titel „Die großen Friedhöfe unter dem Mond“, in der sein Bericht über die Bürgerkriegsereignisse auf Mallorca großen Raum einnimmt; ein Buch, das ihm nach dem Erscheinen im April 1938 wiederum viel Gegnerschaft ehemaliger Mitstreiter einbrachte. Ein bitteres Buch auch, denn das, was für ihn sein Werteuniversum gewesen war, schien ihm nun verschmutzt und verunehrt: „Es tut weh“, schrieb er voller Scham, „mitanzusehen, wie sich vor den eigenen Augen das, was man von Kind an liebte, mit Schmach und Schande bedeckt.“³² In diesem Sinne richtete er sich vor allem an die politisch rechte Seite, der er sich weiter verbunden fühlte, um sie vor Fehlentwicklungen zu warnen, wie sie für ihn der franquistische Aufstand repräsentierte. „Ich habe genau jene Art von Revolution miterlebt, die für euch die gefährlichste ist, jene Art von Revolution, die ihr auf keinen Fall machen dürft.“³³

Unvollständige Gewissensprüfung

Sein Zeitzeugnis war gewiß ein gewichtiges Wort gegen die Unmenschlichkeit der franquistischen Seite, eine mutige Gewissensentscheidung, sich damit öffentlich in Widerspruch zur eigenen politischen Parteiung zu setzen. Doch fehlte ihm bei der Abfassung des Buches die unbedingte Ehrlichkeit, die es vollkommen wahrhaftig gemacht hätte. Eine letzte Einschränkung seiner Urteilsautonomie durch persönliche und politische Loyalitäten konnte er nicht überwinden. Der Benediktiner *Josep Massot i Muntaner* (1941-2022), selbst Mallorquiner, hat als Historiker über den Bürgerkrieg auf seiner Heimatinsel geforscht und den Bericht von *Bernanos* auf den Prüfstand gestellt.³⁴ Bedenklich wird es, wo dem Romancier Verfälschen und Verschweigen von Fakten nachgewiesen werden, um die Geschehnisse in ein einseitiges Licht zu rücken. So blendet er etwa die Rolle des mit ihm befreundeten *Alfonso de Zayas*, unter dessen Führung die Falange von Anfang an hauptverantwortlich war für Mordtaten, vollständig aus. Das Massaker an zweihundert Einwohnern des Dorfes Manacor, das fast zeitgleich mit der Landung der Republikaner stattfand, um auf Ratschlag von General *Franco* den Verteidigern der Insel den Rücken von möglichen Verrätern freizuhalten, datiert *Bernanos* fälschlich auf Ende August. Damit konnte er diese Massenexekution dem italienischen Faschisten mit dem Kampfnamen *Conde (Graf) Rossi* zuschieben, der seit dem 26. August auf der Insel Todesschwadronen anführte.³⁵ Erst durch *Rossi* sei die Falange zur mordenden Hilfspolizei geworden – womit er seinen Sohn entlastete, dessen Eintritt in die faschistische Organisation, von der er sich viel zu spät mit wohl bereits blutigen Händen wieder trennte, er wahrscheinlich befördert hat. Aussagen von Zeitzeugen sprechen nämlich für eine Mitgliedschaft von *Yves* auch in der aus Falangisten bestehende Truppe von *Rossi*, der wiederum eng mit *Bernanos*' Freund *Alfonso de Zayas* kooperierte.³⁶ Durch die Weißwaschung der Falange konnte *Bernanos* an dem von ihm beschworenen Bild der ritterlichen Anfänge dieser Bewegung festhalten, denn sie hatte seine Sympathie und galt ihm als der von den Franquisten verratene Hoffnungsträger des Aufstandes.

Rossi und Bischof *Josep Miralles i Sbert* von Mallorca sind für *Bernanos* die beiden Dunkel männer, denen er zusammen mit den Militärs alle Verantwortung aufbürdet.³⁷ Der Bischof und seine Priester werden als willige Helfer dargestellt, die dem Morden untätig zugesehen oder sogar Vorschub geleistet hätten. So schildert er einen Priester, der mit weißem Kreuz auf der Brust und einer Pistole am Gürtel den Hinrichtungen beiwohnte. Formulare für die Registrierung von Teilnehmern an der Osterkommunion seien ein bewußt eingeführtes Mittel gewesen, um suspek te, linkspolitische Personen zu ermitteln. Die Kirche habe wie ein Brandbeschleuniger für den Terror gewirkt, indem sie ihm einen „religiösen Charakter“ verlieh.³⁸

Tatsächlich standen Priester ihrem Auftrag gemäß den zum Tode Verurteilten geistlich bei. *Bernanos* selbst äußert sich noch in einem Brief vom 27. August 1936 mit Hochachtung über einen solchen Priester, wahrscheinlich den Kapuziner *Atanasi de Palafrugell*, der auch den Familien von Verfolgten und denen, die der Verfolgung entkommen konnten, helfend zur Seite stand.³⁹ Sowohl der Bischof

als auch seine Priester setzten sich mit Gnadengesuchen für Mitbürger ein, etwa für *Emili Darder*, den letzten republikanischen Bürgermeister von Palma. Die Zählung der Osterkommunion war eine alte Tradition auf der Insel und keine finstere Erfindung der Kirche zur Unterstützung von Säuberungen, wie es *Bernanos* wider besseres Wissen behauptete. Der mallorquinische Apotheker und Schriftsteller *Josep Sureda i Blanes* hatte ihn entsprechend aufgeklärt.⁴⁰ Wohl unterzeichnete Bischof *Miralles* zusammen mit den anderen spanischen Bischöfen einen offenen Brief, der unter dem Eindruck der anarchischen Verhältnisse und der massenhaften Verbrechen an Geistlichen und Ordensleuten den Aufstand rechtfertigte. Position bezog *Miralles* aber auch, indem er den Aufruf des Salesianerbischofs *Marcelino Olaechea Loizaga* von Pamplona mit der Losung „Keinen Tropfen Blut der Rache“ in seinem Bistum veröffentlichte. Zu *Bernanos'* einseitigem Arrangement der Fakten gehört ebenso, daß er den Widerstand der Militärs gegen die Willkür von *Rossis* Banden unter den Tisch fallen läßt. Auf ihr Betreiben wurde der italienische Faschist im Dezember 1936 abberufen.⁴¹

Bernanos hat sich mit seinem Aufschrei gegen den Terror von einem zeitbedingten unmoralischen Universum abgewandt und sich für das überzeitliche moralische Gesetz entschieden. Allerdings ist ihm seine Gewissensprüfung nicht umfassend gelungen. Zu seinen eigenen Verstrickungen wie zu denen seines Sohnes *Yves* und seines Freundes *Alfonso de Zayas*, die er anderen anlastete, vermochte er sich nicht zu bekennen.

Anmerkungen

- 1) Adrien le Bihan: *Bernanos et Majorque*, in: *Revue de deux mondes* 11 (2016) 58-66; *Josep Massot i Muntaner, Bernanos et la guerre d'Espagne*, Paris 2001.
- 2) Ich folge bei meinen Ausführungen der moralphilosophischen Terminologie und Analyse von Engelbert Recktenwald, *Autonomie – Eine philosophische Klärung*, Heiligenkreuz im Wienerwald 2024.
- 3) Adrien le Bihan, a.a.O., 58. Alle Zitate aus französischen Quellen sind vom Autor ins Deutsche übertragen.
- 4) Albert Béguin, *Georges Bernanos in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1958, 87; François Angelier, *Georges Bernanos – La colère et la grâce* Paris 2021, 69f.
- 5) Thomas Renaud, *Georges Bernanos – Qui suis-je?* Grez-sur-Loing 2018, 46f.; Angelier a.a.O., 144f.
- 6) Danièle Beltran-Vidal, *Bernanos, Jünger, Teilhard de Chardin. Quatre ans dans la tranchée. Survivre et écrire*, Paris 2017, 126f., weist auf diese Anklänge hin.
- 7) Stéphane Giocanti, Maurras – *Le chaos et l'ordre*, Paris 2008, 325-333. Der erste Text von Maritain in diesem Zusammenhang, der sich auf das Hirten Schreiben des Kardinalerzbischofs Andrieu von Bordeaux und einen offenen Brief des Papstes vom 5. September 1926 an diesen bezieht, ist in dt. Übersetzung verfügbar: Jacques Maritain: *Eine Meinung über Charles Maurras und die Aufgabe der Katholiken*. Hrsg., eingeleitet und annotiert von Wolfgang Hariolf Spindler, *Die Neue Ordnung* 77 (2023) 84-98 (Teil 1) und im Folgeheft 164-180 (Teil 2).
- 8) Anglier, a.a.O., 180; Giocanti, a.a.O. 328.

- 9) Renaud, a.a.O., 56.
- 10) Angelier, a.a.O., 179f.
- 11) Georges Bernanos, La Grande Peur des Bien-pensants, Paris 1931.
- 12) Renaud, a.a.O., 66f.
- 13) Magnus Striet nach Recktenwald, a.a.O., 45.
- 14) Angelier, a.a.O., 247f.
- 15) Georges Bernanos, Das sanfte Erbarmen – Briefe des Dichters. Die Geduld der Armen – Neue Briefe. Einsiedeln, Freiburg 2006, 65ff. Angelier, a.a.O., 267ff.; Renaud, a.a.O., 75ff.
- 16) Angelier, a.a.O., 295, 299.
- 17) Angelier, a.a.O., 283.
- 18) Georges Bernanos, Die großen Friedhöfe unter dem Mond, Köln 1959, 26.
- 19) Angelier, a.a.O., 304.
- 20) Bernanos, Die großen Friedhöfe, a.a.O., 83f.
- 21) Angelier, a. a. O., 288 f., 318.
- 22) Bernanos, Die großen Friedhöfe, a.a.O., 93.
- 23) Karl Bihlmeyer/Hermann Tüchle, Kirchengeschichte, Dritter Teil, Paderborn 1956, 510.
- 24) Bernanos, Die großen Friedhöfe, a.a.O., 112.
- 25) An Christine Manificat am 31. Juli 1936. Muntaner a.a.O., 55f., 46.
- 26) Muntaner, a.a.O., 137.
- 27) Bernanos, Die großen Friedhöfe, a.a.O., 175.
- 28) Ebd., 174f., 120.
- 29) Die Wochenzeitung Sept mit Sitz im Dominikanerkloster Juvisy erschien von März bis August 1934. Sie hielt politisch einen mittleren Kurs. Nach Angelier, a.a.O., 313.
- 30) Muntaner, a.a.O., 88f.
- 31) Muntaner, a.a.O., 60, 67.
- 32) Bernanos 1959, a.a.O., 123.
- 33) Bernanos, Die großen Friedhöfe, a.a.O., 108, 110; Muntaner, a.a.O., 172f.
- 34) Muntaner und Bihan, a.a.O.
- 35) Bernanos, Die großen Friedhöfe, a.a.O., 101; Bihan, a.a.O., 60f.
- 36) Muntaner, a.a.O., 52, 123f.
- 37) Muntaner, a.a.O., 92, 124-129.
- 38) Bernanos, Die großen Friedhöfe, a.a.O., 120, 129f., 106.
- 39) Muntaner, a.a.O., 56.
- 40) Muntaner, a.a.O., 129, 34, 162; Bihan, a.a.O., 63.
- 41) Muntaner, a.a.O., 129, 125, 134.

Dr. paed. Hartmut Sommer arbeitet nach langjähriger Beratertätigkeit für Ministerien und Bundesbehörden als freier Autor und Übersetzer in Bad Honnef.

Felix Hornstein

Reflexionen über den Niedergang im Anschluß an Titus Livius

Titus Livius, den wir als den großen Historiographen der römischen Republik kennen, lebte zu einer Zeit, die das Ende einer Republik und ihre Verwandlung in eine Diktatur erleben mußte. Wenn er Geschichte schrieb – und er griff mit seiner Römischen Geschichte „Ab urbe condita“ tief in die Vergangenheit zurück –, tat er das weder als reiner Antiquar, der Fakten sammelte wie Briefmarken, um sie vor dem Vergessen zu bewahren, noch als kritischer Forscher, der wissen wollte, wie es eigentlich gewesen war. Sondern immer auch als besorgter und leidender Zeitgenosse, der verstehen wollte, wie es so weit hatte kommen können.¹

Ich will mich in diesem kleinen Aufsatz nur mit der Vorrede (*praefatio*) beschäftigen, die *Livius* seinem Werk vorangestellt hat. Sie enthält einige grundlegende, klassische Überlegungen und ist ungeachtet ihres Alters von teilweise geradezu bedrückender Aktualität. Es geht mir dabei nicht um eine vollständige Analyse; ich will nur einige mir besonders relevant erscheinende Punkte aus diesem luziden Text herausgreifen.

Mit großer Kraft gegen sich selbst

Livius spricht zu Beginn seines Werkes zunächst von der Größe seiner Aufgabe. Gelte es doch, das Wachstum Roms von den bescheidenen Anfängen aus über 700 Jahre mitzuverfolgen bis zu einem Punkt, an dem es, wie er sagt, bereits unter seiner eigenen Größe litt. Dieser Mühe wollten sich, wie er vermutet, die meisten Leser nicht unterziehen. Sie eilten meist gleich in die Gegenwart, also in die Zeit, in der Rom dabei sei, seine überaus großen Kräfte gegen sich selbst zu richten. Das ist eine Aussage, auf die man zu seiner Zeit öfters stoßen kann. Als Rom keinen auswärtigen Gegner mehr hatte, gegen den es zusammenhalten mußte, begann es damit, sich selbst zu zerfleischen.² „Eine Partei bewährt sich erst dadurch als die siegende, daß sie in zwei Parteien zerfällt“, hat später *Hegel* diese Erfahrung als allgemeines Gesetz des Weltgeschehens formuliert.³ Und freilich war es für die Zeitgenossen schwer zu verstehen, warum die inneren Schwierigkeiten Roms gerade zu der Zeit aufbrachen, da alle existentiellen Gefahren gebannt schienen. Aber ist es nicht gerade das, was der westlichen Welt nach dem von *Fukuyama* verkündeten „Ende der Geschichte“ in diesen Jahren widerfährt?

Ich werde hier der Frage nach den Gründen dieser Schwierigkeiten nicht nachgehen. Vielmehr begnüge ich mich mit dem Hinweis darauf, daß die römische Verfassung für ein Großreich nicht ausgelegt war, so daß es eher erstaunt, daß sie überhaupt so lange gehalten hat und nicht schon viel eher zusammengebrochen ist.⁴ Der Zusammenhalt und die Homogenität der Führungsschicht waren nicht

mehr groß genug, die zunehmenden Spannungen und Gegensätze auszuhalten. So konnte das auf Dauer nicht gutgehen – auch hierzu könnte man in der Gegenwart genug Anschauungsmaterial finden.

Livius geht ganz bewußt einen Schritt zurück in die Vergangenheit, um, wie er sagt, den Geist vom Anblick der Übel loszureißen, „die unsere Zeit so lange hat mitansehen müssen“, und so frei zu werden von der Sorge, die den Geist des Schreibenden, wenn nicht von der Wahrheit abbringen, so doch beunruhigen könne. Der gegenwärtige Irrsinn regt uns zu sehr auf, er weckt zu viel Zorn und Leidenschaft – beides ist kein guter Ratgeber, wenn man überlegt, was man denn tun könne. Angst lähmt das Denken. Und so tut bereits *Livius* das, worin für uns einer der großen Vorzüge der Beschäftigung mit der Antike liegt: Er hilft uns die Dinge nüchterner und aus größerem Abstand zu sehen und gleichsam am Modell zu studieren, was wir zu tun im Begriff sind.

Damit komme ich zum ersten Punkt. *Livius* hält die Wahrheit der die Frühzeit Roms, also die Zeit vor und nach der Stadtgründung betreffenden Überlieferungen, die Geschichten von Romulus und Remus, von der Wölfin und alledem bewußt offen. Was wirkliches Geschehen, was hingegen nur gute „Story“ ist, dies zu unterscheiden interessiert ihn nicht. Aus gutem Grund: Er wäre schwerlich über nicht zu beweisende Spekulationen hinausgekommen. Doch geht es ihm nicht um historische Skepsis und Vorsicht im Urteil. Im Gegenteil. Er gesteht den alten Zeiten (*antiquitati*) das Recht zu, ihre geschichtlichen Anfänge großartiger aussehen zu lassen, als sie vermutlich tatsächlich waren, indem er im Blick auf diese Menschliches und Göttliches miteinander vermischt (*ut miscendo humana divinis primordia urbium augustiora faciat*). Wenn es aber ein Volk auf Erden gibt, das das Recht zu derartigen Manipulationen hat, dann sei es das römische, dessen Kriegsruhm derart über jeden Zweifel erhaben sei, daß es keinen Grund gebe, ihm das Recht zu versagen, den Kriegsgott Mars seinen Stammvater zu nennen.⁵

Dann folgt ein Satz, über den es sich genauer nachzudenken lohnt: *tam et hoc gentes humanae patientur aequo animo quam imperium patiuntur*. Auch wenn diese Behauptung womöglich unbegründet sei, sollten die Völker, welche die römische Herrschaft ertragen müssen, auch dies gleichsam als Zugabe mit Gleichmut ertragen.

Ideologie der herrschenden Macht

Es geht hier nicht darum, was sich bei der Gründung Roms tatsächlich abgespielt hat. Doch bietet uns diese Aussage einen Anlaß, über die keineswegs unerhebliche Frage nach dem Umgang mit der Ideologie der herrschenden Macht nachzudenken. Versetzen wir uns in die Lage der Unterworfenen! Was ist schlimmer für sie, was ist überhaupt das Schlimmste an der Herrschaft? Denken wir hier an die saure, an die bittere Herrschaft: Schlimm genug, ihr folgen zu müssen; schlimm genug, nach fremdem Takt und Willen leben zu müssen. Noch schlimmer aber, sie gut finden, und am schlimmsten, auf Schritt und Tritt ihren Lügen begegnen und den Triumph des Feindes über die eigene Seite auch noch

mitfeiern zu müssen. Ist das wirklich nur eine Zugabe? Würden wir nicht lieber viele Nachteile und Unbequemlichkeiten in Kauf nehmen, wenn wir in der Wahrheit leben dürften?

Livius schrieb aus römischer Sicht über einige Legenden aus der Frühzeit. Die waren tatsächlich nicht besonders relevant, da mag er recht gehabt haben. Aber denken wir an moderne Gesellschaften, in denen die Tyrannis nach einem Wort von *Václav Havel* die Folterinstrumente abgelegt und Seidenhandschuhe angezogen hat.⁶ Was ist da schlimmer: die wirtschaftlichen Mängel und Probleme – „it’s the economy, stupid!“ (*Bill Clinton*) – oder die tägliche Not, in einem Labyrinth aus Lügen und Verdrehungen der Wahrheit leben zu müssen? Auf den ersten Blick leuchtet *Livius’* Argument ein: Wenn schon Unterdrückung, dann schlucken wir lieber auch noch die Ideologie dazu, sofern die Unterwerfung auf diese Weise leichter fällt und weniger blutig ist. Aber sollte es uns nicht zuerst um die Wahrheit gehen? Und ist nicht der Verlust der inneren Integrität das schwerste Opfer, das Menschen abverlangt werden kann? Wenn es uns dabei auch nicht schlecht ginge, ja, selbst wenn sich die Fremdherrschaft positiv auf unseren Lebensstandard auswirkte, würden wir nicht lieber auf unser Geld als auf die Freiheit verzichten? Anders gesagt: Wissen wir nicht alle, daß es für uns als Menschen besser wäre, wenn wir so wären, daß wir lieber auf das Geld verzichteten als auf die Wahrheit?

Kleider machen Leute, Ideologien auch

Es kommt noch etwas hinzu. Kleider machen Leute. Und das gilt eben auch für Ideologien, für Rollen, die man einnimmt, für Posten, die man bekleidet. Menschen haben die Eigenschaft, sich den Kleidern anzuverwandeln, in die man sie steckt. Wer den blauen Rock des Königs lange genug getragen hatte, wurde zu dem Soldaten, wie man ihn sich früher wünschte. Wer jahrzehntelang als Beamter gelebt hat, wird selten revolutionäres Potential entwickeln. Und eine Frau, die sich elegant kleidet, wird selten derb daherstampfen. Auch macht es einen Unterschied, ob jemand über lange Zeit als Bauer auf eigenem Grund gelebt hat oder als Städter in abhängiger Stellung. Die Umstände sind geeignet, den Charakter zu formen. Das heißt aber auch: sie sind geeignet, das Denken zu formen. Sie rufen geradezu nach einer eigenen Ideologie, nach einer Rechtfertigung der eigenen Lebensweise. In den meisten Fällen steht nicht die Ideologie am Anfang bestimmter Handlungsmuster. Vielmehr sucht jede Lebensweise ihr ideologisches Kleid. Sie bedarf einer Rechtfertigung des eigenen Tuns. Insoweit hat *Marx* recht, daß das Sein das Bewußtsein bestimmt. Und so sucht die heutige Globalisierung und Mobilität der Lebensweise nach einer passenden Ideologie. Wir übernehmen die Märchen von der großen Völkerfreundschaft, weil wir sie brauchen. Wir glauben die Geschichten von der Gleichheit der Völker und Geschlechter, weil unsere Lebensweise auf funktional gleiche Arbeiter und Verbraucher angewiesen ist. Wir leugnen die Besonderheit der Autochthonen, der *somewheres* (*David Goodhart*), weil wir keine Grenzen mehr respektieren wollen. „Der Eroberer ist immer friedliebend ..., er zöge ganz gern ruhig in unseren Staat ein“, schrieb *Carl von Clausewitz*.⁷

Explosion des ventillosen Dampftopfs

Das heißt im Umkehrschluß, daß die Ideologien zusammenfallen werden, wenn ihnen die Lebenswirklichkeit nicht mehr entspricht, besser: wenn der Kontrast zur Lebenswirklichkeit zu groß geworden ist. Denn niemals bilden Ideologien die Wirklichkeit einfach ab und niemals existieren sie ohne Bezug zur Realität. Wenn man die politische Wirklichkeit auf einem cartesischen Koordinatensystem abbildete, als einen Wert zwischen der x-Achse Realität und der y-Achse Ideologie, würde sich die Kurve ähnlich der Winkelhalbierenden der Koordinatenachse verhalten, mal der x-Achse näher, mal der y-Achse, aber doch so, daß es einen Grenzwert gäbe, den sie, abgesehen von kleinen Ausschlägen, nicht überschreiten könnte. Es ist erstaunlich, wie lange sich der Irrsinn manchmal hält; auf Dauer besteht er nicht und muß zerbrechen.

Wenn sich also die fundamentalen Gegebenheiten verschieben, wird sich eine politische Ordnung nicht aufrechterhalten lassen, nicht mit noch so großem Einsatz von Gewalt und Ideologie. Das ist gleichermaßen eine Ansage an jede starre Aufrechterhaltung und Durchsetzung überlebter Zustände – ein Dampftopf ohne Ventil wird früher oder später explodieren, ein Damm ohne Ablauf brechen⁸ – wie auch ein Element von Hoffnung in scheinbar aussichtsloser Lage: Politische und wirtschaftliche Ordnungen, die nicht leisten, was sie sollen, sind auf Dauer zum Scheitern verurteilt. Auch das schönste Mädchen auf der Werbung kann auf Dauer den Verkauf eines schlechten Autos nicht gewährleisten, meinte einst *Joseph Schumpeter*, und so kann auch die ausgefeilteste Propaganda nicht dauerhaft über das Versagen eines politischen Systems hinwegtäuschen. Wenn sich die fundamentalen Daten verschieben, muß die Regierung darauf reagieren. Tut sie es nicht und erstickt statt dessen den Protest, wird sie untergehen; denn auf Bajonetten kann man bekanntlich nicht sitzen. Fragt sich nur, wen oder was sie dabei mit in den Untergang reißt. Ob wir wieder bis zum völligen Zusammenbruch warten müssen, damit sich etwas ändert?

Nachlassen von Disziplin und Sitten

Livius stellt uns anheim, ob wir die Sagen über die Frühzeit glauben wollen oder nicht, er hält die Angelegenheit offen.⁹ Dann folgt die rhetorisch am eindrucklichsten durchgestaltete Periode. Man solle, jeder für sich, einmal genau hinsehen, wie das Leben und die Sitten der Römer gewesen sind; was für Menschen und welche Fähigkeiten und Mittel das Reich zu dem gemacht haben, was es ist – heute müßten wir sagen, wir sollten einmal darauf achten, welche Einstellungen und Gesetze Deutschland nach dem Krieg in die Lage versetzt haben, sich aus dem absoluten Elend wieder heraufzuarbeiten –; dann solle man verfolgen, wie die Disziplin, anfangs kaum merklich, nachgelassen habe, wie die guten Sitten immer mehr ins Rutschen gekommen seien, bis sie sich zuletzt im Absturz geradezu überschlagen hätten, um zuletzt im Chaos der Gegenwart zu münden, das bestimmt war von Unrecht, Mord, Verbrechen, Bürgerkrieg und nacktem Elend.

Ablehnung der Heilmittel

Kann man diese Zeilen als heutiger Deutscher lesen, ohne vor seinem Auge Revue passieren zu lassen, wie im Lauf der letzten Jahrzehnte erst die Bildung schwand, wie die Medien ihre Aufgabe nicht mehr erfüllten, die Regierung kritisch zu begleiten, wie dann das freie Denken immer mehr eingeschränkt wurde, schließlich auch die Innovationskraft schwand? Wie die deutschen Tugenden einer Versorgungsmentalität Platz machten, wie schließlich die sozialen und nunmehr auch ethnischen Gegensätze immer deutlicher aufbrachen, so daß wir nun an einem Punkt stehen, wo das gesamte Ordnungsgefüge vor dem Auseinanderbrechen zu stehen scheint?

Doch bleiben wir nicht beim Klagen und Moralisieren stehen, das hilft nicht weiter. *Livius* spricht am Ende dieses Satzes noch eine große Erkenntnis aus, die damals so aktuell war wie heute: In der heutigen Zeit, sagt *Livius* vor 2000 Jahren, ist es so weit gekommen, daß wir *nec vitia nostra nec remedia pati possumus*, daß wir unsere Fehler, Probleme und Mängel nicht mehr ertragen können, die Heilmittel aber auch nicht. Mit anderen Worten: Alle Versuche, aus der verfahrenen Situation herauszukommen, haben die Lage nur noch schlimmer gemacht. Der Patient ist krank, aber schlimmer als die Viren ist die Medizin. Dabei spreche ich noch gar nicht von Corona und der sogenannten Impfung, sondern nehme diesen Satz schlicht als Vergleich. Die Lage Roms, genauer: die Lage der Freiheit Roms war so, daß die Römer aus eigener Kraft nicht mehr aus ihrer Lage herausfanden, nicht mehr herausfinden konnten.

Tempel der Eintracht

Woran lag es? Wieso war das so? Entscheidend ist es, scheint mir, hier auf die *Lagerung der Macht* zu blicken. Man stelle sich zum Verständnis dieses Begriffs die Ladung eines Schiffs vor. Hier kommt alles darauf an, daß die Gewichte so verteilt sind, daß das Schiff nicht in Schiefelage gerät oder bei Sturm kentert. Wehe, wenn die Last verrutscht! Wenn Machtfragen geklärt sind, kann eine Ordnung eine sehr große Stabilität aufweisen, mit allen Vor- und Nachteilen. Die Gesellschaft trennt sich in Habende und Habenichtse, in *haves* und *have nots*; die einen haben alles oder viel, die anderen nichts oder wenig. Im Idealfall, bei einer ausgeglichenen Verteilung der Gewichte, können die meisten ganz gut damit leben. Denn wenn es auch so aussieht, als wäre eine ungleiche und stabile Ordnung gut nur für die *beati possidentes*, doch schlecht für die Unterworfenen, die an den Verhältnissen nichts ändern können und sich irgendwie dareinfinden müssen, darf man doch nicht vergessen, daß die Ärmsten am meisten auf die Ordnung angewiesen sind. Bricht sie zusammen, haben sie gar nichts und stehen dem Schicksal schutzlos gegenüber. Stabilität ist also für alle wichtig. Die Ordnung darf aber nicht starr sein. Sie muß in der Lage sein, neue Herausforderungen zu erkennen und zu bewältigen, und sie muß offen sein für Verbesserungen und für neue Leute. Sie darf Ungerechtigkeiten nicht zementieren, muß vielmehr aufgreifen, wo den Leuten der Schuh drückt. So ungleich die Gesellschaft des republikanischen Roms auch war: jahrhundertlang gelang es, die Gegensätze

durch ein Gefühl der Zusammengehörigkeit zu überwölben – das war die *concordia*, der die Römer nach dem Ende der Ständekämpfe sogar einen Tempel auf dem *Forum Romanum* errichteten. Davon profitierten dann alle. Doch irgendwann gelang das nicht mehr, lange unbemerkt, selten begriffen; zuletzt war die Entwicklung nicht mehr aufzuhalten.

Große politische Umwälzungen haben meist mit einer Verschiebung der Gewichte zu tun; neue Schichten kommen auf, werden einflußreicher, andere steigen ab und können ihr bisheriges Leben nicht mehr weiterführen. Wenn aus individuellen Unglücksfällen typische Lebensläufe werden, wenn typische Lebensmodelle nicht mehr lebbar sind und ganze Schichten und relevante Gruppen ins gesellschaftliche Abseits geraten, wenn sich, um ein modernes Beispiel anzuführen, die Landwirtschaft nicht mehr rechnet und die Leute keine Familien mehr gründen können – aus wirtschaftlichen Gründen oder weil die Männer keine Frauen mehr finden, die bereit sind, ihr Leben zu teilen –, dann gerät das gesellschaftliche Gleichgewicht in Gefahr.

Anhänglichkeit an alte Präferenzen

Es ist gut, dergleichen auch in Blick auf moderne Wahlergebnisse in Rechnung zu ziehen. Die Leute wählen nicht anders, weil ihnen die böse Propaganda das so einredet. Vielmehr fällt die Propaganda auf fruchtbaren Boden, weil die Rechnung für sie nicht mehr aufgeht. Erstaunlich ist in meinen Augen eher das Gegenteil: daß die Leute so lange an alten Parteipräferenzen festhalten, obwohl die Parteien keine Politik mehr in ihrem Sinne machen. Es war nicht nur die unerschrockene Persönlichkeit eines *Donald Trump*, die die Amerikaner dazu gebracht hat, ihn nach acht Jahren *Obama* und, ein zweites Mal, nach vier Jahren *Biden* zu wählen; es war auch das Absinken des amerikanischen Mittelstands, mit anderen Worten: der Verlust des amerikanischen Traumes angesichts grundlegender Verschiebungen der Gewichte und einer Herrschaft, die ideologische Symbolpolitik betrieb, anstatt die wirklichen Probleme wenigstens anzupacken. Man kümmerte sich um angebliche oder echte Minderheiten, das normale Volk kam dabei unter die Räder. Meinte man wirklich, das könne auf Dauer gutgehen? Meinte man wirklich, das Volk ließe sich auf Dauer durch ideologische Kampfbegriffe einschüchtern? Freilich bedurfte es eines Politikers, der den Kampf aufnahm.¹⁰

Was waren die *vitia* (Probleme) Roms, von denen *Livius* spricht? In aller Kürze: Der ungeahnte Erfolg Roms ließ die Stadt zu einer Großmacht werden. Als es über Italien hinauswuchs, überschritt es den Raum, der noch im Vorfeld lag und der eng in das Geflecht aus Patrimonialbeziehungen und so weiter eingebunden werden konnte. Italien lag noch im Rahmen der alten Ordnung, es war ein vertrauter Raum, der von der römischen Macht integriert und durchdrungen werden konnte.¹¹ Das Ausgreifen nach „Übersee“, nach Spanien, Nordafrika, vor allem aber nach Griechenland eröffnete eine neue Dimension. Jetzt wurde man nicht nur größer, man wurde auch mit andersartigen Institutionen, Lebensweisen und Gedanken konfrontiert, die die alten Selbstverständlichkeiten in Frage

stellten. Und das betraf beide Seiten: Das einfache Volk spürte die Veränderungen indirekt, am Hereinströmen billiger Sklaven und dem damit verbundenen Umbau der Latifundienwirtschaft, an erhöhten Belastungen für den Krieg und den sich daraus ergebenden Folgen, die man am einfachsten als Krise der Landwirtschaft bezeichnen kann; die Führungsschicht zunächst als Hinzugewinn neuer Optionen und insofern als Machtzuwachs, dann aber auch, indirekt und lange nicht verstanden, in Gestalt einer Lockerung des alten Zusammenhalts, in einem Aufbrechen der alten Homogenität, in neuen Spannungen, die das reibungslose Funktionieren der alten Ordnung unterminierten, konkret: in einer unterschiedlichen Entwicklung. Durch das Hereinströmen von Geld wurde ein Teil der Ritterschaft sehr reich. Es entstand eine neue Schicht wirtschaftlich sehr erfolgreicher Unternehmer, während die Senatoren die neuen Erwerbsmöglichkeiten für ihresgleichen verboten und sich auf den Ausbau der Landwirtschaft beschränkten.¹²

Liebeslyrik, Zitterrochen, Zusammenbruch

Manchmal sind es scheinbar nebensächliche, unscheinbare Details, die dem Kundigen verraten, was los ist. Zu Beginn des 1. Jahrhunderts v. Chr. fingen mit den Neoterikern oder *poetae novi* Angehörige der römischen Oberschicht an, sich für Liebeslyrik zu interessieren, ihr Gefühlsleben und persönliche Leidenschaften zum öffentlichen Thema zu machen, private Angelegenheiten in einen Raum zu tragen, der bis dahin für Politik und Militärisches reserviert gewesen war. War es dort um Literatur gegangen, dann allenfalls um das Heldenepos. Andere begannen Fischteiche anzulegen und – um der als Delikatesse geltenden Lebern halber – mit Feigen gefütterte Muränen oder Zitterrochen zu züchten. So etwas war nicht verboten; man konnte es tun. Aber es war ein Zeichen nicht nur für ein extremes Wohlstandsgefälle, für einen geradezu obszönen Reichtum neben bitterster Armut, sondern auch für das Auseinanderdriften der Führungsklasse. Der strikte Rahmen des gesellschaftlichen Comments lockerte sich, damit das Einvernehmen der führenden Männer, damit wiederum die Fähigkeit der Führung, gesellschaftliche Spannungen auszuhalten und Probleme im Konsens anzugehen. Die zarten oberflächlichen Risse machten tief unter der Oberfläche liegende Verwerfungen sichtbar; sie kündigten an, daß die Statik des ganzen Gebäudes nicht mehr stimmte. Und so war der Zusammenbruch der republikanischen Ordnung eine Frage der Zeit.

Daß weite Kreise des einfachen Bauerntums in nacktes Elend gerieten, wurde lange Zeit als gesellschaftliches Problem gar nicht bemerkt; daß es dabei nicht nur um Einzelschicksale ging, fiel erst angesichts neuer Probleme bei der Rekrutierung auf. Dann aber war es nicht eine Revolte der Bauern, die die Dinge in Bewegung brachte, sondern die Initiative eines Angehörigen der Nobilität. *Tiberius Gracchus* nahm sich des Anliegens der Bauern Italiens an, das er auf einer Reise in ihrem ganzen Ausmaß erkannt hatte. Und so ist es immer: Der Kampf zwischen Oben und Unten wird zwischen Angehörigen der Führungsschicht ausgetragen. Aus dem – durchaus nicht immer uneigennütigen – Einsatz weniger bildete sich der Typus des popularen (um nicht zu sagen: populistischen)

Politikers, dem man die Gruppe der Optimaten gegenüberzustellen sich angewöhnte, also der Politiker aus dem Senatorenstand, die die traditionelle Führungsschicht und ihre Werte verkörperten.

Tiberius Gracchus scheiterte. Er vermochte es nicht, sein umfassendes Reformvorhaben im Rahmen der ganz auf Konsens und Tradition ausgelegten Verfassung der römischen Republik durchzusetzen. Er ging mit dem Kopf durch die Wand, brach die Verfassung, um sein Vorhaben durchzubekommen, setzte einen Kollegen ab, der ihm widersprach, bemühte sich zuletzt, ebenfalls verfassungswidrig, um seine Wiederwahl und wurde bei diesem Versuch erschlagen. Dabei hatte es anfangs keinen prinzipiellen Widerstand gegen sein Vorhaben gegeben.

Und damit haben wir ein erstes Beispiel für das, wovon *Livius* sprach: Rom litt unter Problemen – *vitia* –; man bemühte sich, dagegen etwas zu unternehmen – *remedia*. Der Versuch der Heilung führte aber nicht nur nicht zum Erfolg, abgesehen von einer leichten Linderung, er führte auch zu offenem Streit. Seit der Ermordung des *Tiberius Gracchus* und, einige Jahre später, seines Bruders *Gaius* war es mit dem alten Einvernehmen der Römer dahin. Der damals entstandene Riß sollte sich trotz etlicher Versuche und Ansätze nie mehr ganz schließen lassen. Mindestens ebenso schlimm war, daß nunmehr jeder Reformversuch unter Verdacht stand und nicht mehr unbefangen angegangen werden konnte. Vielmehr weckte er sofort Mißtrauen und Befürchtungen – mit der unausweichlichen Folge, daß die *vitia* nicht geringer wurden, sondern wuchsen. Irgendwann waren sie so groß, daß man sie nicht mehr unter dem Tisch halten konnte. Außergewöhnliche Situationen – Politiker lieben den Ausnahmezustand, der ihnen erlaubt, Dinge zu tun, die sonst unmöglich wären – erlaubten außergewöhnliche Maßnahmen; so wurde die in der Not des Krieges gegen die Kimbern und Teutonen durchgeführte Heeresreform des *Gaius Marius* zunächst zu einem großen Erfolg – nicht ohne neue Probleme anderer Art zu schaffen, versteht sich. Denn so stark die neue Armee auch war und so sehr sie sich im Krieg bewährte, so sehr stellte sie auch das neue Instrument dar, das die nächste Runde der innenpolitischen Auseinandersetzung in einen offenen Bürgerkrieg münden ließ. Die Reform schuf eine so enge Bindung zwischen dem jeweiligen Feldherrn und seinen Soldaten, daß diese im Zweifelsfall bereit waren, für ihn gegen die eigene *Res publica* beziehungsweise die andere Seite des politischen Spektrums in den Kampf zu ziehen.

Problemlösung als Ordnungsproblem – das Beispiel des Pompeius

Sullas Sieg gegen *Cinna* im Bürgerkrieg der 80er Jahre des 1. Jahrhunderts v. Chr. führte zu einer Neuordnung der Politik, die aber nicht lange hielt, ja nicht lange halten konnte. Neue Krisen begünstigten den Aufstieg neuer Leute wie *Pompeius* und *Caesar*. *Pompeius*, der geniale Organisator, beseitigte das Problem der Piraterie nicht nur militärisch, sondern auch, wie wir heute sagen würden, „sozialpolitisch“, nämlich durch Landvergabe und Ansiedlung, und ordnete zugleich den ganzen Osten des Mittelmeerraums durchaus dauerhaft im Sinne Roms, wurde

dabei aber zugleich so mächtig, daß er das ganz auf Ausgleich und Kollegialität beruhende politische System der römischen Republik vollends aus dem Gleichgewicht brachte.

Es würde zu weit führen, hier auch noch die Geschichte des ersten Triumvirats und des Aufstiegs *Caesars* zu skizzieren. Nur das Prinzip kann ich festhalten: Jede „Lösung“ eines Problems führte zu weiteren Verschiebungen der ganzen Ordnung; fast immer war sie nicht mehr als ein Niederhalten der anderen Seite und eine Unterdrückung der Opposition – mit der Folge, daß die ernsthaften Probleme weder erkannt noch wirklich angegangen wurden. Das Ende vom Lied: eine Art Militärdiktatur, die wir uns angewöhnt haben mit einem angenehm klingenden Namen als Kaisertum zu bezeichnen.¹³

Augustus: Unordnung als Ordnung

Und vielleicht tun wir sogar Recht daran: Nachdem *Augustus* mit brutalsten Methoden an die Macht gekommen war, setzte er eine Art historischen Kompromiß durch: die Einladung an die ehemalige Führungsschicht, ihre Stellung größtenteils beibehalten zu dürfen, wenn sie nur anständig kooperierte. Was er brachte, das war eine relativ „sanfte“ (Militär-)Diktatur, die so tat, als sei sie die Fortsetzung der Republik mit anderen Mitteln. Und doch war diese Lüge, diese republikanische Fassade wohl immer noch besser, als es eine offene Schreckensherrschaft gewesen wäre.¹⁴

Vielleicht war sie auch schlimmer als alles andere: Sie etablierte die neue Unordnung als dauerhafte Ordnung. Rom fand den Weg aus der Diktatur nie mehr heraus; es gab keinen direkten Weg dagegen, niemand konnte etwas tun. Das Reich konnte angesichts der schiefen Lagerung der Macht – die Gefolgschaft seines Hauses war für ein ausbalanciertes Machtsystem verschiedener Kräfte einfach zu groß – ohne einen *princeps* nicht mehr bestehen. So richteten sich alle im neuen System irgendwie ein, bis es zuletzt scheiterte. Mehr als alles andere sehe ich den Grund für den schließlichen Untergang Roms im damaligen Verlust der Freiheit. So gut die Politik des *Augustus*, dieses genialen Politikers, für den Moment war, so verheerend war sie für die Zukunft.¹⁵

Was tun, Europa, „in dieser langen Stunde“?

Worin, frage ich abschließend, besteht also unsere Hoffnung? Jeder, dem Europa oder das entschwundene christliche Abendland am Herzen liegt, dem es, auch in seinen Restbeständen, eine wahre Heimat ist, die er liebt, muß heute trauern und mit der Verzweiflung ringen. Aber was tun?¹⁶

Weiterleben, kämpfen an der Stelle, wo er steht, Oasen schaffen, das Saatgut bewahren wie Aeneas, dessen exemplarische Geschichte von *Livius'* Zeitgenossen *Vergil* aufgeschrieben wurde, und hoffen, daß die Türme nicht in den Himmel wachsen; die Haltlosigkeit der modernen Ideologie erkennen und unverdrossen dagegenhalten. *Livius* beendet sein Vorwort damit, daß er nicht klagen, vielmehr sein Werk mit guten Wünschen und Gebeten beginnen wolle, um es zu einem guten Ende zu führen.

Theodor Haecker schrieb in seinen Tag- und Nachtbüchern schon am 2. Februar 1940, als die Dinge noch vergleichsweise erträglich erschienen und ein baldiges Ende des Krieges noch im Rahmen des Möglichen lag: „Die Dinge dieser Welt können trotz einer ungeheuerlichen Belastung mit Lügen erstaunlich lange Zeit weiterlaufen, ohne zusammenzubrechen, ja sie scheinen gestärkt zu werden, das ist unheimlich und eine große Belastung für den Geist, an der entscheidenden Bedeutung der Wahrheit für das Geschehen in der Welt zu zweifeln. Aber das ist doch nur eine Versuchung: im Innersten des Geistes ist eine Gewißheit, daß die Lüge einen Menschen und also auch ein Volk vernichtet.“ Und: „Geduld, Geduld, und leset die Psalmen in dieser Stunde, in dieser langen Stunde, die mit so großartiger Freigebigkeit dem Bösen gewährt wird, in dieser langen Stunde“.¹⁷

Anmerkungen

- 1) Titi Livi ab urbe condita, Tomus I, libri I-V, ed. Robertus Maxwell Ogilvie, Oxfordiae 1974.
- 2) Klassisch etwa Lucan, De bello civili, I, 21-23: „Tum, si tantus amor belli tibi, Roma, nefandi,/ totum sub Latias leges cum miseris orbem./ in te verte manus: nondum tibi defuit hostis – Wenn du schon so eine Liebe zu einem verbrecherischen Krieg hast, Rom, und die ganze Welt unter latinische Gesetze gebracht hast, dann wende die Hand gegen dich selbst, an Feinden hat es dir ja noch nie gemangelt.“
- 3) Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke in 20 Bänden, Bd. 3, Frankfurt a. M. ²1989, 425.
- 4) Christian Meier, Res publica amissa, München ²1984, XV.
- 5) „Et si cui populo licere oportet consecrare origines suas et ad deos referre auctores, ea belli gloria est populo Romano, ut cum suum conditorisque sui parentem Martem potissimum ferat.“
- 6) Václav Havel, Am Anfang war das Wort. Texte von 1969 bis 1990, München 1990, 173.
- 7) Carl von Clausewitz, Vom Kriege, Buch VI, Kap. 5, o. O. 1963/1980, 144.
- 8) Die Meinung, fundamentale Änderungen durch Polizei und Spitzelwesen dauerhaft unterdrücken zu können, war m. E. eine der fundamentalen Fehlannahmen Metternichs, das Wissen, daß sich geschichtliche Fundamentaltendenzen nicht durch Dammbauten aufhalten lassen, eine der großen Erkenntnisse von Alexis de Tocqueville.
- 9) „Sed haec et his similia utcumque animadversa aut existimata erunt haud in magno equidem ponam discrimine.“
- 10) Ich möchte freilich bemerken, daß wir auch hier, wie fast überall in der heutigen Politik, allesamt nur Zuschauer sind. Wir müssen uns auch jetzt überraschen lassen. Und auch hier gilt: Die Gegenseite macht nicht alles richtig, der Gegenschlag kann es nicht geradebiegen – da muß man schon auf die Macht Gottes vertrauen, die Dinge wieder ins Lot zu bringen.
- 11) Auch dort war das nicht ganz einfach, wie man am Bundesgenossenkrieg sieht; auch das antike Italien war ein Vielvölkerland.

12) Ich denke hier v. a. an die Gruppe der Publikenen, derjenigen römischen Ritter, die nicht zuletzt mit der Versorgung des Heeres angesichts der Kriege ihre Vermögen machten. Und natürlich versuchten auch Angehörige des Senatorenstandes die Verbote zu umgehen.

13) Geradezu lächerlich muten im nachhinein die Versuche Ciceros an, Mehrheiten der „Gutgesinnten“ (consensus omnium bonorum) zu organisieren (Pro Sestio 36), um den bösen Popularen Einhalt zu gebieten. Selbst wenn dem eine entsprechende Einsicht entsprochen hätte, wäre das doch zwecklos gewesen; da hatte er es mit tektonischen Kräften zu tun.

14) Christian Meier, Die Ohnmacht des allmächtigen Dictators Caesar. Drei biographische Skizzen, Frankfurt am Main 1980, 273. – Ich will mit diesen knappen Bemerkungen kein Urteil über die politische Leistung des Augustus fällen, der ein politisches Genie war und tat, was damals möglich war. Wir sollten darüber nur die Tatsache nicht übersehen, daß es mit der Freiheit nun eben doch zu Ende gegangen war.

15) Ich greife hiermit weit vor, also zu Dingen, für die er nun wirklich nichts konnte. Dennoch wiegt schwer, daß es Rom nicht gelang, zu dem Zeitpunkt, da es alles hatte, eine Bewegung der Innovation und der Weiterentwicklung in Gang zu setzen. Man sollte auch den Weg, den die EU derzeit einschlägt, einmal von diesem Blickwinkel aus betrachten. Wenn es nicht gelingt, die derzeitige Lagerung der Macht aufzubrechen und die Gewichte neu zu ordnen, steht Europa das Schicksal des alten Rom bevor.

16) Vgl. dazu David Engels, Was tun? Leben mit dem Niedergang Europas, Bad Schmindeberg 2020.

17) Theodor Haecker, Tag- und Nachtbücher, Innsbruck 1989, Nr. 96 (2. 2. 1940) und Nr. 113 (25. 2. 1940).

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

Guido Blietz

Das Belvedere-Blatt von Joseph Beuys

Ein Beitrag zur politischen Sozialisation des Künstlers als junger Mann (Teil III)

Beuys' freiwillige Meldung zur Wehrmacht

Der zweite Teil dieser Studie unternahm den Versuch, plausibel zu machen, warum *Joseph Beuys* keine nachhaltige ideologische Prägung durch die HJ erfahren hat, wobei vor allem auf den Einfluß einiger Lehrer sowie auf die Lektüren von *Beuys* aufmerksam gemacht worden ist.¹ Gleichwohl meldete sich *Beuys* im Mai 1940 freiwillig zur Wehrmacht. Welche Motive waren hierfür ausschlaggebend? *Beuys* selbst begründete seine Entscheidung mit einem angespannten Verhältnis zu seinen Eltern („Todeszone“) sowie mit „Abenteuerlust“ und „verzweifelter Heldentum“² – Begründungen, die im folgenden genauer untersucht werden sollen. Allerdings gibt es noch weitere, viel profanere Gründe, die seine Entscheidung beeinflusst haben dürften. Zum einen waren die schulischen Leistungen von *Beuys* so schlecht, daß ein Bestehen des Abiturs unerreichbar erschien, zum anderen brachte die freiwillige Meldung zur Wehrmacht mehrere Vorteile mit sich: Erstens entging man durch den Dienst an der Waffe der Einberufung zum sechs Monate währenden Reichsarbeitsdienst (RAD), zweitens wurde den Freiwilligen das Privileg zuteil, die Waffengattung, bei der sie ihren Dienst leisten wollten, selbst wählen zu dürfen.³ Wichtig für den Außenseiter *Beuys* wird auch der Wunsch gewesen sein, das bei der HJ erlebte Gemeinschaftsgefühl in der Wehrmacht neu zu erfahren. „Na“, meinte er, „ich sehe es erst einmal als ein Gefühl der Zugehörigkeit und Solidarität mit meinen Altersgenossen.“⁴ In dieser speziellen Situation war die Meldung zur Wehrmacht eine naheliegende berufliche Option. Diese Hypothese wird dadurch erhärtet, daß *Beuys* sich gleich für zwölf Jahre zum Militärdienst verpflichtete, obwohl er – wie viele andere – von einem schnellen Sieg im Kriege auszugehen schien. Der Dienst bei den „Feldgrauen“ war also als langfristige berufliche Perspektive ins Auge gefaßt.

Gleichwohl war die Entscheidung von *Beuys*, sich zur Wehrmacht zu melden, keine Selbstverständlichkeit, da es grundsätzlich auch möglich gewesen wäre, sich zu der Ende 1939 ins Leben gerufenen Waffen-SS zu melden; auch hier hätte die Möglichkeit bestanden, sich für zwölf Jahre zu verpflichten. Doch die Waffen-SS, die von *Heinrich Himmler* als Gegengewicht zur Wehrmacht aufgebaut worden war, da die Nazis an der Loyalität der Wehrmacht zweifelten, kam im deutschen Volk schnell zu einem schlechten Ruf, da deren Angehörige für ihre Brutalität berüchtigt waren. Daß *Beuys* sich für die Wehrmacht entschied, mag als Indiz dafür gewertet werden, daß er um den schlechten Ruf der Waffen-SS wußte und die

allgemeine Ablehnung teilte, aber auch dafür, daß er den politischen „Idealen“ des NS distanziert gegenüberstand. Die Tatsache, daß in beiden Organisationen eine Erziehung zum NS stattfand, wie er sie schon in der HJ erfahren hatte, mag ein Grund dafür gewesen sein, sowohl zum RAD als auch zur Waffen-SS auf Abstand zu gehen.

Doch wird *Beuys*' Entscheidung für die Wehrmacht noch andere, unausgesprochene Gründe gehabt haben. Man darf wohl auch für den jungen *Beuys* jene tiefe mentalitätsgeschichtliche Verwurzelung eines positiv besetzten Soldatenbildes annehmen, das weit in die Geschichte zurückreicht und für die Jugend jener Jahre nicht untypisch war, las sich doch die preußisch-deutsche Militärgeschichte seit dem 18. Jahrhundert wie eine Abfolge von Siegen, die das preußische beziehungsweise deutsche Militär mit dem Nimbus der Unbesiegbarkeit umgab. Beginnend mit dem Ersten Schlesischen Krieg (1740-42) und mit dem deutsch-französischen Krieg (1870/71) endend, waren die deutschen Heere in zahlreichen Kriegen ungeschlagen geblieben. Namentlich durch die Einigungskriege (1864, 1866, 1871), die zur Gründung des deutschen Nationalstaates führten, stieg Deutschland in Gestalt des deutschen Kaiserreiches zur führenden wirtschaftlichen und politischen Großmacht auf dem europäischen Festland auf. Daher sollte nicht übersehen werden, daß die Soldaten der Reichswehr, die „Feldgrauen“, in der Bevölkerung ein hohes Ansehen genossen. Für die Niederlage im Ersten Weltkrieg etwa wurden nicht sie verantwortlich gemacht. Tatsächlich stand die Reichswehr nach Einstellung der Kampfhandlungen am 11. November 1918 weit im „Feindesland“, da die Fronten außerhalb Deutschlands verliefen. Mit der Niederlage Deutschlands im Ersten Weltkrieg bot sich den Siegermächten sodann die Möglichkeit, die „Macht in der Mitte Europas“ (*Gregor Schöllgen*) dauerhaft wirtschaftlich, politisch und militärisch zu schwächen.

Der Versailler Vertrag (1920)

Mehr noch als die Niederlage im Ersten Weltkrieg, die die deutsche Bevölkerung völlig unvorbereitet traf und ihren Glauben an die Unbesiegbarkeit der eigenen Streitkräfte zutiefst erschütterte, erwies sich daher der Versailler Friedensvertrag mit seinen das Deutsche Reich betreffenden Bestimmungen als schwere Bürde für die nun entstehende Republik von Weimar sowie auch für die noch zu gestaltende europäische Friedensordnung.

Als der Schriftsteller *Ernst Jünger*, Weltkriegsteilnehmer und Träger mehrerer Tapferkeitsauszeichnungen, Jahrzehnte später gefragt wurde, was sein schrecklichstes Erlebnis im Ersten Weltkrieg gewesen sei, antwortete dieser: „Daß wir ihn verloren haben.“⁵ In dieser aphoristisch knappen Aussage *Jüngers* kommen beide Aspekte zum Ausdruck: zum einen, daß das *Factum brutum* der deutschen Niederlage vom Gros der deutschen Zeitgenossen als etwas Erschütterndes, Schockartiges und Unerwartetes erlebt worden war, und zum anderen, daß die Sieger des Krieges dem Verlierer einen Frieden oktroyierten, der als Fortsetzung des Krieges mit den Mitteln der Diplomatie aufgefaßt wurde und deshalb eine ähnliche schockartige Wirkung hervorrief wie die militärische Niederlage selbst. Hierzu

Joseph Beuys: „Ich wußte natürlich, daß alles ein Ergebnis des Versailler Vertrages war. Das war mir klar, daß dieser Vertrag ein Unding war für Europa und ganz speziell auch für Deutschland“.⁶ Die europäische Perspektive einmal außer acht gelassen, stellt sich also die Frage, welche Bestimmungen des Versailler Vertrages das Besondere für Deutschland ausmachten und über alle politischen Lager hinweg für Empörung sorgten, ja als Unding begriffen wurden.

Daß die Siegermächte nicht gewillt waren, den Verlierer des Krieges als Verhandlungspartner auf Augenhöhe zu behandeln, signalisierte schon die Forderung eines Endes der monarchischen Staatsform in Deutschland sowie die Aufrechterhaltung der alliierten Seeblockade über das Kriegsende hinaus, der ca. eine Million Deutsche und Österreicher zum Opfer fallen sollten.⁷ Auch daß die Bestimmungen des Vertrages unter Ausschluß Deutschlands festgelegt worden waren, ließ nichts Gutes ahnen. Für große Empörung sorgten sodann folgende Vertragsartikel: Artikel 231 behauptete die Alleinschuld des deutschen Kaiserreiches am Ausbruch des Krieges. Derselbe Artikel verpflichtete Deutschland dazu, für alle durch den Krieg entstandenen Schäden bei den Siegermächten aufkommen zu müssen. Die festgelegte Summe der zu zahlenden Reparationen belief sich auf 194 Milliarden Goldmark. Kaiser *Wilhelm II.* sollte sich als Kriegsverbrecher vor einem internationalen Gericht verantworten müssen (Art. 227). Ferner wurde der deutschen Reichswehr die militärische Schlagkraft genommen. Das Heer durfte nicht mehr als 100.000 Berufssoldaten umfassen (Art. 160), und die Kriegsmarine wurde auf 15.000 Mann beschränkt (Art. 183). Der Unterhalt einer Luftstreitkraft, einer wichtigen Teilstreitkraft der Zukunft, war dem Deutschen Reich gänzlich untersagt (Art. 198). Ziel dieser Maßnahmen war es, das Reich dauerhaft aus dem Kreis der europäischen Mächte auszuschließen.

Viel schmerzhafter und in ihrer psychologischen Wirkung kaum zu überschätzen waren jedoch die umfangreichen Gebietsabtretungen, die Deutschland zu leisten hatte. Im Westen ging das Reichsland Elsaß-Lothringen an Frankreich verloren (Art. 51), im Nordosten das Memelland an Litauen (1924). Posen, Westpreußen (beide 1929) und Ostoberschlesien (1922) gingen an Polen verloren. Die Freie Stadt Danzig, die unter dem Schutz des Völkerbundes stand, geriet *de facto* unter polnische Kontrolle (Art. 100-108). Die Gebietsabtretungen umfaßten insgesamt 70.000 km² Land und betrafen mehr als 6 Millionen Einwohner des Deutschen Reiches.

Den Bestand des Reiches gefährdeten aber vor allem die separatistischen Bestrebungen im Reichsgebiet, die von der französischen Besatzungsmacht unterstützt wurden. Diesen voraus ging im Jahre 1918 die Besetzung des Rheinlandes durch die alliierten Truppen, die bis 1930 wahren sollte. 1923 folgte zudem die Ruhrbesetzung durch Frankreich und Belgien, die erst 1925 endete.

Wie das Rheinland wurde von 1918 und 1930 auch die Pfalz durch Frankreich besetzt. Im Herbst 1923 versuchten deutsche Separatisten durch die Errichtung einer Rheinischen beziehungsweise einer Pfälzischen Republik diese Territorien aus dem deutschen Nationalstaat herauszulösen. Obwohl der Rheinischen Republik (1923) sowie der Autonomen Pfalz (1923/24) nur eine kurze Lebensdauer beschieden war, führten derlei Entwicklungen sowie die Bestimmungen des

Versailler Vertrages den Deutschen ihre politische Ohnmacht und Paria-Stellung in Europa schonungslos vor Augen. Daß die Weimarer Republik nicht von Beginn an Mitglied des neu geschaffenen Völkerbundes sein durfte, rundete das Bild ab.

Die Vorgaben des Versailler Vertrages sowie die durch die französische Besetzung des Ruhrgebietes erschwerte Wirtschaftskrise von 1923 vergifteten das politische Klima in der Weimarer Republik so sehr, daß selbst die durchaus erreichten innen- wie außenpolitischen Erfolge der jungen deutschen Demokratie die Republik nicht zu befrieden vermochten. Die Wirtschaftskrise von 1929, ausgelöst durch den New Yorker Börsenkrach, traf dann das geschwächte Land mit besonderer Härte und verstärkte den Verlust des Vertrauens in das politische System, das über drei sogenannte Präsidialkabinette in die erste deutsche Diktatur mündete.

Auch wenn nicht von der Annahme auszugehen ist, daß „die“ Deutschen bei Kriegsausbruch 1939 „wie ein Mann“ hinter *Adolf Hitler* standen⁸, haben die Nazis in den Jahren davor jedoch auf populäre Einstellungen im deutschen Volk zurückgreifen können, die es ihnen ermöglichten, gerade in der jungen Generation Begeisterung für einen neuen Krieg zu entfachen, mit dem sich die Niederlage im Ersten Weltkrieg egalalisieren und die Revision des Versailler „Schanddikats“ erreichen lassen konnte.

Erziehung zum Krieg in der Weimarer Republik

Obwohl *Beuys* vor seiner Mitgliedschaft in der HJ keiner politischen oder kirchlichen Jugendorganisation angehörte, soll hier in groben Zügen ein Eindruck von den Jugendverbänden in der Zeit zwischen den Kriegen vermittelt werden, da sich an ihnen die Einstellung der Gesellschaft zum verlorenen Krieg exemplarisch aufzeigen läßt. Repräsentativen Charakter können die Positionen der Jugendverbände deshalb für sich beanspruchen, weil der Organisationsgrad der Weimarer Jugend ausgesprochen hoch gewesen ist. Läßt man die Sportverbände einmal außen vor, waren gegen Ende der zwanziger Jahre die katholischen und die evangelischen Verbände mit 880.000 beziehungsweise 600.000 Mitgliedern die größten Organisationen. Ihnen folgten die berufsständischen Verbände (400.000) sowie die Parteijugendorganisationen mit 100.000 Mitgliedern (ohne HJ und kommunistische Jugend). Auf das nationalistische Lager (Deutsche Freischar; Großdeutscher Jugendbund) entfielen 20.000 Mitglieder. Der repräsentative Charakter der Verbände ergibt sich daraus, daß die politischen Stimmungen der Erwachsenenwelt in die Verbände hineinwirkten und deren Mitglieder ihrerseits auf die nicht organisierten Jugendlichen ihrer jeweiligen Milieus Einfluß ausübten.

Der größte unter den Jugendverbänden war der katholische Jungmännerverband (KJMV) mit 400.000 Mitgliedern im Jahre 1926; er ist auch in Kleve nachweisbar.⁹ Da *Beuys* katholisch erzogen wurde, soll die Entwicklung der Weltkriegsrezeption im KJMV hier im Mittelpunkt der Betrachtung stehen. Darüber hinaus kann dessen Entwicklung in bezug auf die konkurrierenden Jugendverbände verallgemeinert werden, da in den letzten Jahren der Weimarer Republik eine Art Jugendgedenkultur entstand, die in allen Jugendverbänden ungeachtet ihrer

weltanschaulichen Ausrichtung und der Abweichungen in den Details auf eine Heroisierung der Gefallenen des Ersten Weltkrieges hinauslief.¹⁰

Obwohl nicht übersehen werden darf, daß es innerhalb des KJMV noch Ende der zwanziger Jahre eine breite kriegsskeptische bis pazifistische Strömung gegeben hat, die den „Wahnwitz eines vierjährigen Völkermordens“ verurteilte und für eine europäische Friedensordnung eintrat („wir lehnen den Krieg ab, weil wir katholisch sind“), kam es zu Beginn der dreißiger Jahre zu einer starken Politisierung der Jugendarbeit, die von einer Militarisierung des öffentlichen Auftretens begleitet war. Wie für das nationalistische und das nationalsozialistische Lager wurden nun Begriffe wie „Blut“, „Kampf“, „Führer“, „Held“ zu Topoi auch des jungkatholischen Selbstverständnisses. Viele junge Katholiken schlossen sich der in der zivilen Gesellschaft hochgeschätzten Wehrmacht begeistert an, davon überzeugt, dort ihrem Glauben und ihrem Vaterland als *miles Jesu Christi* dienen zu können. Die Widersprüchlichkeit der katholischen Weltkriegsrezeption (Friede und Völkerverständigung hier, Bejahung des Militärischen dort) ist dabei typisch für die Problemlage, die für einen Katholiken darin bestand, sowohl deutscher Patriot als auch abendländischer Christ sein zu wollen – ein unversöhnlicher Gegensatz, der mit der Zuspitzung der innen- wie außenpolitischen Konfliktlage nicht länger ausgehalten werden konnte.¹¹ Zu Beginn der dreißiger Jahre setzte somit auch beim KJMV eine Erziehung zum Kriege ein, die sich von der nationalistischen Weltkriegsdeutung kaum noch unterschied („Kampf für Deutschland! Kampf fürs Reich!“).¹²

Je krisenhafter die politischen Verhältnisse wurden, desto drängender stellte sich auch den Katholiken die Frage nach dem Sinn des hohen Blutzolls, den man an der Front entrichtet hatte, und desto mehr verstärkte sich der Eindruck, daß alle Opfer und Mühen, die man erbracht hatte, sinn- und wertlos gewesen seien. Die Verklärung der Gefallenen zu Helden und Märtyrern der deutschen Nation sowie das Bekenntnis zu soldatischen Werten wirkten der inneren Leere und dem Wissen um die politische Ohnmacht des Landes entgegen. Vor dem Hintergrund der desaströsen Lage, in der sich Deutschland befand, hatten 2 Millionen Gefallene, 2,7 Millionen Kriegsversehrte, 533.000 Kriegerwitwen sowie 1,2 Millionen Kriegswaisen ihren Schrecken für die Jugend allmählich verloren. Selbst in der Ausgabe des sozialdemokratischen „Jungbanners“ vom 1. August 1931 hieß es: „Wenn uns jemand fragt: seid ihr für Krieg oder Frieden, dann ... stutzen wir, und die Nennung des Friedens geschieht kühl. Wie kommt das? Warum entflammen wir nicht – gegen den Vernichter Krieg, für den Baumeister Frieden? Wir sind jung: das besagt alles!“¹³

Das Trauma der Kriegsniederlage und der Nachkriegsordnung mündete in einen „Kult des Soldatischen“, der sich schon vor 1933 immer weiter radikalisierte und unter den Nazis endgültig in eine „Remobilisierung“ der Jugend mündete und als „Wiederherstellung der Ehre des deutschen Frontsoldaten“ zur Staatsräson erhoben wurde.

Daß *Beuys* im Rückblick auf seine Zeit in der HJ die Ansicht vertrat, dort nicht manipuliert worden zu sein¹⁴, ist also insofern verständlich, als sich das Weltkriegsgedenken im „Dritten Reich“ von jenem in der Weimarer Republik kaum

unterschied und im Schlagwort vom „Vermächtnis der Gefallenen“ eine gemeinsame Basis aufwies. Die Manipulation, wenn man im Blick auf die Zeit vor 1933 von einer solchen sprechen will¹⁵, hatte bereits vor der „Machtergreifung“ ihre Wirkung entfaltet. Die Gedenkpolitik der HJ war den Jugendlichen aus der Weimarer Zeit vertraut und wurde von ihnen nicht als NS-typisch wahrgenommen.

Mythos der Erziehung zum Tode

In einer Verfügung des Reichsministers für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung vom 17. Juli 1935 hieß es: „Der Frontgeist des Weltkrieges und seine höchste Tat – der Tod für Volk und Vaterland – sind bleibende Grundlagen des Dritten Reiches. Jenen Geist in der Jugend zu wecken und zu pflegen, muß die gesamte Erziehung bestrebt sein.“¹⁶ Es waren Aussagen wie diese, die nach dem Krieg Männer wie *Heinrich Böll* und *Walter Benjamin* zu der Ansicht gelangen ließen, im NS habe es eine „Erziehung zum Tode“ (*Böll*) gegeben, die die Soldaten ihre „eigene Vernichtung als ästhetischen Genuß“ (*Benjamin*) erlebbar machen sollte.¹⁷ Mit dieser Aussage *Bölls* konfrontiert, bestritt *Beuys* ihre Richtigkeit, wies sie zumindest für seine Person zurück, und tatsächlich stimmt die Einschätzung von *Beuys* mit den historischen Tatsachen überein. Hauptzweck der vormilitärischen Ausbildung der HJ war „die Vorbereitung auf den Krieg“, um im „Dienst an der Waffe den anderen zu töten.“¹⁸ Eine Erziehung zum Tode hätte den Krieg zu einem kollektiven Selbstmordkommando werden lassen, was zwangsläufig auf ein schnelles Scheitern des NS-Regimes und seiner Kriegsziele hinausgelaufen wäre. Schon deshalb ist eine Erziehung zum Tode wenig wahrscheinlich. Plausibilität kann sie bestenfalls für die letzten Kriegsmonate beanspruchen, als die Fronten zusammenbrachen und die neuerliche Kriegsniederlage unabwendbar wurde. Zu einer derart fatalistischen Haltung gab es aber weder 1935 noch 1940 einen Grund. Die Einschätzungen *Bölls* und *Benjamins* verkennen, daß das geforderte „Blutopfer“ der Soldaten eine rhetorische Floskel gewesen ist, wie sie in Militär und Gesellschaft nach den Befreiungskriegen (1813-15) üblich geworden war. *De facto* erfüllte der Totenkult im NS den Zweck, „von jeglicher Trauerarbeit abzulenken und zum Durchhalten aufzufordern.“¹⁹ Diesem Zweck diente zum Beispiel auch die 1936 auf dem Olympiagelände von Berlin errichtete Langemarckhalle, die mißbräuchlicherweise mit einem heroischen *Hölderlin*-Zitat versehen war: „Lebe droben, o Vaterland,/ Und zähle nicht die Toten!/Dir ist,/Liebes! nicht Einer zu viel gefallen!“

Wie sind dann aber die nachfolgend zitierten Aussagen von *Beuys* zu deuten, die der Einschätzung *Bölls* und *Benjamins* teils rechtzugeben scheinen und der Auffassung seiner Kritiker Vorschub leisten, zumindest in bezug auf Krieg und Soldatentum sei der Schüler vom Weltbild des NS nachhaltig geprägt worden? „Man könnte sagen: es war eine Art verzweifelt Heldenentum ... Als ich zum Beispiel merkte, daß eine Klasse, die schon Abitur gemacht hatte, schon gegangen war, und ich später hörte: ein Teil derer ist schon tot, dann bekam ich den Willen ..., dieses Schicksal auch selber zu erleben und nicht einfach zu Hause zu bleiben.“ Über den Einfluß der Schule auf seine Entscheidung, sich zur Wehrmacht zu melden, meinte *Beuys*: „Na klar, eigentlich nur durch die Schule, aber nicht durch die Lehrer,

sondern durch meine Kameraden. Als der Krieg in Polen begann, da leerten sich die Klassen, und es war ganz klar, daß ich nicht zu Hause bleiben wollte. Ich wollte keine Extrawurst gebraten haben. Wenn die anderen gehen, gehe ich auch. Das war einfach ein Zusammenhalt, so wie in einer Gemeinschaft. Ja, das war einfach ein Zusammengehörigkeitsgefühl, daß man sagt, man will das Schicksal teilen. Alle, und nicht, daß der eine sich so vorbeifuscht, der andere Sondererlaubnis oder ein Attest bekommt, um sich da herauszudrücken; das hat's nicht gegeben“. Und ähnlich: „Ich wollte keine Extrawurst haben, nicht so eine feige, pazifistische Haltung einnehmen.“ Ich wollte eben das Risiko und trotzdem überleben, wie heute ja auch noch, also etwas machen, was eine radikale Außenposition darstellt, und trotzdem siegen, sich durchsetzen mit einer Sache, wo man meint, man hätte die richtige Entscheidung getroffen. Ich bin auch heute noch der Meinung, daß es eine vernünftige Entscheidung war, mich damals freiwillig gemeldet zu haben.“²⁰

In Verbindung mit dem zuvor Gesagten legen diese Zitate nahe, daß es eine Erziehung zum Tode nicht gegeben hat. Im ersten Zitat spricht *Beuys* davon, das Schicksal einer schon ins Feld abgerückten Abiturklasse auch selbst „erleben“, nicht also etwa das Schicksal der Gefallenen teilen zu wollen. Im vierten Zitat wird er noch deutlicher, wenn er sagt: „Ich wollte eben das Risiko und trotzdem überleben ... trotzdem siegen.“ *Ron Manheims* Auffassung, derlei Aussagen belegten, daß die Erziehung zum Tode bei *Beuys* erfolgreich gewesen sei, so, „als habe er den anderen pflichtbewußt in den Kriegstod folgen wollen“²¹, muß daher entschieden widersprochen werden.

Motivation Abenteuerlust

Beuys begründete seine freiwillige Meldung zur Wehrmacht auch mit dem Argument der „Abenteuerlust“. Diese Motivation ist aber weniger Beleg einer ideologischen Indoktrination durch die HJ als vielmehr Ausdruck einer bestimmten Gemütslage, die durch Naivität und jugendliche Begeisterungsfähigkeit begünstigt worden ist. Sie erklärt sich aus dem Glauben an einen schnellen Sieg Deutschlands im Krieg, da die Wehrmacht bis zu diesem Zeitpunkt alle ihre militärischen Ziele erreicht hatte. „Es war kurz nach dem Einmarsch in Holland, der ja am 10. Mai 1940 stattfand ... Es gab keine langen Diskussionen vorab. Wir wollten dabei sein, meinten, daß der Krieg ganz schnell und ohne unser Zutun gewonnen und vorbei sein würde.“²² Ähnlich erinnerte sich *Beuys*' Klassenkamerad *Wilhelm van den Boom*: „Am 10. Mai ging ja der Krach los. Ich traf Jupp an diesem Tag, und wir haben dann überlegt, ‚Mensch, wir sollten uns eigentlich freiwillig melden, sonst könnte der Krach vorbei sein und wir wären nicht dabei gewesen‘“.²³

Die raschen Erfolge der Wehrmacht, die als „Blitzkriege“ in die Umgangssprache eingingen, waren von einer Propaganda begleitet, die die Teilnahme an den Feldzügen als persönliche Pflicht von historischer Tragweite darstellte. Insbesondere der „Westfeldzug“, dessen Hauptziel Frankreich war, galt als militärische Operation, in der sich „das Schicksal der deutschen Nation für die nächsten tausend Jahre“ entscheide. Von dieser dramatischen Interpretation des Kriegsgeschehens durch das Regime findet sich in den gleichlautenden Aussagen von *Beuys* und *van*

den Boom jedoch keine Spur. Die freiwillige Meldung der beiden Männer geschah – zumindest augenscheinlich – aus einem gänzlich unpolitischen Beweggrund.

Doch wie die Zitate von Seite 6 belegen, spielten die politischen Ereignisse und Entwicklungen seit Ende des Krieges, das im Alltag Beobachtete sowie das in Schule und HJ-Erlebte und Erlernte für *Beuys*' Entscheidung, zur Wehrmacht zu gehen, sehr wohl eine wichtige Rolle. Die Einengung der persönlichen Beweggründe für die Meldung zur Wehrmacht auf das Motiv der Abenteuerlust ist schon deshalb wenig überzeugend, weil die Machtergreifung der Nazis, wie gezeigt, auch mit einer Intensivierung des Weltkriegsgedenkens durch die HJ verbunden gewesen ist und auf den jungen *Beuys* nicht ohne Wirkung geblieben sein kann.

Die weltanschauliche Schulung der Jugendlichen in der HJ vollzog sich dabei vor allem in den Heimabenden (1937 waren es 100.000 pro Woche), in denen diese unter anderem mit dem Konzept des soldatischen Nationalismus nach Lesart des Regimes vertraut gemacht wurden. Ein Viertel der Heimabende widmete sich dem Ersten Weltkrieg sowie dem Versailler Vertrag. Hinzu kamen von 1933 bis 1939 ca. 457 Radiosendungen des NS-Schul- und Jugendfunks, in denen die Leistungen der drei Waffengattungen Heer, Luftwaffe und Marine verherrlicht wurden. Bedenkt man, daß die Erinnerung an den „Großen Krieg“ auch im Deutsch- und im Geschichtsunterricht eine wichtige Rolle spielte, bleibt festzuhalten, daß vor allem die männliche Jugend im „Dritten Reich“ so intensiv wie nie vorher mit dem „Kult des Soldatischen“ zum Zwecke einer mentalen Mobilmachung konfrontiert worden war.

Motivation „verzweifeltes Heldentum“

Vor ein Rätsel stellt den Leser vor allem die Begriffskombination „verzweifeltes Heldentum“. Worin, fragt man sich, bestand für *Beuys* die Verzweiflung? Das Wort suggeriert, daß sich das „Dritte Reich“ schon damals in einer ausweglosen Lage befunden habe und nun, mit dem Mut der Verzweiflung, gegen ein drohendes Unheil anzukämpfen hatte. Doch im Mai 1940 konnte davon nicht die Rede sein. Sowohl der Polenfeldzug (September 1939) als auch die Feldzüge gegen Dänemark und Norwegen (April 1940) waren erfolgreich verlaufen. Das Vorgehen gegen die Niederlande (Mai 1940) entfachte dann sogar die „Abenteuerlust“ bei *Beuys* und *van den Boom*. „Verzweifelt“ meint hier also eher eine innere Unruhe, eine Ungeduld oder eine Unzufriedenheit wegen des Umstandes, nicht in das Kriegsgeschehen eingreifen zu können, Gefühlsregungen, die in allen diesen *Beuys*-Zitaten greifbar werden.

Dies überrascht und irritiert zunächst, da davon auszugehen ist, daß sich *Beuys* über die Gefahren des Krieges im klaren war. Zum einen vermittelten die Presseerzeugnisse der HJ den Jugendlichen ein ungeschöntes, die Brutalität des Krieges nicht verschleiernes Bild. Diese in Wort und Photographie dokumentierte Realität diente dazu, die jungen Männer mental auf den Krieg vorzubereiten. Zum anderen war das Straßenbild jener Zeit sehr stark von Invaliden des Ersten Weltkrieges geprägt. Auch in der Schule wurden die Jungen täglich mit den persönlichen Schicksalen der „Frontkämpfer“ konfrontiert. *Beuys* hält über die Lehrer an seiner

Schule fest: „Das waren alles ehemalige Offiziere, die hatten alle irgendwo ein Bein ab oder die Hand ... die waren schwer angeschlagen, seelisch, psychisch und körperlich.“²⁴ In Rechnung zu stellen sind auch die Zusammenkünfte einiger Schüler im Hause *Schönzeler*, bei denen die Jugendlichen – *Beuys* könnte einer von ihnen gewesen sein – mit den antibellizistischen Werken von *Georges Duhamel* vertraut gemacht wurden. *Beuys*' Verzweiflung könnte also auch von der Furcht herrühren, als Kriegsinvalide mit lebenslangen Schäden an Körper und Seele aus dem Krieg heimzukehren.

Revision des Versailler Vertrages

Ungeachtet der persönlichen Risiken, die man als Soldat für Leib und Leben einging, verspürte *Beuys* den „Willen“, es den im Felde stehenden Soldaten gleichzutun. Dazu passend meint der Begriff Heldentum (auch Heldenmut, Tapferkeit), für eine als richtig erkannte Sache auch das eigene Leben einzusetzen. Da der Begriff Heldentum ein Schlüsselbegriff der NS-Propaganda war, den *Beuys* nur zu gut aus seiner Zeit bei der HJ gekannt haben dürfte, stellt sich die Frage, ob dessen Verwendung nicht doch ein Beleg für eine NS-affine Gesinnung gewesen ist. Beantwortet man diese Frage mit einem Ja, so wäre die „richtige“ Sache, für die *Beuys* sich einzusetzen gedachte, durch die NS-Ideologie definiert – samt Revision des Versailler Vertrages, Lebensraumpolitik im Osten, Vernichtung des Judentums und des Bolschewismus. *Beuys* ist aber nur der Versailler Vertrag einer besonderen Erwähnung wert, da – so *Beuys* – „alles ein Ergebnis des Versailler Vertrages war.“

Die Ablehnung des Vertrages war jedoch ein gesellschaftlicher Konsens über alle politischen Lager hinweg. Eine NS-affine Gesinnung läßt sich allein daraus nicht ableiten. Auch die Verwendung des Begriffes Heldentum als semantischer Besonderheit des ersten Zitates erlaubt es nicht, *Beuys* eine Nähe zur NS-Ideologie zu unterstellen, da soldatisches Heldentum beziehungsweise Tapferkeit auch nach christlich-theologischem Verständnis legitim ist und das Sterben um einer guten und gerechten Sache willen mit einschließt.²⁵ Diese gute und gerechte Sache war für *Beuys*, wie für fast alle Deutsche, die Revision des Versailler Vertrages. Doch im Unterschied zu vielen anderen Deutschen und gläubigen Christen schien der 1939 begonnene neue Krieg für ihn zur Erlangung dieses Ziels ein legitimes Mittel gewesen zu sein. Auffallend ist doch, wieviel Wert *Beuys* noch Jahrzehnte später darauf legt, sich von Pazifisten und „Drückebergern“ zu distanzieren. Für den Kunsthistoriker *Manheim* ist auch dies ein Beleg dafür, wie nachhaltig Teile der NS-Ideologie und Propaganda auf den jungen *Beuys* eingewirkt haben sollen, da der Pazifismus im „Dritten Reich“ negativ konnotiert gewesen und als solcher ein „Begriff aus der Erziehungspraxis der Hitlerjugend“²⁶ gewesen sei.

Antipazifismus

Der NS lehnte den Pazifismus entschieden ab. Deshalb gerieten prominente Vertreter der deutschen Friedensbewegung schon kurz nach der „Machtergreifung“ ins Visier des Regimes. Im Zuge der Reichstagsbrandverordnung vom 28. Februar 1933 verbot die neue Regierung die Deutsche Friedensgesellschaft (DFG). Viele

deutsche Pazifisten wurden inhaftiert oder in Konzentrationslager verschleppt. Dennoch wäre es falsch, die Ablehnung des Pazifismus für eine ausschließlich nationalsozialistische Position zu erachten, denn Kritik am Pazifismus reicht bekanntlich bis in die antike Welt zurück. Schon der römische Militärtheoretiker *Publius Flavius Vegetius Renatus* (um 400 n. Chr.) mahnte in seinem Werk „De re militari“ an: „Qui desiderat pacem, bellum praeparat – Wer Frieden ersehnt, rüste sich für den Krieg!“

Auch *Kant* hat den Pazifismus verworfen: „Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich muthig darunter hat behaupten können: da hingegen ein langer Frieden den bloßen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt.“²⁷

Erfreute sich der Pazifismus gegen Ende des Ersten Weltkrieges – auch aufgrund von Kriegsmüdigkeit und Auszehrung der sogenannten Heimatfront – in der Bevölkerung einer gewissen Sympathie, schlug die Stimmung schon 1918 wieder gegen ihre Vertreter um: Im Gegensatz zur Mehrheit der Deutschen erkannten die meisten Pazifisten die Bedingungen des Versailler Vertrages an und mahnten zu dessen Einhaltung. Auch unterstützten namhafte Pazifisten die These von der alleinigen deutschen Kriegsschuld. Standpunkte wie diese wurden nicht nur im Lager der Nationalisten, sondern vom Großteil des deutschen Volkes entschieden abgelehnt. Die Anerkennung des Vertrages galt auch erwähnten Jugendverbänden wie KJMV und Jungbanner als Verächtlichmachung der gefallenen Frontsoldaten und wurde mit Worten wie „Feigheit“ und „unheroischer“ Pazifismus kommentiert.²⁸

Die zunehmende Radikalität und Fragmentierung des deutschen Pazifismus taten ein Übriges, um pazifistische Positionen zu delegitimieren. Selbst der deutsche Friedensnobelpreisträger von 1936 und Weltkriegsveteran *Carl von Ossietzky* kritisierte die deutsche Friedensbewegung. Ihre radikalen Vertreter bezeichnete er als „Fanatiker“ und „Sektierer“, die „das Fleisch verabscheuen, in dessen Folge auch Muskelkraft und alles Masculine überhaupt.“²⁹ Mit seinem Ausspruch „Soldaten sind Mörder“ (1931) erwies schließlich *Kurt Tucholsky* der Sache der Pazifisten einen Bärendienst, untermauerte diese Provokation doch den Verdacht, daß die Pazifisten Vaterlandsverräter seien. Das politische Klima in der Weimarer Republik verschlechterte sich dadurch deutlich.

Ganz im Sinne von *Kant* rückt *Ossietzky* radikale Pazifisten in die Nähe von „Feiglingen“ und „Drückebergern“, wodurch die entsprechenden Aussagen von *Beuys* eine klärende Einordnung und Entschärfung erfahren. Auch der christliche Philosoph *Josef Pieper* verurteilte die „durchtriebenen und ‚gewiegten‘ Taktiker“. Der Feigling berufe sich auf Klugheit, „um den Ernstfall versäumen zu können.“³⁰

Daß *Beuys* dem Krieg grundsätzlich positiv gegenüberstand, kann nicht bestritten werden. Er wolle „das Risiko und trotzdem überleben ... trotzdem siegen.“ Doch auch aus diesen Worten spricht kein Fanatiker. Man muß sich klarmachen, daß

kein Soldat und keine Armee der Welt mit der Absicht in den Krieg ziehen, diesen zu verlieren. Vielmehr ist der Wille zum Sieg eine Grundvoraussetzung für die Tugend der Tapferkeit auch im Felde, die für *Beuys*, wie gezeigt, eine wichtige Motivation darstellte. Dieser *Beuys'sche* Wille zum Sieg darf aber nicht mit den rassistisch geprägten „Endsieg“-Vorstellungen des „Dritten Reiches“ verwechselt werden.

(Teil IV des Aufsatzes folgt in dieser Zeitschrift.)

Anmerkungen

- 1) Guido Blietz, Das Belvedere-Blatt von Joseph Beuys. Ein Beitrag zur politischen Sozialisation des Künstlers als junger Mann (II. Teil), *Die Neue Ordnung* 78 (2024), 294-305, 297ff.
- 2) Ders., Das Belvedere-Blatt von Joseph Beuys (I. Teil), *Die Neue Ordnung* 78 (2024), 123-132, 130.
- 3) Hans-Peter Riegel, *Beuys*, 43 u. 46; R. Manheim, *Beim Wort genommen*, 74.
- 4) Zitiert nach R. Manheim, *ebd.*, 73.
- 5) Werner Bräutigam, „Ich wollte nicht daneben stehen...“ Lebentwürfe von Alfred Baeumler bis Ernst Jünger, Graz 2006, 203.
- 6) Zit. nach R. Manheim, *a.a.O.*, 51.
- 7) Winston Churchill im Rückblick auf die Zeit des Ersten Weltkrieges: „Die britische Blockade versetzte ganz Deutschland in einen Zustand, der dem einer belagerten Festung gleich und zielte eindeutig darauf ab, die gesamte Bevölkerung – Männer, Frauen und Kinder, Alte und Junge, Verwundete und Gesunde – durch Aushungern zur Unterwerfung zu zwingen.“
- 8) Arndt Weinrich, *Der Weltkrieg als Erzieher. Jugend zwischen Weimarer Republik und Nationalsozialismus*, Essen 2013, 31f., 128 u. 150; Michael Buddrus, *Totale Erziehung für den totalen Krieg. Hitlerjugend und nationalsozialistische Jugendpolitik*, Berlin/Boston 2003, 337 f.
- 9) Hans-Joachim Koepp, Carl Mosters, auf: Internetportal *Rheinische Geschichte*, abgerufen unter: <https://www.rheinische-geschichte.lvr.de/Persönlichkeiten/carl-mosters/DE-2086/lido/57c95050029ec7.44336398> [aufgerufen am 4. 11. 2024]; <http://.sv-rindern.de> > *historie*
- 10) A. Weinrich, *Der Weltkrieg als Erzieher*, 65.
- 11) Vor einem ganz ähnlich gelagerten Problem standen auch die Sozialdemokraten, die deutsche Patrioten und internationalistische Sozialisten zugleich zu sein versuchten.
- 12) A. Weinrich, *Der Weltkrieg als Erzieher*, 89ff.
- 13) *Ebd.*, 112
- 14) Götz Adriani [u.a.], *Joseph Beuys*, 13; G. Blietz, *Das Belvedere-Blatt von Joseph Beuys*, *Die Neue Ordnung* 78 (2024), 301.

- 15) Begriffe wie Manipulation oder Propaganda verschleiern den ehrlichen Willen zur „Selbstbehauptung“ (M. Heidegger) der Deutschen nach dem Krieg, der im sakrifiziellen Weltkriegsgedenken zum Ausdruck kam und eine Hypothese wie jene von der gescheiterten Nation, die A. Gehlen nach dem Zweiten Weltkrieg formulierte, für die Zwischenkriegszeit gar nicht erst aufkommen ließ.
- 16) Zit. nach A. Weinrich, *Der Weltkrieg als Erzieher*, 141.
- 17) R. Manheim, *Beim Wort genommen*, 66 u. 75f.; A. Weinrich, a.a.O., 197.
- 18) M. Buddrus, *Totale Erziehung für den totalen Krieg*, 195f.
- 19) Uffa Jensen, *Totenkult*, in: Wolfgang Benz/Hermann Graml/Hermann Weiß (Hg.), *Enzyklopädie des Nationalsozialismus*, 3. Aufl., 1998, 763-764, 764.
- 20) Sämtliche Zitate nach R. Manheim, a.a.O., 72f. u. 76.
- 21) Ebd., 72.
- 22) Zit. nach ebd., 69.
- 23) Zit. nach Hans-Peter Riegel, *Beuys*, 42f.
- 24) Zitiert nach R. Manheim, a. a. O., 51
- 25) „So ist alle Tapferkeit auf den Tod bezogen; alle Tapferkeit steht im Angesichte des Todes. Tapferkeit ist im Grunde die Bereitschaft, zu sterben, genauer gesagt, die Bereitschaft zu fallen, das heißt: im Kampfe zu sterben“ (Josef Pieper, *Vom Sinn der Tapferkeit* [1934], 114).
- 26) R. Manheim, a.a.O., 74.
- 27) Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Akademie-Ausgabe, Bd. V, 2. Buch: Analytik des Erhabenen. B: Vom Dynamisch-Erhabenen der Natur. § 28: Von der Natur als einer Macht), 263.
- 28) A. Weinrich, a.a.O., 95 u. 315.
- 29) Carl von Ossietzky, *Die Pazifisten*, in: *Das Tage-Buch* (4. Oktober 1924).
- 30) Josef Pieper, *Vom Sinn der Tapferkeit*, in: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre* (Werke in acht Bänden, Bd. 4), 2. Aufl., Hamburg 2006, 119.

Guido Blietz, M. A., studierte Neue und Mittelalterliche Geschichte, Politikwissenschaft und Rheinische Landeskunde an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. Der Autor lebt und arbeitet am Niederrhein.

Bericht und Gespräch

Martin Lohmann

Zur Friedenslehre der Päpste unter besonderer Berücksichtigung der Enzyklika „Pacem in terris“ von Johannes XXIII.*

Friede auf Erden – was bedeutet das eigentlich, konkret? Aktuelle Ereignisse könnten dazu verleiten, wohlmeinende Ratschläge zu erteilen, vor allem angesichts konkreter Sorgen, Nöte und Gefahren. Doch das ist hier nicht der richtige Ort. Vielmehr soll der Blick auf Grundsätzliches helfen, Wesentliches zu erkennen.

„Pacem in terris“ ist der Titel einer außergewöhnlichen Enzyklika, die Papst Johannes XXIII. am Gründonnerstag, dem 11. April 1963, unterzeichnete; ein päpstliches Rundschreiben, das bis heute an Aktualität nicht verloren hat, mehr noch: das angesichts der aktuellen Herausforderungen unserer Zeit beinahe prophetisch wirken kann. Erstmals wandte sich ein Petrusnachfolger in einem Schreiben dieses Gewichtes nicht nur an den Episkopat, den Klerus und die mit dem Heiligen Vater in Gemeinschaft lebenden Christgläubigen, sondern ausdrücklich an „alle Menschen guten Willens“. Und das, wie es der Dominikaner *Arthur Fridolin Utz* zum Ausdruck brachte, in „faszinierender Einfachheit und Schlichtheit“. Es werden „nicht in eingeschachtelten Nebensätzen allerlei mögliche Mißverständnisse und falsche Assoziationen abgeriegelt“¹. *Johannes XXIII.* wollte, daß alle Menschen guten Willens seine Botschaft verstehen.

Das hat selbstverständlich etwas mit der damaligen politischen Weltlage zu tun. Was heute als Kubakrise bezeichnet wird, war im Oktober 1962 eine Konfrontation zwischen den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion, die mit ihrer Stationierung von Raketen auf Kuba im Zusammenhang mit dem nuklearen Wettrüsten die Welt an den Rand eines Atomkrieges führte. Aus dem sogenannten Kalten Krieg drohte ein vernichtender heißer Krieg zu werden – was einer breiten Öffentlichkeit schlagartig bewußt wurde. Dieser konnte damals im letzten Moment verhindert werden.

Es versteht sich aber von selbst, daß die hier aufgezeichnete Botschaft in Verbindung gebracht werden kann und muß mit der Sozialdoktrin der Vorgängerpäpste. *Leo XIII.* war und bleibt prägend. Er gilt unter anderem mit seiner Enzyklika „*Rerum novarum*“ gleichsam als „Vater“ der Soziallehre, in der die Friedensfrage und das mit ihr verbundene Gebot der Gerechtigkeit im kleinen und großen von Anfang an eine wesentliche Bedeutung hatte. Man kann aus heutiger Sicht sagen, daß „Pacem in terris“ in der Mitte steht zwischen lehramtlichen Äußerungen der

Päpste *Leo XIII.* und *Pius XII.* einerseits und *Paul VI.*, *Johannes Paul II.* und *Benedikt XVI.* andererseits. Deshalb wollen wir versuchen, einen genaueren Blick auf diese Friedenszyklika, deren Namen unserer Tagung das Thema gab, zu richten und wenigstens ansatzweise, soweit es der gegebene Zeitrahmen erlaubt, Bezüge zum Lehramt anderer Petrusnachfolger herzustellen. So kann ein schlüssiges und klares Bild entstehen. Aktuelle Bezüge ergeben sich aus dem Grundsätzlichen wie von selbst.

Dazu gehört der Hinweis: *Pius XII.* lehnt unmißverständlich den Krieg „als natürliches Mittel politischen Handelns“ ab.² Aber er hat Verständnis für den unvermeidlichen Abwehrkrieg³, der erlaubt sei: „Es ist klar, daß unter den gegenwärtigen Umständen sich für eine Nation der Fall ergeben kann, daß nach dem Scheitern aller Bemühungen, den Krieg zu vermeiden, dieser zur wirksamen Verteidigung und in der Hoffnung auf glücklichen Ausgang gegenüber ungerechtem Angriff nicht als unerlaubt betrachtet werden kann“⁴. Um hier eine erste Brücke zu *Johannes XXIII.* zu schlagen, sei darauf verwiesen, daß *Pius XII.* immer wieder – ähnlich wie *Leo XIII.*, der unverkennbar eine Prinzipienlehre des Naturrechts und dessen Normenpflicht präsentiert – die Pflicht zur Sittlichkeit der handelnden Personen betont und dem Staat den Schutz der Menschenrechte aller im Sinne einer höheren Einheit als Aufgabe zuweist.⁵

Johannes XXIII. stellt sich in der Menschenrechtsfrage in die Tradition seines Vorgängers und beruft sich gleich zu Beginn seines Schreibens (Nr. 5)⁶ auf dessen Weihnachtsbotschaft von 1942. Er hält fest, daß „der Mensch das Recht auf Leben hat, auf Unversehrtheit des Leibes sowie auf die geeigneten Mittel zu angemessener Lebensführung“ (Nr. 6) *Johannes XXIII.* betont hier nichts anderes als das natürliche Bild vom Menschen.⁷ Er begrüßt die Gründung der Vereinten Nationen (UN) und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vollversammlung der UN vom 10. Dezember 1948 und betont mit deren Präambel, daß „alle Völker und Nationen ... in erster Linie danach trachten“ müssen, daß „alle Rechte und Formen der Freiheit, die in der Erklärung beschrieben sind, tatsächlich anerkannt und unverletzt gewahrt werden“ (Nr. 75). Trotz mancher gerechtfertigter Einwände „gegenüber einigen Kapiteln“ sei diese Erklärung dennoch „gleichsam als Stufe und als Zugang zu der zu schaffenden rechtlichen und politischen Ordnung aller Völker auf der Welt zu betrachten“, denn durch sie werde „die Würde der Person für alle Menschen feierlich anerkannt, und es werden jedem Menschen die Rechte zugesprochen, die Wahrheit frei zu suchen, den Normen der Sittlichkeit zu folgen, die Pflichten der Gerechtigkeit auszuüben, ein menschenwürdiges Dasein zu führen“

(ebd.). Hier deutet sich an, was man seit dieser Enzyklika im Blick auf den Frieden immer wieder als „Verwirklichung des Wertequartetts ‚Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit‘ umschrieben“ hat⁸ und bis heute so umschreibt. Der Papst spricht vom Zusammenleben in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit mit einer sehr tiefen geistigen Verwurzelung. Für jene Zeitgenossen, die der „Diktatur des Relativismus“ (*Joseph Ratzinger*) verhaftet sind, ist dies ein unglaublich hoher Anspruch, der aber wegen seiner vermeintlichen Nicht-Aktualität um so stärker und kräftiger erscheinen mag. *Utz* sagt in seinem Kommentar: „Unter den von

Johannes XXIII. aufgeführten moralischen und kulturellen Rechten wird man besonders das Recht, der Wahrheit entsprechend über die öffentlichen Angelegenheiten in Kenntnis gesetzt zu werden, notieren.“⁹

Allerdings meine *Johannes XXIII.*, so *Utz* weiter, hier in erster Linie die „Wahrhaftigkeit in den gegenseitigen Beziehungen“¹⁰. Das aber kann nicht losgelöst gesehen werden von der Aussage des Papstes – oder gar im Widerspruch zu ihr –, daß das bürgerliche Zusammenleben dann als „gut geordnet, fruchtbar und der menschlichen Würde entsprechend anzusehen“ sei, „wenn es auf der Wahrheit gründet“ (Nr. 18). Das Zusammenleben der Menschen sei „als ein vordringlich geistiges Geschehen aufzufassen“ (Nr. 19). In den Nummern 20 und 21 der Enzyklika heißt es dann ganz unmißverständlich: „Die Ordnung jedoch, die im menschlichen Zusammenleben waltet, ist ganz geistiger Art: auf der Wahrheit aufruhend, ist sie nach den Geboten der Gerechtigkeit zu verwirklichen; sie verlangt, durch gegenseitige Liebe beseelt und zur Vollendung geführt zu werden; schließlich ist sie in ungeschmälerter Freiheit zu einer täglich menschenwürdigeren Harmonie zu gestalten. Aber diese Art von Ordnung, deren Prinzipien sich auf alle erstrecken und absolut und unveränderlich sind, geht ganz vom wahren, und zwar vom persönlichen und die menschliche Natur übersteigenden Gott aus. Denn da Gott die erste Wahrheit aller Dinge und das höchste Gut ist, ist er zugleich die erhabene Quelle, aus der die menschliche Gemeinschaft allein wahrhaft Leben schöpfen kann, um so recht geordnet, fruchtbar und der menschlichen Würde angemessen zu sein (vgl. Pius XII., Weihnachtsbotschaft 1942).“

Ist das nur fromm – oder auch vernünftig, also vernunftgemäß? Gilt das auch für die Vernunft im Zeitalter der „Post-Aufklärung“? *Johannes XXIII.* bezieht sich hier wieder auf die Weihnachtsbotschaft von *Pius XII.* und zitiert darauf *Thomas von Aquin*: „Daß ... die menschliche Vernunft die Richtschnur des menschlichen Willens ist, an der seine Gutheit gemessen werden muß, das hat sie aus dem ewigen Gesetz, welches die göttliche Vernunft ist ... Daraus folgt klar, daß die Gutheit des menschlichen Willens viel mehr vom ewigen Gesetz abhängt als von der menschlichen Vernunft“ (Summa theol. I/II, q. 19, a. 4; vgl. a. 9)“ (Nr. 21). Es mag für manche Ohren ziemlich aktuell klingen, wenn wenige Abschnitte später unter Berufung auf *Leo XIII.*¹¹ geschlußfolgert wird, daß „diese Lehre mit jeder demokratischen Regierungsform in Einklang gebracht werden“ kann, „die diesen Namen wirklich verdient“ (Nr. 31). Es ist nur zu verständlich, daß der Pontifex auch angesichts der Kubakrise von 1962 und des wetteifernden Aufrüstens den Gedanken *Pius' XII.* aufgreift, es dürfe „nicht gestattet werden, daß das Grauen eines Weltkrieges mit seiner wirtschaftlichen Not, seinem sozialen Elend und seinen sittlichen Verirrungen zum drittenmal über die Menschheit komme“ (Pius XII., Weihnachtsbotschaft 1941)“ (Nr. 60). Der Pontifex drückt seine Hoffnung auf eine umfassende Abrüstung aus, die er für grundsätzlich möglich hält. Hier stützt er sich – wohlgermerkt im Jahre 1963 – offensichtlich nicht nur auf die Vernunft des Menschen, „in welche die sittlichen Normen naturhaft eingegraben sind, sondern auch auf die Tatsache, daß die allgemeine Furcht zu einem solchen Sättigungsgrade gekommen ist, daß es allen wünschenswert wird, die fieberhafte Aufrüstung zu dämpfen“.¹²

Johannes XXIII. war kein Träumer. Er war ein hoffnungsvoller Realist oder ein realistisch Hoffender. Das zeigt sich zum Beispiel daran, daß er den Frieden als „von höchstem Wert für alle“ bezeichnet. Denn auch er wußte, daß der Friede Freiheit impliziert und stets konkret in jedem menschlichen Leben gesucht und gelebt werden muß. Das gilt für gesellschaftliche Beziehungsgeflechte ebenso wie für private Lebensgestaltungen. Ob in der Ehe, in der Familie, in einem Orden, in Freundschaften, in kleinen wie großen Kreisen: die Freiheit ist – neben der Gerechtigkeit, der Wahrheit und Wahrhaftigkeit, der Aufrichtigkeit und der Klugheit – stets Grundbedingung für einen wirklichen Frieden, um den man immer ringen muß. Es geht immer wieder um echte Gewissensentscheidungen kleinerer und größerer Art, von denen die Weise des Miteinanders abhängt.

Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „*Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute“ (1965) drückt das so aus: „Aber nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden. Und diese Freiheit schätzen unsere Zeitgenossen hoch und erstreben sie leidenschaftlich. Mit Recht. Oft jedoch vertreten sie sie in verkehrter Weise, als Berechtigung, alles zu tun, wenn es nur gefällt, auch das Böse ... Die Würde des Menschen verlangt daher, daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußerem Zwang. Eine solche Würde erwirbt der Mensch, wenn er sich aus aller Knechtschaft der Leidenschaften befreit und sein Ziel in freier Wahl des Guten verfolgt sowie sich die geeigneten Hilfsmittel wirksam und in angestrengtem Bemühen verschafft. Die Freiheit des Menschen, die durch die Sünde verwundet ist, kann nur mit Hilfe der Gnade Gottes die Hinordnung auf Gott zur vollen Wirksamkeit bringen“ (Nr. 17).

Die in der Tradition der Kirche stehende dynamische Lehre vom Frieden, die *Johannes XXIII.* so sehr mit der Wahrheit zu verbinden verstand, leuchtet zum Beispiel auch in der Botschaft von *Benedikt XVI.* zum Weltfriedenstag vom 1. Januar 2006 auf, die er unter Hinweis auf „*Gaudium et spes*“ mit „In der Wahrheit liegt der Friede“ betitelte. Friede sei „nicht als bloßes Nichtvorhandensein von Krieg, sondern als Zusammenleben der einzelnen Menschen in einer von der Gerechtigkeit geregelten Gesellschaft“ zu verstehen, „in der so weit wie möglich auch das Wohl eines jeden von ihnen verwirklicht wird“.¹³ Das erinnert an *Pius XII.*, der in seiner Weihnachtsbotschaft 1942 die bekannte Formulierung brachte: „*Opus iustitiae pax* – Das Werk der Gerechtigkeit ist der Friede“.¹⁴ Wer noch weiß, daß die Suche und die Erkenntnis der Wahrheit das Dasein frei macht und daß die letzte Erfüllung im reinen Erkennen der Wirklichkeit besteht¹⁵, ahnt zumindest, was das Johannesevangelium (8,32) jedem menschlichen Gottesgeschöpf anvertraut: „*Veritas liberabit vos* – die Wahrheit wird euch frei machen.“ *Robert Spaemann* brachte das so zum Ausdruck: „Wahren, verlässlichen Frieden kann es nur in der gemeinsamen Liebe zur Ordnung der Wahrheit geben: *Opus iustitiae pax*.“¹⁶

Benedikt XVI. hat in seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22. September 2011 all dies, also auch „*Pacem in terris*“,¹⁷ anschaulich und freundlich mahnend zusammengefaßt. Er macht deutlich, worauf es einem Politiker letztlich ankommen muß: „Sein letzter Maßstab und der Grund für seine Arbeit als Politiker darf nicht der Erfolg und schon gar nicht materieller Gewinn sein. Die Politik muß

Mühen um Gerechtigkeit sein und so die Grundvoraussetzung für Frieden schaffen. Natürlich wird ein Politiker den Erfolg suchen, ohne den er überhaupt nicht die Möglichkeit politischer Gestaltung hätte. Aber der Erfolg ist dem Maßstab der Gerechtigkeit, dem Willen zum Recht und dem Verstehen für das Recht untergeordnet. Erfolg kann auch Verführung sein und kann so den Weg auf den für die Verfälschung des Rechts, für die Zerstörung der Gerechtigkeit. ‚Nimm das Recht weg – was ist dann ein Staat noch anderes als eine große Räuberbande‘, hat der heilige Augustinus einmal gesagt ... Dem Recht zu dienen und der Herrschaft des Unrechts zu wehren ist und bleibt die grundlegende Aufgabe des Politikers. In einer historischen Stunde, in der dem Menschen Macht zugefallen ist, die bisher nicht vorstellbar war, wird diese Aufgabe besonders dringlich. Der Mensch kann die Welt zerstören. Er kann sich selbst manipulieren. Er kann sozusagen Menschen machen und Menschen vom Menschsein ausschließen. Wie erkennen wir, was recht ist? Wie können wir zwischen Gut und Böse, zwischen wahren Recht und Scheinrecht unterscheiden?“ In der Beantwortung dieser Fragen liegt auch die Antwort auf die vermutlich in jedem Menschen schlummernde Sehnsucht nach Frieden.

Mit einer positivistischen Sicht von Natur und Vernunft hingegen ist die Fülle dessen, was möglich sein könnte, ebensowenig erreicht wie ein wirklicher Frieden. Die Errungenschaften des menschlichen Erkennens sind noch keine stabile Grundlage für eine Frieden beheimatende Kultur. Erst recht dann nicht, wenn der Mensch – Stichwort „Künstliche Intelligenz“ – dem Aberglauben huldigt, alleiniger Herr der Geschichte zu sein. Er ist es nicht. Im Dienst an der Wahrheit jedoch liegt auch die Weisheit des Wissens, daß Dienen erst den Umgang mit Macht in humaner Weise ermöglicht. „Wo die positivistische Vernunft sich allein als die genügende Kultur ansieht und alle anderen kulturellen Realitäten in den Status der Subkultur verbannt, da verkleinert sie den Menschen, ja sie bedroht seine Menschlichkeit“, so *Benedikt XVI.* im Bundestag. „Der Mensch ist nicht nur sich selbst machende Freiheit. Der Mensch macht sich nicht selbst. Er ist Geist und Wille, aber er ist auch Natur, und sein Wille ist dann recht, wenn er auf die Natur achtet, sie hört und sich annimmt als der, der er ist und der sich nicht selbst gemacht hat. Gerade so und nur so vollzieht sich wahre menschliche Freiheit.“ Schon 1993, damals noch Kardinal, erkannte er: „Die Reduktion des Gewissens auf subjektive Gewißheit bedeutet zugleich den Entzug der Wahrheit.“¹⁸

Bereits *Utz* machte auf die Schwierigkeiten aufmerksam, die Politiker mit dem Konzept der philosophisch und theologisch begründeten Freiheit haben. Es klingt zeitlos aktuell, wenn er konstatiert, daß der Politiker in der praktischen Gestaltung der Demokratie nur schwer mit der Freiheit klarkomme, „da er nicht nur unter materiellen Zwängen steht wie der Wirtschaftspolitiker, sondern mit der Korruption der moralischen Verantwortung in der demokratischen Gesellschaft zu tun hat.“¹⁹ Der eigentliche Grund des heutigen Menschenrechtsproblems sei in einem falschen Moral- und Autonomieverständnis zu suchen. „Wenn die Moralität autonom ist, dann sind alle menschenrechtlichen Ansprüche wie Recht auf Arbeit, Recht auf Eigentum, Recht auf Bildung usw., sogar Recht auf Existenz Freiheitsrechte im Sinn der Autonomie“.²⁰

Abschließend sei verwiesen auf die historisch bedeutsame Ansprache von *Johannes Paul II.*, die er am 23. Juni 1996²¹ vor allem, aber nicht nur den Deutschen schenkte. Und zwar an einem symbolischen Ort, denn das Brandenburger Tor stand für den Kalten Krieg, für die Teilung der Stadt Berlin und die Teilung Europas. Es markierte lange die Unfreiheit und zugleich die Sehnsucht nach Frieden. Immer wieder rief dort *Johannes Paul II.*: „Der Mensch ist zur Freiheit berufen.“ Diese bedeute „nicht das Recht zur Beliebigkeit“. Wer aus der Freiheit einen Freibrief macht, habe „der Freiheit bereits den Todesstoß versetzt. Der freie Mensch ist vielmehr der Wahrheit verpflichtet. Sonst hat seine Freiheit keinen festeren Bestand als ein schöner Traum, der beim Erwachen zerbricht. Der Mensch verdankt sich nicht sich selbst, sondern ist Geschöpf Gottes; er ist nicht Herr über sein Leben und über das der anderen; er ist – will er in Wahrheit Mensch sein – ein Hörender und Horchender: Seine freie Schaffenskraft wird sich nur dann wirksam und dauerhaft entfalten, wenn sie auf der Wahrheit, die dem Menschen vorgegeben ist, als unzerbrechlichem Fundament gründet. Dann wird der Mensch sich verwirklichen, ja über sich hinauswachsen können. Es gibt keine Freiheit ohne Wahrheit.“

Der Heilige Vater, der hier, wie auch *Johannes XXIII.* in seiner Enzyklika, die Kernpunkte für den Frieden beschrieb, rief auch: „Es gibt keine Freiheit ohne Solidarität ... Keiner kann sich von seiner persönlichen Verantwortung für die Freiheit dispensieren. Es gibt keine Freiheit ohne Opfer.“ Er sagte auch: „Wenn einer die Erfahrung der Liebe hat, hat er auch die Erfahrung der Freiheit. In der Liebe überschreitet der Mensch sich selbst, er läßt sich los, weil ihm am anderen liegt, weil er will, daß das Leben des anderen gelingt. So fallen die Schranken der Selbstbezogenheit, und so findet man die Freude am gemeinsamen Einsatz für höhere Ziele. Achtet die unantastbare Würde eines jeden Menschen, vom ersten Moment seiner irdischen Existenz bis hin zum letzten Atemzug! Erinnert euch immer wieder an die Erkenntnis, die euer Grundgesetz allen anderen Erklärungen voranstellt: Die Würde des Menschen ist unantastbar! Befreit euch zur Freiheit in Verantwortung! Öffnet die Tore für Gott!“

Niemand konnte es überhören, als der Papst damals, nachdem er mehrfach gerufen hatte: „Der Mensch ist zur Freiheit berufen“, bekannte: „Die Fülle und die Vollkommenheit dieser Freiheit hat einen Namen: Jesus Christus.“ Auch wenn es viele – sogar in der Kirche – anscheinend nicht mehr wissen: Jesus Christus ist der Friedensfürst.

Mit diesem Gedanken beschließt auch *Johannes XXIII.* seine Enzyklika. „Der Friede muß ... ein leeres Wort bleiben, wenn er sich nicht in jenem Ordnungsgefüge entwickelt, was Wir voller Hoffnung in diesem Rundschreiben ... angedeutet haben: Wir meinen ein Ordnungsgefüge, das in der Wahrheit gegründet, nach den Richtlinien der Gerechtigkeit erbaut, von lebendiger Liebe erfüllt ist und sich schließlich in der Freiheit verwirklicht“ (Nr. 89). Es ist eben mehr als ein frommer Wunsch²², mehr als ein Placebo oder eine frömmelnde Spinnerei und schon gar nicht *fake news*, sondern vielmehr ein konkreter Auftrag an jeden Christen, wenn Jesus (Joh14,27) sagt: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt, gebe ich ihn euch.“

Sie sind also heute dringend gefragt und buchstäblich notwendig (im Sinne von Notwendend): diejenigen, die noch die Prinzipien und Tugenden Gerechtigkeit, Liebe, Wahrheit und Freiheit als die Grundlage des Friedens kennen und sich dafür einsetzen.

* Leicht überarbeitetes Manuskript des Vortrags, der am 20. November 2024 beim 79. Buß- und Betttaggespräch des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg gehalten wurde.

Anmerkungen

- 1) Arthur Fridolin Utz in seiner Einführung, in: Die Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII. *Pacem in terris* über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit. Mit einer Einführung in die Lehre der Päpste über die Grundlagen der Politik und einem Kommentar von Arthur-Fridolin Utz OP sowie mit einem Nachruf auf Papst Johannes XXIII. von Joseph Kardinal Frings, Freiburg i. Br. 1963, 74.
- 2) Arthur F. Utz/Josef F. Groner (Hrsg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, 3 Bde., Freiburg/Schweiz 1954-1961 [im folgenden: U-G, Seite, Ziffer], 3801, 6314.
- 3) Vgl. Utz, Einführung, in: Die Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII., a. a. O., 67ff.
- 4) U-G, 2522, 4412.
- 5) Vgl. U-G, 1763, 3455.
- 6) Zit. nach https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html [aufgerufen am 3. 1. 2025].
- 7) Utz, Kommentar, in: Die Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII., a. a. O., 88.
- 8) Ernst Josef Nagel, *Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente. Theologie und Frieden*, Bd. 13, hrsg. vom Institut für Theologie und Frieden, Stuttgart, Berlin, Köln 1997, 68.
- 9) Utz, Kommentar, a. a. O., 74.
- 10) Ebd., 75.
- 11) Leo XIII., *Enz. Diuturnum illud* (1881).
- 12) Utz, Kommentar, a. a. O., 122.
- 13) Zit. nach https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20051213_xxxix-world-day-peace.html [aufgerufen am 3. 1. 2025].
- 14) Zit. nach Eberhard Welty, *Herders Sozialkatechismus. Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort. In vier Hauptteilen*, Bd. I, Freiburg i. Br. 1951, 292.
- 15) Vgl. Josef Pieper, *Erkenntnis und Freiheit*, München 1964, 11.
- 16) Robert Spaemann, *Die christliche Sicht des Politischen*, in Christian Hillgruber (Hrsg.), *Das Christentum und der Staat*, Göttingen 2014, 26.

17) Alle Zitate in: <https://www.benedictusxvi.org/ansprachen/ansprache-vor-dem-deutschen-bundestag-die-berliner-rede-von-papst-benedikt-ueber-die-oekologie-des-menschen> [aufgerufen am 3. 1. 2025].

18) Joseph Kardinal Ratzinger, Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg i. Br., 1993, 39.

19) Arthur Fridolin Utz, Modernes Freiheitsethos und die Menschenrechte, in: ders., Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte 1983-1997. Im Auftrag der Internationalen Stiftung HUMANUM hrsg. von W. Ockenfels, Paderborn [u. a.] 1998, 73. Utz, ebd., 74, zitiert Josef Isensee: „Die im Zeitalter der Menschenrechte lebende Generation neigt dazu, ihre Wertvorstellungen allen vergangenen Ordnungen rückwirkend aufzunötigen und Geschichte nach dem Maßstab der Menschenrechte zu akzeptieren oder zu verdammen. Ein solches Urteil ist ebenso geschichtsblind wie inhuman. Es verfehlt geschichtliche Gerechtigkeit, die jede Epoche ‚unmittelbar zu Gott‘ weiß und die deren Wert ‚in ihrer Existenz selbst‘ findet (Ranke). Der rückwärts gewandte Menschenrechts-Rigorismus setzt das unhistorische Denken der Aufklärer fort, das Geschichte nur als Fortschritt auf ein einziges Vernunftziel hin zu begreifen vermochte und hochmütig davon ausging, daß, wo die Sonne der eigenen Vernunft nicht leuchtete, Finsternis herrschen müsse.“

20) Ebd., 74.

21) Alle Zitate in: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1996/june/documents/hf_jp-ii_spe_19960623_berlino.html [aufgerufen am 3. 1. 2025].

22) Auch Papst Franziskus warnt immer wieder vor dem Krieg und mahnt: „Krieg macht uns unmenschlich und führt dazu, daß wir inakzeptable Verbrechen dulden“, zit. nach <https://www.kathpress.at/goto/meldung/2424637/papst-krieg-macht-uns-unmenschlich> [aufgerufen am 20. 11. 2024].

Martin Lohmann, katholischer Theologe, Historiker, Sozialethiker und Publizist, war u. a. Stellvertretender Chefredakteur der Wochenzeitung „Rheinischer Merkur“, Fernseh-Moderator der „Münchner Runde“ sowie Chefredakteur der „Rhein-Zeitung“. Die Godfrey Okoye Universität Enugu (Nigeria) promovierte ihn 2023 zum „Doctor of Mass Communication (Honoris causa)“.

Paul D. Hellmeier

Weder Idealist noch Umstürzler – Dietrich von Freiberg

Über *Gerhard Schröder*, den dritten, aber bekanntlich nicht letzten SPD-Kanzler, dessen Amtszeit vorzeitig zu Ende ging, sagt die Fama, daß er sich als „Juso“ viel Zeit sparte, indem er von den Büchern, die seine schlaunen Genossen tagelang wälzten, immer nur die Klappentexte las. Dieses Klappentextwissen habe zum Mitdiskutieren ausgereicht. Was auch immer man von dieser Form der Lektüre halten mag – dringend davon abzuraten ist im Falle des vorliegenden Buches:

Dietrich von Freiberg, Über die beseligende Schau. Lateinisch-Deutsch. Mit einer Einleitung, Anmerkungen und einem Glossar übersetzt und herausgegeben von Matthias Scherbaum (= Philosophische Bibliothek 769), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2024, 391 Seiten

Klappentextwissen

Denn in den Klappentexten dieses Buches finden sich zu dem Dominikanergelehrten *Dietrich von Freiberg* (um 1240/45-nach 1318/20) zahlreiche Ungenauigkeiten, Übertreibungen und längst widerlegte Behauptungen. Dieser wird auf der Rückseite reißerischer als Idealist *avant la lettre* präsentiert, der „einen neuen, modernen Begriff des Bewußtseins geprägt“ habe, „der bis Kant und Fichte unerreicht blieb.“ Gemäß *Dietrich* konstituiere „der menschliche Intellekt die Prinzipien der Naturdinge aus sich heraus“, was „nicht mehr mittelalterlich[en]“ sei und womit sich eine „Revision der mittelalterlichen Philosophie“ vollziehe. Dieser Mythos, den *Kurt Flasch*, *Burkhard Mojsisch* und *Loris Sturlese* seit den 1970er Jahren prägten, ist schon seit längerem entzaubert, wie man etwa bei *Theo Kobusch*, dem Altmeister der mittelalterlichen Philosophiegeschichte, nachlesen kann (Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters. Geschichte der Philosophie, Band V, München 2011, S. 330): „Selten ist ein Autor mit seiner Neuentdeckung ... philosophiehistorisch verkannt und überschätzt worden, wie das im Falle Dietrichs am Tage liegt. Man hat, besonders mit Blick auf seine Kategorienschrift, von einer kopernikanischen Wende in der Philosophie gesprochen. Dietrich sei der Kant des Mittelalters, hier vollzöge sich eine epochale Verschiebung. Dietrich erscheint als der Umstürzler par excellence. Solche leichtfertigen Etikettierungen verhindern nicht nur eine Sensibilität für das wahrhaft Epochale, sondern sind selbst auch Ausdruck der Verlegenheit, einen Kontext zu finden, in den das Denken Dietrichs hineingehört.“ *Dietrich* hat das vom menschlichen Intellekt unabhängige Sein der Naturdinge nie bestritten (vgl. ebd.). Ebenso wenig war seine Lehre von der Konstituierung der Kategorien durch den Intellekt eine radikale Neuerung, was er selbst auch nie behauptete (vgl. ebd., S. 331). Zu *Dietrichs* Kategorienschrift

bemerkt *Kobusch* abschließend (ebd., 334): „Aber wer sie zum ‚Beginn der Neuzeit‘ oder der Antizipation der transzendentalphilosophischen Grundthese umstilisieren will, der wird weder der Philosophie Dietrichs noch dem Anspruch der modernen Philosophie gerecht.“

Im vorderen Klappentext des Buches heißt es weiter, *Dietrich* sei „einer der bedeutendsten und einfallsreichsten Philosophen und Naturwissenschaftler des Spätmittelalters“ gewesen. Diese hyperbolische Einschätzung ist höchst zweifelhaft, wurde *Dietrich* doch kaum rezipiert und nach seinem Tod bald völlig vergessen. Die größte Rezeption erfuhr er durch *Berthold von Moosburg*, der seinerseits aber auch kaum rezipiert wurde. Über *Dietrichs* Leben und Karriere im Dominikanerorden und an der theologischen Fakultät der Pariser Universität wird man im vorliegenden Buch übrigens nur durch besagten Klappentext aufgeklärt, denn in der Einleitung des Bandes findet sich davon erstaunlicherweise kein Wort.

Aufbau des Bandes und erster Überblick

Mit diesem Band liegt im Meiner-Verlag, in dem von 1977 bis 1985 auch die vierbändige kritische Edition der Werke *Dietrichs* erschien, nun die dritte seiner Schriften in deutscher Übersetzung vor. Schon 1980 und 1994 erschienen bei *Meiner* die „Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt“ (hrsg. von *Burkhard Mojsisch*) und die „Abhandlung über die Akzidentien“ (hrsg. von *Karl-Hermann Kandler/Burkhard Mojsisch*) als lateinisch-deutsche Ausgaben.

Dieser neue Band beginnt mit einer auffallend kurzen Einleitung von nur zwanzig Seiten und einem ebenfalls recht kurzen Literaturverzeichnis, das sonderbarerweise keinen Eintrag nach dem Jahr 2013 aufweist, obwohl seitdem einige wichtige Artikel und Bücher publiziert worden sind, die sich mit *Dietrich* befassen. Unerwähnt bleibt auch *Andreas Speers* wichtiger Artikel zum *Abditum mentis* von 2008. Und auch nach *Kobuschs* Philosophiegeschichte aus dem Jahr 2011 und ihrem wichtigen Abschnitt zu *Dietrich* sucht man im Literaturverzeichnis vergebens. Daß die Überschrift des fünften Abschnitts der Einleitung dennoch „Neue Perspektiven der Forschung“ lautet, ist mutig.

Dementsprechend bietet die Einleitung wenig neue Erkenntnisse oder Einschätzungen zu *Dietrich* und zum geistesgeschichtlichen Kontext seines Werkes. Auch der Anmerkungsstil ganz am Ende des Buches fällt mit ca. zehn Seiten eher schmal aus und bietet in der zweiten Hälfte fast nur noch Stellenangaben der von *Dietrich* zitierten Werke und Autoren. Noch vor den Anmerkungen findet sich ein ca. fünfzig Seiten langes Glossar, in dem der Herausgeber immerhin einige wichtige Begriffe erklärt. Darin zeigt er solide Kenntnisse der antiken und mittelalterlichen Philosophie, deren Begriffe und Ideen er sehr verständlich erklärt. Mitunter verliert er sich aber auch in Darlegungen der Bedeutung von Sanskrit- oder „protoindoeuropäischen“ Begriffen (S. 355 u. 337) und anderem philosophisch-scholastischem Allgemeinwissen, was zur Erläuterung und Vertiefung der sehr speziellen Gedanken *Dietrichs* wenig beiträgt. Dies ist insofern eigenartig, als *Scherbaum* selbst immer wieder hervorhebt, daß ihm zur Erhellung der Probleme, die *Dietrichs* Text bietet, der Platz mangle oder er hier nicht darauf eingehe könne. An

solchen Stellen fragt sich der Leser, wo sonst er dann Aufschluß über diese Dinge zu erwarten habe, wenn nicht gerade in einer „Studienausgabe“ zum Text. Am Ende des Bandes fehlen bedauerlicherweise jegliche Indices wichtiger Namen und Begriffe.

Fehlstellen in Einleitung und Glossar

Wie schon angedeutet, bietet die Einleitung kaum eine Verortung von *Dietrichs* Theorie der beseligenden Schau in den historischen philosophisch-theologischen Kontext (*Albertus Magnus*, *Thomas von Aquin*, *Meister Eckhart*, evtl. *Heinrich von Gent*). Beziehungen zu anderen Denkern, die für das Verständnis *Dietrichs* relevant sind, werden meist nur ganz oberflächlich gestreift (vgl. etwa zu *Albertus Magnus* S. XXV u. 346). Selbst das, was *Dietrich* selbst in diesem Werk zur beseligenden Schau gesagt hat, wird in der Einleitung nur in groben Zügen dargestellt (S. XIII-XV), anstatt eine ausführliche Übersicht seiner verwickelten und immer wieder überraschenden Gedankengänge zu bieten. Ein schwerer Lapsus in der Einleitung ist die Rede von einem „Stamuser Autorenverzeichnis“ (S. X), was wohl ein Druckfehler ist oder auf einen Tippfehler zurückgeht. In Wahrheit handelt es sich dabei um das „Stamser Verzeichnis“, einer frühen Liste mit *Dietrichs* Werken.

Im Glossar stehen die Begriffe „unio“ und „visio beatifica“ (von ihr stammen immerhin Thema und Titel des Werkes) der Natur des Alphabets entsprechend ganz am Ende. Aber auch hier, am Ende des Glossars, sucht man vergeblich nach einer vertieften philosophie- und theologiehistorischen Einschätzung von *Dietrichs* diesbezüglichen Ideen. Selbst über *Meister Eckhart*, der mit *Dietrich* persönlich bekannt und dessen Vikar für Thüringen war, als *Dietrich* 1293-1296 das Amt des Provinzials der Ordensprovinz Teutonia ausübte, finden sich nur Allgemeinplätze und vage Andeutungen (S. 372, 374, 379). Mit keinem Wort wird erwähnt, daß *Eckhart* eine völlig andere *unio*-Theorie vertrat als *Dietrich*, da er dabei den *Intellectus possibilis* ins Zentrum rückte und gerade nicht, wie *Dietrich*, den *Intellectus agens*. Und man hätte hier unbedingt erwähnen und erläutern müssen, daß, warum und inwiefern beide *Alberts* Theorie des *Intellectus adeptus* nicht teilten. Insbesondere hätte man erklären müssen, daß und wie sich der ganze Traktat *Dietrichs* wohl hauptsächlich gegen *Alberts* diesbezügliche Theorie, aber ebenso (und vielleicht noch mehr) gegen die *visio*-Theorie des *Thomas von Aquin* („lumen gloriae“) richtet. In der Einleitung (S. XIII) werden lediglich Meinungen erwähnt, gegen die *Dietrich* argumentierte. Über den Inhalt und die Vertreter dieser Meinungen schweigt sich *Scherbaum* aber aus. Übrigens hätte er hier auch zumindest andeuten können, daß der treueste „Schüler“ oder zumindest Rezipient *Dietrichs*, nämlich der an keiner einzigen Stelle des ganzen Bandes erwähnte *Berthold von Moosburg*, in dieser Frage dann doch wieder eher *Albert* folgte. All dies und vieles mehr zur „unio“ und zur „visio beatifica“ sowie zur „Kölner Albertschule“ (auch „Deutsche Dominikanerschule“) sollte eigentlich in der Einleitung stehen.

Positiv zu würdigen ist *Scherbaums* Sensibilität für theologische Aspekte und die in der Einleitung und im Glossar immer wieder durchscheinende Erkenntnis, daß

man es bei *Dietrichs* Traktat „Über die beseligende Schau“ keineswegs mit einem rein philosophischen Text zu tun hat (S. IX, XXI f., 340, 343f., 351). Diese Erkenntnis müßte im Grunde gar nicht eigens erwähnt werden, war *Dietrich* doch *Magister theologiae* und nicht *Magister artium*; überdies sagt schon der Titel des vorliegenden Werkes fast alles zu der Frage, ob man es hier mit einem genuin theologischen oder philosophischen Problem zu tun hat. Dennoch ist *Scherbaums* wiederholt geäußerte Einsicht in den theologischen Charakter des Werkes besonders hervorzuheben, da *Flasch*, *Mojsisch*, *Sturlese* und die meisten ihrer Schüler in ihren Publikationen zu *Dietrich* stets darum bemüht waren und sind, diesen theologischen Charakter herunterzuspielen oder gar auszublenden und zu leugnen. Ähnliches gilt für das Thema „Gnade“, obwohl die *Gratia dei* gemäß *Dietrich* eine unverzichtbare Voraussetzung zur Erlangung der *Visio beatifica* bildet. Darauf weist *Scherbaum* zumindest einmal (S. 372) hin.

Gelungene Neuübersetzung

Vor allem positiv zu würdigen ist aber *Scherbaums* neue Übersetzung, die sich nach eigener Auskunft auf eine ältere Übertragung von *Mojsisch* stützt, die im Jahr 2003 in Tiflis erschien. Dorthin hatten *Flasch* und *Mojsisch* in jener Zeit enge wissenschaftliche Kontakte geknüpft, was u. a. mit dem georgischen Theologen *Johannes Petrizi* (12. Jh.) zu tun hat. Dieser hatte, wie auch *Berthold von Moosburg*, einen Kommentar zu *Elementatio theologiae* des *Proklos* verfaßt.

Scherbaums Übersetzung ist stets nah am lateinischen Text und doch immer flüssig und angenehm zu lesen. Anders als *Mojsisch* entschied er sich ganz richtig dafür, lateinische Begriffe wie „ratio“ oder „species“, die ein sehr weites Bedeutungsspektrum haben, je nach Kontext mit verschiedenen deutschen Begriffen zu übersetzen (S. XI). Trotz mancher Mängel in der Einleitung, bei der Berücksichtigung neuerer Literatur und im Glossar überwiegt also die Freude darüber, daß *Dietrichs* Traktat „Über die beseligende Schau“ nun in einer neuen und gelungenen Übersetzung vorliegt. Dies bietet die Chance, diesen schwierigen Text des „Querdenkers“ *Dietrich*, der trotz seiner Zugehörigkeit zur Richtung der *Albert-Schule* immer wieder ganz eigene und oft auch „krumme“ Weg ging, einem breiteren universitären und außeruniversitären Publikum näher zu bringen. Regt doch der Traktat auch dazu an, über das Verhältnis von Theologie und Philosophie, über Schulzugehörigkeit und Eigenständigkeit von Denkern sowie über die christliche Sicht auf die Möglichkeit letzter menschlicher Erfüllung nachzudenken.

Paul D. Hellmeier OP, Mag. theol., Dr. phil., vertritt im WS 2024/25 die Professur für Philosophie und philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Karlheinz Nusser

Natur und Menschenwürde bei Robert Spaemann

Zwar nicht mit der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 durch die Vereinten Nationen, aber mit dem Grundgesetz von 1949 sind in Deutschland einklagbare Grundrechte entstanden, welche die Menschenwürde verteidigen. Das Menschenrechtsverständnis beschreibt den Menschen als von Geburt an frei und gleich. Der Rechtstheoretiker *Klaus Dike* beschreibt die Menschenwürde als das „einheitsstiftende Prinzip, an dem sich Rechtsauslegung und Rechtsfortbildung der Menschenrechte orientieren können.“¹ Die orientierende Stellung des Begriffs der Menschenwürde ist jedoch durch Streitigkeiten über den Verpflichtungskern der menschlichen Natur geschwächt worden. Ab wann beginnt das menschliche Leben, so daß es vom Gesetzgeber geschützt werden muß? Ist es richtig, wenn ein europäischer Staat wie Frankreich in seiner Verfassung das „Recht“ auf Abtreibung mit der Begründung der Menschenwürde der Frau verankert? Und ist es richtig, daß demokratisch eingestellte politische Strömungen in Deutschland, die noch dazu sehr auf den Schutz der Natur und des Klimas drängen, das Abtreibungsgesetz, das ungeborenes Leben schützt, „entkriminalisieren“ wollen?

Ist die Menschenwürde etwa deshalb eine Leerformel, weil ihr Begriff durch die Wissenschaften nicht in der Natur des Menschen verankerbar ist, so daß nur noch Begriffe und sprachliche Inhalte zur Verständigung übrigbleiben, die dann nach demokratischen Regeln der individuellen Interessenverständigung, also nach Abstimmungsmehrheiten zu behandeln sind? Kann man die Dynamik der Künstlichen Intelligenz (KI) dermaßen wirksam begrenzen, daß das geistige Eigentum der Bürger geschützt ist? Die globale Klimaerwärmung nötigt den Menschen, auf Zustände der Natur durch die Begrenzung der eigenen Interessen Rücksicht zu nehmen.

Robert Spaemann (1927-2018) steht mit seiner Auffassung der Menschenwürde und der Menschenrechte in der naturrechtlichen Tradition, die er neu beleben will. Die Menschenwürde ist durch die moderne Zivilisation in einer noch nie dagewesenen Weise bedroht. Das richtig verstandene Naturrecht lebt aus der Einsicht, daß die Natur des Menschen diesem vorgegeben und seiner Willkür entzogen ist. Das Verständnis der Menschenwürde und der Menschenrechte leitet sich aus dem Naturrecht ab. Die Bedeutung unseres Wortes „Natur“ entspricht weitgehend dem, was die Griechen mit dem Wort „physis“ gemeint haben und was wir durch das lateinische Wort „natura“ durch die Römer übersetzt bekommen haben. Ergänzend und die griechischen Kosmos-Tradition ablösend, hat bei uns die biblische Schöpfungsgeschichte gewirkt. Der Mensch hat eine von Gott geschaffene Natur. Sonne, Mond und Sterne, Vögel, Fische, überhaupt Tiere,

Bäume und Pflanzen sind Mitgeschöpfe. Mit dem Lebensrecht jedes Wesens ist sein von der Natur gegebenes Recht anzuerkennen. Die Begriffe Mensch und Natur sind, wie *Spaemann* ausführt, komplementär zu bestimmen: „Natur ist, was wir nicht gemacht haben. Aber wir können nur etwas machen, weil Natur selbst von der Art des bereits geformten Materials ist und wir sie nach Analogie dessen, was wir machen, begreifen können.“² Vereinfachend spricht *Spaemann* vom „Natürlichen, das von selbst so ist, wie es ist.“ Was natürlich gegeben ist, enthält auch einen Zielcharakter für den Menschen, und sein mit der Vernunft erkanntes Naturrecht verhilft ihm dazu, diesen zu erkennen.

In seinem Buch „Die Menschenrechte und das natürliche Gesetz“, 1951 in deutscher Übersetzung veröffentlicht, leitet *Jacques Maritain* (1882-1973), der an der Entwicklung der Menschenrechte der UN beteiligt war, die Menschenrechte aus der Natur des einzelnen Menschen und des Zusammenlebens ab. *Maritain* geht dabei vom Menschen als Person aus: „Wenn wir von einem Menschen sagen, er sei eine Person, wollen wir sagen, daß er nicht nur ein Stück Materie ist, ein individuelles Element in der Natur, wie ein Atom, ein Getreidehalm, oder eine Fliege oder ein Elefant individuelle Elemente in der Natur sind. Wo ist die Freiheit, wo die Würde, wo sind die Rechte eines individuellen Stückes Materie?“ fragt *Maritain* (S. 2) und schneidet hier die Grundlagen unseres Menschseins und unserer Handlungen an. Der Mensch ist in anderer Weise ein Naturwesen, als es die Evolutionstheorie denken kann, weil er sich selbst dank seiner Intelligenz und seines freien Willens „in der Hand hat“, wie *Maritain* sagt. Deshalb ist er für sich selbst und für die, mit denen er zusammenlebt, verantwortlich. *Spaemann* formuliert diese Einsicht ontologisch, indem er davon spricht, daß das Leben im Menschen als Selbstsein zu sich kommt.³ Die moderne Gegenströmung mit der Negation des Personseins des Menschen und seiner Verantwortung sieht *Spaemann* „in der Simulation des Lebendigen, den Computern, künstlichen Gehirnen“.⁴

Das allgemeine Naturrecht geht davon aus, daß der Mensch in jeder Kultur kognitiv auf das Naturrecht bezogen ist, also zwischen gut und schlecht unterscheiden kann. Das allgemeinste Prinzip lautet: das Gute ist zu tun und das Schlechte zu meiden. Mit seinem Begriff des Lebens formuliert dies *Spaemann* folgendermaßen: „Was gut und böse ist, hat überhaupt nichts mit subjektivem Belieben zu tun, sondern ist, wie für alles Lebendige, eine objektive, durch die artspezifische Lebensform vorgezeichnete Größe.“⁵ Es ist nicht nur ein jenseits von uns liegender Imperativ, sondern ein Unterschied, mit dem wir unsere lebendige Natur vor sittliche Entscheidungen gestellt sehen. Mit dem Befolgen des Gewissens gewinnen wir Einsichten, die für den qualitativen Rahmen des Rechts unserer Demokratie grundlegend sind. Erst damit haben wir die Grundlage, um die aus der Würde des Menschen folgenden Menschenrechte richtig verstehen zu können. Es ist das übergeordnete Prinzip der praktischen Vernunft, das unser Gewissen verpflichtet und dessen Unbedingtheit ausmacht. Dieses allererste grundlegende Gebot lautet: Ein unschuldiger Mensch darf weder verletzt noch getötet werden.

Spaemann hat sehr erhellende Analysen zum Begriff der Menschenwürde

gemacht. Die hier gemeinte Würde ist nichts Äußerlich-Ästhetisches, nicht etwas, das gesellschaftlich erworben werden kann. Sie ist eine Art innerlicher Kern des Menschen. Beim Verständnis der Würde ist darauf zu achten, so *Spaemann*, daß der Mensch nicht nur Selbstzweck für sich, sondern Selbstzweck schlechthin ist. Wenn es in Art. 1 GG heißt, daß sie unantastbar sei, bedeutet das, daß sie nicht angetastet werden darf. Mord, Folter, sexuelle Exhibition und menschliche Retortenproduktion sind mit der Menschenwürde unvereinbar und verletzen das Erscheinungsfeld der Würde. Die Würde ist in dem Sinne unantastbar, daß sie von außen nicht geraubt werden kann. Pater *Maximilian Kolbe*, der im KZ der Nazis freiwillig in den Hungerbunker geht, verliert nicht seine Würde, im Gegenteil, er besitzt dort „mehr Würde als seine Schergen. Die Kostbarkeit des Menschen, verdeutlicht *Spaemann*, ist mit ihm an sich gegeben, „also nicht nur für den Menschen, und macht sein Leben zu etwas Heiligem, und sie gibt dem Begriff der Würde erst jene ontologische Dimension, ohne welche das mit diesem Begriff Gemeine gar nicht gedacht werden kann. Der Begriff ‚Würde‘ meint etwas Sakrales.“⁶

Die Würde im Sinne menschlicher Würde ist eine sittliche. Sie gebietet Distanz zu sich selbst und ist nicht naturwüchsig. *Spaemann* greift wie *Maritain* den Gedanken auf, daß die Würde mit Personalität zusammenhängt. Er fragt jedoch zusätzlich, ob sich diese auch in Embryonen, kleinen Kindern, Deblilen oder schwer Geisteskranken auswirkt. Da das Grundgesetz oft mit Bezug auf den Gedanken *Kants* von der Würde der Person, die keinen Preis hat, begründet wird, muß *Spaemann* gegenüber *Kant* folgenden Philosophen wie *Volker Gerhardt* daran erinnern, daß der Hinweis auf die Person mit *Kants* Methode zu keiner eindeutigen Bejahung derjenigen Personengruppe führt, die augenscheinlich nicht die vollkommene Gestalt von Personen darstellen. Der formale, von außen kommende sittliche Imperativ *Kants*, der auf diese angewendet werden soll, kann deren Personsein nicht eindeutig voraussetzen. Einem Rassismus wie dem des Nationalsozialismus mit seiner Forderung der Vernichtung „lebensunwerten Lebens“ mußte im Grundgesetz vorgebeugt werden. *Spaemann* legt deshalb Wert auf eine Begründung, die die Anerkennung von besonders hilfsbedürftigen menschlichen Wesen aus innerlichen Gründen der Gerechtigkeit leistet. Jeder Mensch kann durch ein Unglück in eine völlig hilflose Lage geraten, so daß er die Hilfe der anderen braucht. Die ontologische Lösung dieser Frage besteht darin, daß die empirischen Qualitäten „nur die nach außen tretende Erscheinungsform einer sich nicht als sie selbst zeigenden Substanz“ sind.⁷ *Spaemann* macht diesen komplizierten Gedanken schließlich doch anschaulich: „Das, was wir ‚Ich‘ nennen, beginnt nicht irgendwann in einem datierbaren Augenblick der menschlichen Biographie. Es erhebt sich in einer kontinuierlichen Entwicklung aus der organischen Natur des Menschen. Wir sagen deshalb auch ‚Ich wurde dann und dann geboren‘, obgleich wir, als wir geboren wurden, noch nicht ‚Ich‘ sagten und auch selbst keine Erinnerung an diesen Augenblick besitzen.“ Mit einem Seitenblick auf *Peter Singer*, der Neugeborenen die Personalität abspricht, sagt er zusätzlich: „Wo wir es deshalb mit einem Wesen, das von Menschen abstammt, zu tun haben, da müssen wir in ihm die Anlage zum Ich, zur Freiheit als Würde

achten.“ Der Mensch bekommt nicht seine Würde aufgrund von allen vorhandenen Merkmalen, die Menschen sonst haben, so daß er aufgrund derer, von Menschen, die sich diese Würde zuschreiben, erst in den Kreis der Menschen aufgenommen würde.⁸ Es ist die unübersehbare biologische Zugehörigkeit zur Spezies *Homo sapiens*, die die Menschenwürde begründet.

Ist die Menschenwürde quantifizierbar? Wieviel muß etwa ein Flüchtling erhalten, damit er menschenwürdig leben kann? In dieser Frage hat sich in Deutschland mit der Entwicklung zum Sozialstaat die Frage nach dem angemessenen Lebensminimum ergeben, das ausreicht, damit jemand in Würde leben kann. *Spaemann* weist zu Recht darauf hin, daß die quantitative Frage nach dem „Wieviel“ der finanziellen Unterstützung von der Frage der grundsätzlichen Anerkennung des Lebensrechts zu unterscheiden ist. Das menschliche Leben hat eine räumliche und eine zeitliche Gestalt. Es beginnt mit der Verschmelzung von Samen- und Eizelle. Eine Verlängerung des Lebens, bei der der Mensch völlig von Apparaten abhängt, ist gegen die Würde des Menschen.

Durch die politische Rolle der internationalen Verbreitung der Menschenrechte, insbesondere durch ihre Aufgabe für den Zusammenhalt der EU, werden diese als von der politischen Gemeinschaft vorgegebene Werteinstellungen, die befolgt werden müssen, in den Vordergrund gestellt. Die Verbindlichkeit der Menschenrechte stützt sich auf die beschlossene Charta der EU. Die verbreitete Rede von der Wertegemeinschaft der EU ist überwiegend politisch und nicht naturrechtlich. Der naturrechtliche Ursprung der Menschenrechte, der in jeder einzelnen Person liegt und von dieser nicht nur aus ihrem individuellen Interesse heraus interpretiert werden darf, muß eigens herausgestellt werden. Daß jeder Mensch nicht nur für sich allein Selbstzweck ist, daß er dies vielmehr nur sein kann, wenn er es allen anderen auch zubilligt und die gemeinsame menschliche Natur als vorgegebene schützenswerte Wirklichkeit versteht, dies ist für den Schutz der vorgegebenen Natur des Menschen zentral.

Gegenläufig zum Naturverständnis ist die Ideologie der Künstlichen Intelligenz (KI), die gegenwärtig das Denken des Alltags bestimmt. Die Ideologen der Computergiganten des *Silicon Valley* wie *Yuval Harari*, *Lee Silver* oder *Nick Bostrom* suggerieren im Transhumanismus die Steigerung der menschlichen Natur durch deren Selbstaufhebung. Angesichts dieser Bedrohung erinnert *Robert Spaemann* daran, daß die Würde des Menschen nur als vorgegebene bewahrt werden kann.

Die bisherigen Erörterungen gingen davon aus, daß die Erkenntnis der Menschenwürde und ihre Zuschreibung nicht nur einer biologisch zu beschreibenden menschlichen Art gelten, sondern dem Sein des Menschen. Diese innere Verwurzelung des ethischen Schutzes in einer ontologischen Grundlage wird von *Spaemann* mit dem Hinweis auf den beim Menschen vorhandenen Bezug der Erkenntnis auf den Leib, den die Erkenntnis von sich aus hat, untermauert. *Spaemann* denkt sich vernünftige Lebewesen von anderen Sternen aus, die auf die Erde kommen und die Verhaltensweisen der Menschen nicht verstehen. „Stellen wir uns vor“, sagt *Spaemann*, „diese Wesen könnten keinen Schmerz empfinden; sie selbst besäßen andere Signale, die auf beeinträchtigte Gesundheit aufmerksam machten.“

Sie hätten aber bei diesen Wesen den Charakter bloßer Signale, wie der Blinker am Auto, die nicht selbst schon die Tendenz zu ihrer Beseitigung enthielten. Diese Wesen könnten gar nicht verstehen, warum die absichtliche Herbeiführung solcher Signale, also absichtliche Schmerzzufügung etwas Schlechtes sein sollte.“⁹ Eine durch die Vernunft beobachtbare äußere kausale Folge, der Stich in den Körper mit einem Messer, hätte beim Mars-Bewohner dann andere Wirkungen, weil er keinen Schmerz empfindet. Das Wissen um den Schmerz ist beim Menschen etwas, das mit der Erfahrung seiner Verursachung zusammenhängt, und diese Ursache ist innerlich und wird durch die menschliche Vernunft aus dem Sein des Menschen erkannt.

Die bloß empirische, äußerliche Beobachtung ist nicht ausreichend. Die Vernunftkenntnis des Menschen von sich verbleibt nicht im Raum des Bewußtseins, sondern entstammt seinem Sein. Mit der Methode einer bloß beobachtenden wissenschaftlichen Vernunft ist dieses Geschehen nicht zu verstehen, die Ontologie des Lebendigen läßt sich mit den Mitteln der modernen Naturwissenschaften nicht einholen.

Die Klimaerwärmung nötigt dazu, auf Zustände der Natur Rücksicht zu nehmen. Das ungeborene Kind, das nicht minder Menschenwürde hat als das geborene, verlangt ebenso Schutz, und zwar einen strafrechtlichen. Die Menschenwürde, die im Grundgesetz als unantastbar bezeichnet wird, darf nicht durch parlamentarische Mehrheiten, die durch Trends zustande kommen, beschädigt werden. Von *Spaemanns* Philosophie her gesehen gründet die Menschenwürde in der seinsmäßigen und deshalb allgemeinen Natur des Menschen – und das ist die menschliche Spezies –, die seinem individuellen Willen vorausliegt. Sie gehört zu den notwendigen Einsichten, ohne deren Befolgung die Menschen nicht gut leben können. Die beim Menschen wie bei allen Lebewesen auftretenden abweichenden Eigenschaften müssen im Sinne der Normalität der Verhaltensweisen beurteilt werden. Dazu gehören rechtfertigbare Regeln des Miteinander-Umgehens. Die Achtung vor dem ungeborenen Leben liegt solchen Regeln voraus und darf mit Mehrheiten, auch wenn sie in demokratisch regierten Staaten zustande kommen, nicht gebrochen werden.

Anmerkungen

1) Zit. nach Armin G. Wildfeuer, Menschenwürde – Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke?, in: Manfred Nicht/ders. (Hrsg.), Person – Menschenwürde – Menschenrechte im Disput (= Arbeitsbücher für Schule und Bildungsarbeit, Bd. 5), Münster 2002, 19-116, 19.

2) Robert Spaemann, Art. Natur, in: Hermann Krings/Hans-Michael Baumgartner/Christoph Wild (Hrsg.) Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe, Bd. 4, München 1973, 957.

3) Robert Spaemann, Meditationen eines Christen. Eine Auswahl aus den Psalmen 52-150, Stuttgart 2016, 59.

4) Ebd., 145.

5) Robert Spaemann, Wenn ein schlimmer Zufall des Lebens uns das Glück raubt, FAZ vom 26. November 2004.

6) Robert Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, in: ders., Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, 107-122, 110, 113.

7) Ebd., 116.

8) Ebd.

9) Robert Spaemann, Menschenwürde und menschliche Natur, in: ders., Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze, Bd. II, Stuttgart 2011, 93-101, 95.

Prof. Dr. Karlheinz Nusser lehrt Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München und nimmt Lehraufträge an der Technischen Universität sowie an der Volkshochschule in München wahr.

Besprechungen

Eintauchen in eine durch Erinnerungsrituale verzerrte Zeit

Der Blick auf den epochalen Umbruch von 1989 ist angesichts der veränderten Lage ein anderer als damals. Konnte die Welt vor 35 Jahren in dem Sturz des kommunistischen Ostblocks noch das Ende verheerender Diktaturen sehen und feiern, stimmte die großenteils friedliche Beendigung des Kalten Krieges die Europäer hoffnungsfroh, versprach der Sieg der freien westlichen Welt eine bessere, gerechtere Zukunft, so schwindet heute – spätestens seit der russischen Aggression – ausgerechnet der Glaube daran, daß Europa aus diesen Diktaturen gelernt hat und menschenverachtende Systeme auf diesem Kontinent keine Chance mehr haben. Das Signal der Wende, daß der Mensch, vernünftig genug, bestrebt und in der Lage ist, eine friedliche, freie und gerechte Zukunft zu bauen, verblaßt allmählich.

Pünktlich zum letztjährigen Jubiläum der deutschen Wiedervereinigung erschien eine Studie, in der diese Fragen erörtert werden oder wenigstens mit-schwingen:

Zsuzsa Breier, 1989. Das Jahr beginnt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2024, 467 Seiten

Bei dem Buch handelt es sich eigentlich „nur“ um eine Chronik. Dennoch verwebt die deutsch-ungarische Autorin – sie ist promovierte Literatur- und Kulturwissenschaftlerin sowie hessische Staatssekretärin für Europaangelegenheiten a. D. – die darin geschilderten Begebenheiten und Geschichten zu einer großen Erzählung der jüngeren Vergangenheit Mitteleuropas.

Breier erzählt die ersten drei Monate des Jahres 1989 nach Quellen, die sie in intensiver Forschungsarbeit in deutschen und ungarischen Archiven, Bibliotheken und Sammlungen recherchiert hat. Sie verläßt sich dabei aber nicht auf das Bekannte und anläßlich von Jubiläen Repetierte, sondern begibt sich auf Entdeckungstour. So findet sie u. a. in Tagebüchern, Briefen, Korrespondenzen, politischen und literarischen Text- und Bilddokumenten einen „Stoff“, der voller Überraschungen ist und auch hinlänglich Bekanntes in neuem Licht erscheinen läßt. *Breiers* Geschichten handeln von Menschen und ihren Schicksalen, von Gesellschaften und Kulturen, zu denen sie aufgrund ihres eigenen Lebensweges einen persönlichen und damit vielfach auch emotionalen Zugang hat. So entsteht eine erfrischend neue Perspektive auf den „Vorabend“ der Wende, eine, die nicht wie so oft aus einem einzigen nationalen sprachlich-kulturellen Standpunkt hervorgeht. Das Thema des Buches ist an sich gut erforscht, in der Gesellschaft aber vielfach nur bruchstückhaft rezipiert. Seine Wirkkraft erzeugt es nicht zuletzt aus diesem Anspruch, die Archivfundstücke und die originalen Textzeugnisse nicht nur für sich sprechen zu lassen, sondern auch von mehreren Lebenssituationen und Beobachtungspositionen aus zu beleuchten. Durch Aneinanderreihung und Aufeinanderschichten von Geschichten, die sich zur gleichen Zeit, aber nicht am gleichen Ort abspielten, sondern jeweils in der Bundesrepublik, in Ungarn und in der DDR, komponiert sie eine regionale Breite, die angesichts des nach 35 Jahren immer noch holprigen „Zusammenwachsens“ des Ostens und des Westens – ob in deutscher, ob in europäischer Dimension – wohltuend und verdienstvoll ist.

Indem sie drei Gesellschaften, zwei Sprachräume und drei Kulturen parallel „bereist“, entsteht nicht nur eine spannende Korrespondenz der Geschichten untereinander, sondern auch Nähe – und Mitgefühl, das beste Voraussetzung für eine Verständigung bietet.

Die wissenschaftlich fundierte Chronik erhält eine Lebendigkeit, wenn neben Stasi-Geheimberichten über rasant steigende Fluchtzahlen, Botschaftsbesetzungen, Schüsse an der Grenze und Mauertote die Naivität und die massive Fehleinschätzung eines westdeutschen Spitzendiplomaten stehen, der angesichts der längst unerträglichen Reiseeinschränkungen aus der DDR nach Bonn meldet: „so viel ist klar: daß sie es aushalten“; wenn im Bundestag über Ausländerfeindlichkeit debattiert wird und in der Pressekonferenz die unter Lebensgefahr aus der DDR Fliehenden „Ausreisende“, gar „Ausreißer“ genannt werden, „die schwarz über die Grenze kommen“; wenn in Ungarn die Suche nach den Leichnamen der hingerichteten „56er“-Aufständischen die Öffentlichkeit schockiert, während ausgerechnet der Partei-Propagandist *Imre Pozsgay*, der die „Konterrevolutionäre“ 1956 am lautstärksten beschimpfte, mit größtem Eifer die Umbenennung der 56er-Ereignisse in „Volksaufstand“ für sich beansprucht; wenn die langhaarigen, attraktiven Fidesz-Gründer im Studentenheim plötzlich von Mädchenscharen umzingelt aufwachen, die scharenweise in die neu gegründete Oppositionspartei eintreten wollen, während der „erfolgreichste“ DDR-Autor *Heiner Müller*, der für seine Kapitalismus-Imperialismus-Kritik und sein Lob der „Diktatur des Proletariats“ auch im bösen Westen (wo er sich gleichwohl Whisky und Cognac besorgt) Lorbeeren erntet,

sich für den Schießbefehl ausdrücklich „nicht zuständig“ fühlt; wenn Ungarns langjähriger Kommunistenführer *János Kádár* aus Angst vor einem Gedicht zittert, während die Mutter des an der Mauer erschossenen *Chris Gueffroy* von der Stasi vernommen und verhöhnt wird, daß sie am Ende selber die ungeheuerliche Antwort auf ihre Frage geben muß: „Was macht man mit jungen, wilden Pferden, die man nicht einfangen kann? ... Man erschießt sie einfach“.

Das Buch schöpft aus dem vollen Leben – durch die enge persönliche Verbundenheit der Autorin mit den Sprachen und Kulturen der von ihr behandelten Gesellschaften, mit mitreißenden, mal erschütternden, mal ironischen, mal nachdenklich stimmenden Nahaufnahmen. Die „persönliche Geschichte einer Emigrantin mit Ungarn und Deutschland“ schwingt, so *Adolf Muschg* in seinem Vorwort, mit. Dadurch entsteht „eine neue Art der Geschichtsschreibung, die dazu einlädt, in eine kaum zurückliegende und doch vielfach unbekannt, vergessene und durch Erinnerungsrituale verzerrte Zeit einzutauchen, um dort nach Antworten auf den Wechsel und die Wandlungen von Zeiten und Menschen zu suchen“.

Breiers Miniaturen stellen ein historisches Panorama dar, obwohl oder vielleicht vielmehr weil sie keine Figur in den Mittelpunkt stellt. Die Frage nach dem Genre des Buches, ob es sich um einen Montageroman, ein wissenschaftliches und zugleich erzählendes Sachbuch oder gar um ein „dokumentarisches Montagebuch“ (so „Die Presse“ aus Österreich) handelt, ist letztlich irrelevant. Das Gerüst der Chronik besteht aus Fragmenten von Lebensgeschichten, die in ihrer Gesamtheit ein Gefühl dafür geben, warum und wie dieser epochale Wandel

im Jahr 1989 überhaupt stattfinden konnte; wie nach so vielen blutig niedergeschlagenen (1953, 1956, 1968) und gescheiterten Aufständen gegen das System 1989 die Wende doch noch gelang.

Auch die Lebensgeschichte der Westdeutschen mit ungarischen Wurzeln *Csilla von Boeselager* fließt nur fragmentarisch in das Buch ein und doch steht sie beispielhaft für eine die Zeit prägende Sinnsuche, nämlich dafür, was die Menschen bewegte, welche Wirkkräfte das Jahr 1989 gestalteten.

Denn es war nicht etwa *Michail Gorbatschow* – so die These des Buches –, dem die Befreiung des Ostblocks zu verdanken ist. Ohne den Mut, den Glauben und die Hingabe von Menschen, die bereit waren, sich für ein menschenwürdiges Leben einzusetzen, gegen Demagogie und Ungerechtigkeit, gegen Machtmißbrauch und die ungehemmte Willkür der Regime aufzustehen, gegen die ganze Gesellschaften verwüstende und das Leben einer Generation einschränkende Ideologie der kommunistischen Machthaber das zu tun, was sie tun konnten, und ohne das umfassende Scheitern des Systems, das letztlich auch in sein eigenes Schwert stürzte, hätte *Gorbatschow* der kommunistischen Willkür weder ein Ende setzen wollen noch können.

Daß es im Sommer 1989 überhaupt zu jener „einmaligen humanitären Aktion“ in Budapest kommen konnte, als der Strom der DDR-Flüchtlinge über die Stadt hereinbrach und die Deutsche Botschaft wegen Überfüllung ihre Tore schloß, daß damals Zehntausende von gestrandeten DDR-Flüchtlingen nicht bei der Stasi, nicht in den Gefängnissen des SED-Staates landeten, bewirkte nicht der Kreml-Chef, sondern bewirkten Menschen, die

helfen wollten, so wie *Csilla von Boeselager*.

Knapp zwei Jahre zuvor hatte sie *Imre Ugron* getroffen, den Präsidenten der Arbeitsgemeinschaft Ungarischer Malteserritter im deutschsprachigen Raum, und begeistert in ihr Notizbuch notiert: „Es wäre jetzt möglich, in Ungarn etwas karitativ zu helfen!“ Keine sechs Monate später, im Oktober 1987, rollte der erste Lkw mit Hilfsgütern nach Ungarn, voll mit Kinderspielzeug, Hausrat und medizinischen Hilfsgütern für ein ungarisches Krankenhaus; bis sie ihre Ungarn-Hilfe so ausbaute, daß sie im Sommer 1989 in der Lage war, für die gestrandeten DDR-Flüchtlinge in Budapest ein Zeltlager zu organisieren – mit Hilfe von deutschen und ungarischen Maltesern, Pfarrer *Imre Kozma* und seiner katholischen Pfarrgemeinde.

Die Initiative von *Boeselagers*, die aus der SED-Diktatur fliehenden Deutschen in ein Flüchtlingslager aufzunehmen, gründet in dem Lebensweg einer tiefgläubigen Katholikin, die selber als Kind mit ihrer Familie vor der Roten Armee hatte fliehen müssen und die auch in ihrer neuen Heimat, in Venezuela, ihren Wurzeln und ihrem Glauben treubleib. Bei allen Verdiensten von *Gorbatschow*, *Helmut Kohl* und wohl sogar den ungarischen Reformkommunisten war das Entscheidende der Druck aus der Gesellschaft, der Aufstand der ihrer Freiheit und ihrer Menschenwürde beraubten Menschen.

Breiers Buch zeichnet die Vorgeschichte(n) der Wende nach: die Genese des Umbruchs sowohl in Details als auch im Kontext. Es zeigt, daß das „Überraschende“, das *Annus mirabilis* 1989 nicht wie ein Wunder über die Welt hereinbrach, sondern durch eine Vielzahl von mutigen und engagierten

Menschen herbeigeführt wurde. Es ist eine Chronik der glücklichen Überwindung einer dunklen Epoche mitten in Europa. Daß diese Chronik auch für unser heutiges Leben eine Botschaft bereithält, zeigt sich nicht nur in düsteren Anklängen an unserer Gegenwart, die auf die Gefährdung der Errungenschaften des Jahres hinweisen, sei es durch zügellose Demagogie, sei es durch den russischen Angriffskrieg, sei es durch den erneut grassierenden Antisemitismus. Am Ende bleiben auch lichte Botschaften haften – wie in dem Satz des ungarischen Autors *Imre Kertész*, der schon im März 1989 festhielt: „Jedes Leben richtet sich an jemanden, und insofern – und nur insofern – ist es ein sinnvolles Leben, wenn auch den Sinn des Lebens selbst völlige Finsternis umgibt.“

Michael F. Feldkamp

Weitere Ausdifferenzierung

Die 2006 in Plettenberg gegründete und seit 2010 unter ihrem jetzigen Namen in Berlin firmierende „Carl-Schmitt-Gesellschaft e. V.“ hat wie gewohnt zum Jahresende eine sog. Jahresgabe veröffentlicht, die den Mitgliedern kostenfrei zugeht, aber mit einer ISBN versehen ist:

Martin Tielke, Duschkas Gästebuch 1938 bis 1943 (= Carl Schmitt Opuscula, Plettenberger Miniaturen, 17), Berlin: Duncker & Humblot, 2024, 32 Seiten

Mit „Duschka“ ist die zweite Ehefrau des berühmten Staatsrechtslehrers, *Duškanka Todorović* (1903-1950), gemeint. Sie wurde in der Nähe von Agram (heute Zagreb) geboren und lernte *Schmitt* kennen und lieben, als sie seit dem WS 1922/23 in Bonn Nationalökonomie studierte. 2026 hei-

rateten sie standesamtlich; die kirchliche Trauung blieb ihnen wegen *Schmitts* nicht annullierter Ehe verwehrt. Einer der beiden Trauzeugen war der damals noch protestantische Theologe *Erik Peterson*. *Duschka* war, wie *Schmitt* früh erkannte, sein „einzigster Halt“ und führte während ihrer Zeit in Berlin-Dahlem den Haushalt, zu dem von 1931 an auch die gemeinsame Tochter *Anima Louise* (gest. 1983) gehörte. Damit verbunden waren Einladungen an eine Reihe von Gästen, die teils noch heute klingende Namen trugen, z. B. der Schriftsteller *Ernst Jünger*, der königliche Gesandte Jugoslawiens und spätere Literaturnobelpreisträger *Ivo Andrić*, der von den Nazis veremte Künstler *Werner Gilles*, der preußische Minister und in Plötzensee hingerichtete Widerstandskämpfer *Johannes Popitz* und der in die *Stauffenberg*-Pläne eingeweihte Bankier *Wilhelm Ahlmann*. Dem für seine akribischen Recherchen bekannten Autor *Tielke* gelingt es, die Gästeliste zusammen mit den zahlreichen Abbildungen (darunter auch für Schmittianer unbekanntes Familienaufnahmen) auf den Umschlaginnenseiten zum Sprechen zu bringen. Dabei werden weite Brücken geschlagen, etwa wenn die Geschäftslinien von *Schmitts* Kunsthändler *Karl Buchholz* von Berlin über Madrid bis nach Bogota in Kolumbien nachgezogen werden, wo sich in der 1955 eröffneten „*Librería Buchholz*“ *Nicolás Gómez Dávila* seine Klassiker besorgte. Abseits jeder apogetischen Absicht tragen solche in die Details des gelebten Lebens gehenden Publikationen dazu bei, die Sicht auf die komplexe Persönlichkeit *Schmitts* und sein nicht minder komplexes Werk weiter auszudifferenzieren. „Umstritten“, „Nazi“ war gestern.

Wolfgang Hariolf Spindler