

zur debatte

KATHOLISCHE
AKADEMIE in  BAYERN

MENSCH WERDEN

*Humanismus, Kirche
und Digitalisierung*



**MISSBRAUCH – UND
KEIN ENDE?**

Eine kritische Zwischenbilanz

**KRIEG, POLITIK UND
RELIGION**

Analysen zu den Krisen dieser Welt

**GOTTFRIED WILHELM
VON LEIBNIZ**

Ein Pionier der Ökumene

Menschenrechte leben!

Die Kirche könne doch ihr Image mit Leichtigkeit aufpolieren, wenn sie stärker darauf hinweise, dass die Menschenrechte eine genuin christliche Erfindung seien. Dazu ermunterte neulich der Gast einer unserer Podiumsdiskussionen. Recht hat er insofern, als dass die Kirche inzwischen konsequent für die Menschenrechte eintritt. Und in Ansätzen sind diese Ideen auch tatsächlich von Anfang an im Christentum präsent und lassen sich mit zentralen und starken Theologumena wie der Gottebenbildlichkeit und der Menschwerdung Gottes in Beziehung setzen. Wir dürften uns das noch stärker auf die Fahne schreiben.

Ein ehrlicher Blick auf die Geschichte zeigt allerdings auch, dass der Weg von den ersten Ansätzen bis zur konsequenten Aneignung fast zweitausend Jahre gedauert hat. Explizit formuliert wurden die Menschenrechte im Zuge der neuzeitlichen Aufklärung. Unsere Kirche hat diese Ideen fast zweihundert Jahre lang erbittert und mit aller Macht bekämpft. Noch nach der Deklaration auf Weltenebene im Dezember 1948 wurde fast zwanzig Jahre lang vor jeder Weihe der Antimodernisten-eid abgelegt, der quasi sämtliche humanistischen Ideale verteufelte. Es ist nicht auszudenken, wo wir heute stünden, wenn alle, die das schwören mussten, sich auch daran gehalten hätten.

Schön, dass die Kirche die Kurve gekriegt hat, ihre eigene Tradition neu zu lesen und die Idee des Humanismus für sich selbst zu formulieren. Sie ist so zu einer wichtigen Kämpferin und Mahnerin für die gute Sache geworden. Darauf dürfen wir ruhig ein bisschen stolz sein.

Die Kirche wird allerdings kaum damit punkten können, sich nach außen für Werte stark zu machen, die sie im Innern selbst nicht praktiziert. Da geht es Menschenrechten – der Gleichberechtigung der Geschlechter, dem Wahlrecht oder der Gleichheit vor dem Gesetz – nicht anders als etwa dem Grundsatz der Subsidiarität in der katholischen Soziallehre: Glaubhaft vertreten können wir nur, was wir selbst auch leben.

Leider ist unsere Kirchenverfassung dem Zeitgeist des Absolutismus verfallen und darin steckengeblieben. Das wird sich ändern müssen. Zentrale Glaubensinhalte will niemand der Basisdemokratie überantworten. Aber die Achtung der Kirche vor der gleichen Würde aller Menschen duldet auf Dauer auch intern keine Ungleichheiten der Stände oder der Geschlechter. Das 75. Jubiläum der Erklärung der Menschenrechte wäre doch ein guter Anlass für den nächsten Schritt in diese Richtung! Und bis zum Jahrestag am 10. Dezember sind schließlich noch einige Monate – und eine Weltbischofssynode – Zeit.

Begeistert wäre


Joh Achim Budde

Inhalt der Printausgabe


	MENSCH WERDEN	
4	„Er war ein Mensch“ Markus Vogt	
6	Die Praxis der Menschenwürde Marianne Heimbach-Steins	
12	Theozentrischer Humanismus Arnd Küppers	
17	Das Konzept des christlichen Humanismus Ursula Nothelle-Wildfeuer	
22	MISSBRAUCH – UND KEIN ENDE? Achim Budde	   
	NEUE WELTORDNUNG?	
26	Krieg, Politik und Religion	
28	Putin, der Krieg und die Kirchen Georgios Vlantis	
35	GEO-ENGINEERING Eine neue Ära der Klimapolitik	 
38	OTL AICHER Der Gestalter und der Mensch	
39	IN RESONANZ MIT GOTT Der Geigenbauer Martin Schleske	
	GOTTFRIED WILHELM VON LEIBNIZ	
40	Leibniz' Unionsbestrebungen als Mitarbeit am Reich Gottes Hartmut Rudolph	
46	Eine vertane Chance? Klaus Unterburger	


Titelgrafik: Brazhyk/Shutterstock.com
Bearbeitung: Gunnar Floss

Die folgenden Artikel sind nur in der **Online-Ausgabe** enthalten, die Sie auf unserer Homepage finden und über unseren Newsletter abonnieren können. In diesem Heft bieten wir Ihnen **37 Extra-Seiten**.

51 **RELIGIÖSE STIFTUNGEN**
Stiftungen – eine Welt für sich
Wolfgang Augustyn 

56 **LITERATUR IM GESPRÄCH**
Erich Garhammer trifft Ulrike Draesner 

58 **DER JEMEN-KONFLIKT**
Internationale Unterstützung würde helfen
Marie-Christine Heinze 

59 **Der Jemen**
Said AlDailami 

62 **EIN BISCHOF WIE ANDERE?**
Faulhaber und die katholische Ordnung
Olaf Blaschke 

68 **GENOM-EDITIERTE PFLANZEN**
Markus Vogt 

70 **SEHNSUCHT NACH TRANSZENDENZ**
Zum 250. Geburtstag von Novalis 

71 **SOMMERNACHT DER KÜNSTE**
Zum 250. Todestag von E. T. A. Hoffmann


72 **INNERE SICHERHEIT**
Joachim Herrmann zu Gast 

73 **COMMUNITY**

80 **Impressum**


81 **MENSCH WERDEN**
Die Humanität der christlichen Botschaft
Volker Gerhardt 

85 **Die Ethik der Stoa**
Maximilian Forschner 

90 **Eingebettetes Menschsein**
Jochen Ostheimer 

95 **Der neue Mensch Revisited**
Stefan Lorenz Sorgner 

100 **Kritik des Post- und Transhumanismus**
Markus Vogt 

107 **RELIGIÖSE STIFTUNGEN**
Ökumenischer Erfolg und soziale Selbstverpflichtung
Dietmar Schiersner 

112 **Handeln für die Ewigkeit**
Stefan Ihli 

Zur debatte online

Abonnieren Sie die **Online-Ausgabe** der *debatte* über den Newsletter der Katholischen Akademie in Bayern! Bis zu 7000 Leser:innen bekommen die neuen Hefte so bereits Wochen vor dem Papier-Versand zu sehen oder können sie sich bequem auf DIN A4 ausdrucken.



Mensch werden

Ausgangspunkte – Grundlagen – Entwicklungen

Die anthropologischen Ausgangspunkte, die christlichen Grundlagen und die posthumanistischen Entwicklungen des Menschseins waren das Thema der zweitägigen Tagung *Mensch werden*. Die interdisziplinäre Veranstaltung, die am 4. und 5. November 2022 in der Katholischen Akademie stattfand und Expertinnen

und Experten verschiedener Disziplinen und Religionen zusammenführte, war eine Kooperation mit dem Lehrstuhl für Christliche Sozialethik an der LMU München und der *Stiftung für kulturelle Erneuerung*. Lesen Sie in unserem Dossier eine thematische Einführung und eine große Auswahl der Referate.

„Er war ein Mensch“

Eine Einführung in die Tagung und in das Dossier von Markus Vogt

Die anthropologische Frage, was es heißt, Mensch zu sein, ist grundlegend für jede Ethik: Die Suche nach dem, was wir tun sollen, hängt ab von der Vorstellung, wer wir sind und was gelingendes Menschsein ausmacht. Dabei ergibt sich eine paradoxe Erfahrung: Das Menschsein ist uns zugleich vorgegeben und aufgegeben: Wir sind von Anfang an Menschen und doch zugleich ein Leben lang unterwegs zu uns selbst. Wir sind ein „uneingelöstes Versprechen“ (Eugen Biser). Die von jüdischer Seite bisweilen zu hörende Anerkennung als höchstes Prädikat: „Er war ein Mensch“, spiegelt die ethische Erfahrung, dass das ganz Einfache manchmal das Allerschwerste ist: menschlich handeln. Es sind nicht besondere Leistungen oder eine hervorgehobene soziale Stellung, die unsere Würde ausmachen, sondern das schlichte Menschsein. Die Gleichheit als Mensch ist grundlegend und vorrangig. Was es jedoch heißt, menschlich zu handeln, muss stets neu gegen vielfältige Verführungen und Systemzwänge gesucht und verteidigt werden.

Die Idee der unbedingten Würde des Menschen gehört zu den prägenden Merkmalen der europäischen Kultur. Auch wenn ihre menschenrechtliche Konkretion eher gegen die Kirche als von dieser erkämpft wurde, gilt sie heute

als Kern christlicher Sozialethik. Sie ist die Grundlage der Demokratie. Seit einigen Jahren ist der universale Anspruch der Menschenrechte jedoch philosophisch und politisch umstritten. Sie stehen in einem engen Zusammenhang zum Vorrang der Freiheit und des methodischen Individualismus, der dem westlichen Zivilisationsmodell zugrunde liegt.

Manche außereuropäischen und posthumanistischen Perspektiven sehen darin die Wurzel einer selbstfixierten Egozentrik sowie einer Dynamik ökosozialer Selbstzerstörung. Haben wir die Einbettung des Menschlichen in Natur und Kultur vergessen? Über eingebettetes Menschsein referiert *Jochen Ostheimer*, mein langjähriger Assistent und inzwischen Kollege in Augsburg. Sie finden den Text in der Onlineausgabe von [Seite 90–94](#). Zuvor lotet *Ursula Nothelle-Wildfeuer* aus, wie tragfähig und eventuell erweiterungsbedürftig das Konzept des christlichen Humanismus ist, das seit Johannes Paul II. als Markenzeichen der katholischen Soziallehre gilt ([Seite 17–21](#)). *Gerhard Kruip* brachte die beiden auf der Tagung ins Gespräch.

Im Schatten des Personprinzips blieb der Humanismus bisher ein Stiefkind in der systematischen Reflexion der Christlichen Sozialethik. Wenn jedoch das Personprinzip vom Huma-



Prof. Dr. Markus Vogt, Professor für christliche Sozialethik an der LMU München

Die Idee der unbedingten Würde des Menschen gehört zu den prägenden Merkmalen der europäischen Kultur. Auch wenn ihre menschenrechtliche Konkretion eher gegen die Kirche als von dieser erkämpft wurde, gilt sie heute als Kern christlicher Sozialethik.

Wurzeln in der antiken Philosophie erfasst werden kann. Die Ethik der Stoa als prägendes Erbe für den europäischen Humanismus hat keiner so gründlich erforscht wie *Maximilian Forschner*. Das Referat steht in der Onlineausgabe von [Seite 85–89](#). Für die Katholische Soziallehre fruchtbar gemacht hat den Humanismus insbesondere Jaques Maritain, der für entsprechende Passagen in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* von 1965 Pate stand. Damit kennt sich *Arnd Küppers* ([Seite 12–16](#)) bestens aus. *Michelle Becka*, Sprecherin der Arbeitsgemeinschaft Christliche Sozialethik, moderierte das Gespräch zwischen Maximilian Forschner und Arnd Küppers.

Christliche Spiritualität ist nicht durch den Aufstieg zu elitärem Menschsein und einer abgesonderten, rein geistigen Gottesnähe gekennzeichnet, sondern durch den Abstieg Gottes bis in die Armut und Abgründe des Menschlichen, symbolisiert durch den Stall an Weihnachten sowie das Kreuz am Karfreitag. Das Nachdenken über Gott ist auf den Weg des Nachdenkens über die Rätsel, Widersprüche und Hoffnungen des Menschseins verwiesen. Theologie im Zeichen der Inkarnation ist für mich ein Versuch, besser zu verstehen, was es heißt, Mensch zu sein und human zu handeln. Franz Kamphaus drückt dies in einem Weihnachtswunsch kurz und bündig so aus: „Mach’s wie Gott, werde Mensch.“ Ebenso prägnant brachte *Mouhanad Khorchide* den „neuen islamischen Humanismus“ auf den Punkt: „Gott glaubt an den Menschen“.

Die ethische und politische Bedeutung der Menschenbilder, die in gewisser Weise jeweils ein Spiegelbild der Gottesbilder sind, wurden aus Sicht der abrahamitischen Religionen dann zum Abschluss der Tagung mit *Amit Kravitz*, *Petra Steinmair-Pösel*, *Mouhanad Khorchide* und *Volker Kauder* unter der erfahrenen interreligiösen Moderation von *Hansjörg Schmid* diskutiert.

Eine weitreichende Infragestellung sowohl des säkularen wie des christlichen Humanismus ergibt sich derzeit aus der Digitalisierung: Wesentliche Elemente dessen, was klassisch als Rationalität definiert wird, können heute von Künstlicher Intelligenz (KI) effektiver geleistet werden als vom menschlichen Gehirn. Sind wir evolutionär betrachtet nur eine Zwischenstufe in der Entwicklung höherer Formen von Intelligenz? Wird die Menschheit künftig von einer kleinen Elite, die sich der KI bedient, beherrscht werden? Werden dadurch – wie Yuval Harari meint – die

sozialen Ideale des Humanismus heute technisch unterlaufen? Zu diesem besonders spannenden wie spannungsreichen Themenfeld wurde mit *Stefan Sorgner*, einem der führenden Transhumanisten, sowie *Anna-Maria Riedl*, die hier ihren Forschungsschwerpunkt hat, diskutiert. Im Onlineteil des Heftes finden sie das Referat von Stefan Sorgner ([Seite 95–99](#)) und meine Replik auf ihn ([Seite 100–106](#)).

Den ersten Entwurf einer über den binnenkirchlichen Raum hinaus politikfähigen christlichen Ethik hat Lactanz, der Berater und Erzieher am Hof von Kaiser Konstantin war, an der Schwelle zum 4. Jahrhundert formuliert. Sein Ansatz ist die Synthese biblischer Tradition mit dem von Cicero übernommenen Humanitätskonzept. Dieses verpflichtet auf Menschenliebe, Toleranz, Frieden und Vernunft. Wie die Spannungseinheit christlicher und humanistischer Tradition im Sinne von zwei sich wechselseitig beobachtenden und bereichernden Perspektiven im 21. Jahrhundert gedacht und gegen floskelhafte Entleerungen verteidigt werden kann, hat wegweisend *Volker Gerhardt* formuliert. Er hielt den Eröffnungsvortrag am ersten Tag der Veranstaltung (im Online-Teil [Seite 81–84](#)).

Sein Counterpart zum politischen Humanismus, *Julian Nida-Rümelin*, war uns leider als Referent abhandengekommen. Der Grund seiner Verhinderung zeigt zugleich die Aktualität unseres Themas: Er musste als Gründungsdirektor der neuen Humanistischen Hochschule nach Berlin. *Marianne Heimbach-Steins* beleuchtete dann die Praxis der Menschenwürde aus sozialetischer Sicht, wozu sie seit vielen Jahren in Münster führend forscht (ihren Vortrag finden Sie unmittelbar nach dieser Einleitung auf [Seite 6–11](#)). Kerstin Schlögl-Flierl, Mitglied im deutschen Ethikrat, moderierte das Gespräch zwischen Gerhardt und Heimbach-Steins.

Erlauben Sie mir, auch hier zu Beginn der Dokumentation in der Zeitschrift *zur Debatte*, noch einen doppelten Dank: zum einen an die *Stiftung für kulturelle Erneuerung*, namentlich *Herrn Miegel* und *Frau Wahl*, die durch ihre großzügige Förderung diese Tagung ermöglicht haben. Mein zweiter Dank ist mehr biografischer Natur und wirft zugleich ein charakteristisches Licht auf den geistigen Hintergrund unserer Tagung: Ohne dass mir dies bei der Planung bewusst war, sind rund die Hälfte der Referent:innen Altcusaner. Dies verrät, wie sehr ich von der bischöflichen Studienförderung, die versucht, Christsein und humane Vernunft zu verbinden, geprägt wurde. Ich wünsche auch Ihnen, dass Sie aus dieser Synthese, um die heute europäisch und weltweit neu gerungen werden muss, angeregt schöpfen können. ■

zur Debatte 1/2023

Das Dossier

Aus der Fülle an Vorträgen und Diskussionen konnten wir für das Dossier nur eine Auswahl treffen. Doch glauben wir, die grundlegenden Themengebiete abgebildet zu haben. So machen sich Volker Gerhardt und Marianne Heimbach-Steins auf die Suche nach der Zukunft des Humanismus. Maximilian Forschner und Arnd Küppers spüren dessen Quellen nach, während Ursula Nothelle-Wildfeuer und Jochen Ostheimer den dezidiert christlichen Humanismus beleuchten. Und über die posthumanistischen Herausforderungen debattieren Stefan Sorgner und Markus Vogt. ■

Die Praxis der Menschenwürde

Eine christliche Perspektive

von Marianne Heimbach-Steins

Der Titel, der mir für diesen Beitrag vorgegeben wurde, wirft die grundlegende Frage auf, ob sich dem Abstraktum Menschenwürde überhaupt eine bestimmte Praxis zuordnen lässt.

Einführung

Angesichts dieser Frage möchte ich den Begriff „Praxis“ als Suchbegriff für Handlungsmodi verstehen, die der Menschenwürde Ausdruck geben und ihrem Anspruch Rechnung tragen. Unter dieser Prämisse wird, über die Beschreibung solcher Modi hinaus, nach Kriterien einer Praxis zu fragen sein, die der Menschenwürde Rechnung trägt und Ausdruck verleiht.

Auch der Untertitel „Eine christliche Perspektive“ verlangt nach genauer Lektüre: Das Attribut christlich unterstreicht *erstens* die Erwartung, dass christlicher Glaube und christliche Traditionen relevante Zugänge zu Praxen der Menschenwürde eröffnen, dass es aber auch andere, nicht christliche Zugänge gibt. Der unbestimmte Artikel signalisiert *zweitens*, dass auch im Horizont christlichen Glaubens und christlicher Theologie/Ethik mehr als *eine* Perspektive auf das Thema entwickelt werden kann, Verabsolutierungen also zu vermeiden sind. Und *drittens* zeigt das Nomen „Perspektive“ an, dass es um Sichtweisen geht, die in einen Diskurs einzubringen und mit anderen Sichtweisen zu korrelieren sind, nicht um Dogmen und nicht um bloße Appelle.

Christliche Traditionen haben zur Ausformulierung des Menschenwürde-Topos beigetragen. Sie haben Praxen hervorgebracht, die der Überzeugung der (unbedingten) Anerkennungs- und Schutzwürdigkeit menschlicher Existenz Ausdruck und Wirkung verleihen. Die Ge-

schichte christlicher Diakonie bietet viele Beispiele für eine an diesen Überzeugungen geschulte Praxis – man denke z. B. an Hospize, Einrichtungen der Armensorge, Schulen. Religiöse Unterweisung und christliche Theologien haben zu deren Einübung und Begründung beigetragen.

Allerdings hat das Christentum auch Praxen zugelassen, legitimiert und verfestigt, die mit der Achtung der Menschenwürde nicht vereinbar sind. An dieser Stelle genügt der exemplarische Hinweis auf die sehr gegenwärtigen Abgründe der Missbrauchsskandale und ihrer schleppenden, teils widerwilligen oder ganz ausbleibenden Aufarbeitung in kirchlich-institutionellen Kontexten, um die Ambivalenzen ins Bewusstsein zu rufen, denen sich jeder christliche Anspruch, die Menschenwürde zu schützen, stellen muss. Zumal die Kirchen sich keinesfalls davon freisprechen können, institutionelle Praxen verantworten zu müssen, die der Anerkennung und dem Schutz der Menschenwürde entgegenstehen. Eine vollmundige Beanspruchung christlicher – und erst recht kirchlicher – Praxis der Menschenwürde ist daher ebenso wenig angebracht wie es

ein (im besten Fall schuldbewusster) Rückzug aus Engagementfeldern wäre, in denen die Menschenwürde verletzlicher Personen und Gruppen zu verteidigen ist.

In diesem Bewusstsein andauern der Ambivalenz die Praxis-Anforderungen zu ergründen, die mit der Behauptung der Menschenwürde einhergehen, ist und bleibt eine Aufgabe ethischer Begleitung, Kritik und Begründung. Sie kann ihr nur im Bewusstsein der Kontextualität sittlicher Einsicht sowie der Vielfalt der Sprechweisen, in denen der Anspruch der Menschenwürde artikuliert, befragt und verteidigt wird, gerecht werden.

Im Folgenden nähere ich mich dem Thema von meiner sozialetischen Werkbank aus, also mit subjektiv-selektiven Akzenten und in der Vorläufigkeit einer Arbeitsskizze. Um den Suchbegriff Praxis der Menschenwürde zu füllen, werde ich von (den) Verben ausgehen, die unser Sprachgebrauch üblicherweise mit dem Abstrakt-Substantiv Menschenwürde verbindet. Sie drücken Praxismodi und Problemanzeigen aus; was sich in der Sprache zu erkennen gibt, werde ich zu systematisieren versuchen, und



Das Bundesverfassungsgericht fällte im Jahr 2017 ein Urteil zum Personenstandsrecht („Drittes Geschlecht“), das den Gesetzgeber verpflichtete, eine Regelung zur Repräsentation von Personen mit nicht binärer Geschlechtsidentität zu erarbeiten – „Sicherstellung der Menschenwürde in der Praxis“.

Foto: Michael Gügert, Walid Habash / berlin producers Media



Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Direktorin des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster

eine Brücke zu christlichen Verstehens-Angeboten schlagen. Ein kurzes Fazit sichert den Ertrag in der entworfenen ethischen Perspektive.

„Praxis der Menschenwürde“ – eine Sondierung der Verben

Vor allem die Verben *achten*, *schützen*, *anerkennen* begleiten das Nomen Menschenwürde und bringen dessen normativen Anspruch im Handeln zum Ausdruck. Alle drei Verben repräsentieren Handlungsmodi, die mit unterschiedlicher Intensität ethische Implikationen der Menschenwürde geltend machen. Versuche, diese Modi konkret zu erschließen, führen immer auch zu den Spiegelbegriffen *missachten*, *verletzen*, *verkennen/negieren*, in denen sich die Prekarität des Anspruchs der Menschenwürde spiegelt. Sie verweisen nicht nur auf die theoretische Möglichkeit, den Anspruch der Menschenwürde im Handeln zu verfehlen, sondern auf zahllose tatsächliche Verletzungserfahrungen und Gewaltakte. In einem Deutungsrahmen, der die Menschenwürde als (letzte) moralisch bedeutsame Referenzgröße zugänglich macht, werden diese Akte als Angriff auf die Würde der betroffenen Personen(gruppen) lesbar.

achten / missachten

In Verbindung mit Menschenwürde impliziert das Verbum *achten* nicht nur

Respekt vor einer abstrakten Würde, sondern vor deren menschlichem Träger: Adressiert wird nicht eine Idee, sondern ein lebendiges Gegenüber, das unter Rücksicht der ihm* ihr zugeschriebenen Würde wahrgenommen, dem Achtung entgegengebracht wird. Die adressierte Person hat als Mensch etwas, das einerseits Aufmerksamkeit erheischt, also Ignoranz verwehrt, und andererseits eine Grenze setzt, einem instrumentalisierenden Zugriff Einhalt gebietet. Der zugleich provozierende und limitierende Anspruch verweist auf etwas, das die adressierte mit der handelnden (Achtung gebenden) Person über Unterschiede und Fremdheitsmomente hinweg verbindet.

Achtung basiert auf der Wahrnehmung des Gegenübers als im moralischen Sinne gleiches menschliches Wesen. Unbeschadet realer Differenzen, die weder ignoriert werden sollen noch können und die durchaus Quelle wechselseitiger Irritation sein können, kommt der Gleichheitsannahme Vorrang zu. Diese Achtung des* der Anderen basiert damit notwendigerweise auf der Selbstachtung als Grundmaß der Wahrnehmung des* der Anderen und der Zuwendung zu ihm* ihr. Das biblische Liebesgebot macht nicht von ungefähr die Selbstliebe zum Maßstab der Nächstenliebe. Deshalb ist es eine ungute Moralisierung, wenn die Selbstachtung als notwendige dritte Relation des Liebes-Ethos zuweilen unterschlagen wird.

Einer Person die Achtung ihrer Menschenwürde zu verweigern – etwa ihm* ihr ein Mindestmaß an Aufmerksamkeit zu versagen, elementare Güter für eine humane Lebensführung vorzuenthalten –, bedeutet nicht nur etwas an diesem Menschen, sondern diesen Menschen selbst zu missachten, ihm* ihr die Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft der ethisch Gleichwürdigen aufzukündigen. Praxen, die in diesem Sinne als Akte der Missachtung der Menschenwürde erfahren werden, provozieren die Frage, welche Voraussetzungen solches Handeln bestimmen; ob sie eine ausschließlich situativ bedingte Verweigerung gegenüber dem Anspruch des Gegenübers zum Ausdruck bringen, oder ob darin eine tiefer liegende Verweigerung zur Wirkung kommt, und welche Einstellungen und Überzeugungen der miss-

achtenden Handlungsweise und/oder Haltung zugrunde liegen. Ein Beispiel: Wenn, wie ich es kürzlich gehört habe, in einem sorgfältig vorbereiteten theologischen Vortrag trans* Menschen mit dreibeinigen Hunden verglichen werden, lässt die Tatsache, dass es sich erkennbar nicht um eine bloß spontane Äußerung handelte, auf einen Mangel an Achtung vor Menschen mit trans* Identität schließen.

schützen / verletzen

Das Verbum *schützen* in Verbindung mit Menschenwürde umschreibt ein aktives, sei es individuelles oder institutionell vermitteltes, Engagement, das an der menschlichen Würde Maß nimmt und die Verteidigung der personalen Integrität zum Ziel hat. Es kann unmittelbar personenbezogen oder auch mittelbar dem Ziel zugeordnet sein. Menschen- bzw. Grundrechte dienen dem institutionellen Schutz der Menschenwürde, reichen aber allein nicht aus. Immer wieder müssen, oft auf der Basis der juristischen Bestätigung von Verletzungserfahrungen, konkretisierende (Rechts-)Normen für bestimmte Handlungsfelder erarbeitet werden; man denke z. B. an das

Die drei Verben *achten*, *schützen* und *anerkennen* repräsentieren sozialetische Handlungsmodi, die mit unterschiedlicher Intensität ethische Implikationen der Menschenwürde geltend machen.

Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum Personenstandsrecht 2017 („Drittes Geschlecht“), das den Gesetzgeber verpflichtete, eine Regelung zur Repräsentation von Personen mit nicht binärer Geschlechtsidentität zu erarbeiten.

In jedem Fall geht es um den Schutz der Person als Träger*in der Würde. Das zu schützende Gut (Würde) ist nicht direkt erreichbar, sondern muss auf eine konkretere Ebene transformiert werden, um Kriterien und Ansatzpunkte für einen situativ bzw. strukturell wirksamen Schutz der Menschenwürde bestimmter Personen(gruppen) zu gewinnen.

Solche Ansatzpunkte sind vor allem in der Beobachtung von Praxen zu identifizieren, durch die die Menschenwürde von Personen(gruppen) verletzt wird, zum Beispiel durch öffentliche

Menschenrechte dienen dem institutionellen Schutz der Menschenwürde, reichen aber allein nicht aus. Immer wieder müssen, oft auf der Basis der juristischen Bestätigung von Verletzungserfahrungen, konkretisierende Normen für bestimmte Handlungsfelder erarbeitet werden.

Herabsetzung, Bloßstellung, sprachliche oder physische Übergriffe, oder auch dadurch, dass sie in einem herrschenden Ordnungssystem (Sprache, Recht, Moral) nicht sichtbar werden können. Verletzt wird die Menschenwürde typischerweise durch mehr oder weniger subtile – psychische, physische, sexuelle – Strategien der Gewalt bzw. der Machtausübung, die das Gegenüber seiner menschlichen Integrität und/oder seiner Selbstbestimmung berauben, seine Vulnerabilität gezielt ausnutzen.

Solche Gefährdungen müssen als solche erkannt werden, sie müssen situativ abgewehrt und durch strukturelle Maßnahmen gegen potentielle weitere Übergriffe gebannt werden. Das geschieht oft erst reaktiv zu realen, u. U. lang andauernden systematischen Verletzungserfahrungen. Die Einsicht in bzw. die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit dem gewaltvollen und Würde verletzenden Charakter bestimmter Praxen sowie deren Enttabuisierung und öffentliche Bearbeitung sind offensichtlich voraussetzungsreich. Wiederum liegt es nahe, beispielhaft auf die Erfahrungen mit sexuellem Missbrauch (in kirchlichen wie anderen gesellschaftlichen Kontexten) zu verweisen, oder auch auf das Thema Vergewaltigung in der Ehe, das in Deutschland erst seit 25 Jahren (1997) einen Straftatbestand darstellt.

Um die Menschenwürde konkret und wirksam schützen zu können bzw. um überhaupt erst eine diesem Ziel die-

nende Verständigung über die entsprechenden Notwendigkeiten möglich zu machen, muss präzise formuliert werden (können), worauf sich der Schutz richten muss, welche Güter auf dem Spiel stehen (z. B. körperliche und seelische Integrität; Selbstbestimmung). Im Kern geht es darum, Menschen davor zu bewahren, dass sie ihrer Subjektivität beraubt und auf ein Objekt fremder Interessen und/oder Machtüberlegenheit reduziert werden. Eine zentrale ethische Herausforderung liegt in der Spannung zwischen der Achtung personaler Selbstbestimmung und der Verantwortung von Schutzbedürfnissen angesichts bestimmter Verletzlichkeiten, zwischen der Gefahr paternalistischer Bevormundung/Entmündigung und dem Risiko der Schutzlosigkeit – beides kann zu einer Gefährdung des Personenwohls führen.

anerkennen / verkennen, negieren

Die Menschenwürde einer Person anerkennen bezeichnet eine Hinwendung zu dem*der Anderen, die diese Person ihrer eigenen Würde gewahr werden lässt bzw. in diesem Würde-Status existentiell bestärkt. Philosophische Theorien der Anerkennung unterscheiden sich allerdings erheblich in Verständnis und Auslegung dieser Praxisform. Die Verknüpfung von Anerkennung und Würde legt eine moralisch eindeutig positive Lesart von Anerkennung nahe. So konzipiert etwa Axel Honneth in seinem Werk *Kampf um Anerkennung* (1992) und in modifizierter Darstellung erneut in *Recht der Freiheit* (2011) soziale Sphären, in denen Anerkennung in Gestalt von Liebe (in den Primärbeziehungen), Achtung (in der Sphäre des Rechts) und Wertschätzung (im gesellschaftlichen Leistungsaustausch) vermittelt und dadurch die Fähigkeit zur Selbstbestimmung genährt wird.

Kritische Theorien der Anerkennung, wie sie unter anderen Judith Butler und Thomas Bedorf vertreten, verstehen diese hingegen elementarer als den unhintergebar prekären Grundakt der Subjektconstitution und verweisen auf die nicht zu eliminierende Ambivalenz von Praxen der Anerkennung: Selbst im günstigsten Fall, in dem die Anerkennung gebende Person ihr Gegenüber achtungsvoll, wert-

schätzend und hilfsbereit adressiert, wird diese Relation ein Moment der Festlegung, der Fremdbestimmung und damit der Verkennung des Gegenübers beinhalten. Dies mitzudenken, scheint als Impuls der Kritik überaus bedeutsam: (Macht-)Asymmetrien, die in sozialen Interaktionen wirken, sind aufzudecken und in ihrer Wirkung zu analysieren; Gefahren eines (keineswegs immer wohlmeinenden) Paternalismus, einer mehr oder weniger subtilen Instrumentalisierung des Gegenübers müssen ebenso zum Gegenstand der Kritik gemacht werden können wie die ausschließende Wirkung herrschender Ordnungsmuster.

Die grundlegende Prekarität von Anerkennung kommt etwa zum Ausdruck in der Erfahrung von Menschen, denen die herrschende Ordnung des Zusammenlebens keinerlei gesellschaftlichen Ort zubilligt und deren Ortlosigkeit unter bestimmten Bedingungen nicht einmal öffentlich besprechbar ist. So ist etwa die Wirkung einer binären Geschlechterordnung, die Menschen mit einer nicht-binären Geschlechtsidentität unsichtbar, rechtlich und sozial ortlos macht, ein markantes Beispiel dafür, wie voraussetzungsreich Anerkennung und wie wichtig die Kritik verkennender Strukturen im Denken und in gesellschaftlichen Ordnungen tatsächlich ist.

Damit kommen schließlich das Verkennen bzw. Negieren der Menschenwürde als radikale Infragestellung in den Blick, das die Würde eines menschlichen Gegenübers, sei es ein Individuum oder eine Gruppe von Menschen, die bestimmte Eigenschaften teilt, generell bestreitet. Dies trifft für rassis-

Besondere kritische Aufmerksamkeit muss den unerkannten, unsagbar bleibenden Quellen der Verletzung von Menschenwürde und personaler Integrität sowie den inneren und äußeren Blockaden gegenüber der Anerkennung der Würde eines Anderen entgegengebracht werden.

tische Ideologien zu, die Angehörigen bestimmter Menschengruppen generell die (gleiche) Würde absprechen und systematisch Würde verletzende Handlungsweisen rechtfertigen; oder für einen Nihilismus, der jeglichen kategorischen Achtungsanspruch gegenüber dem menschlichen Leben zurückweist und alles Handeln (verabsolutierten) partikularen Interessen unterordnet.

Theorien prekärer Anerkennung verweisen sehr fundamental auf die Verletzlichkeit des Subjekts. Nicht nur mit Bezug auf bestimmte Situationen akuter, ggf. übelwollender Gefährdung ist von Vulnerabilität zu sprechen. Es ist auch von einer konstitutiven Vulnerabilität auszugehen, die den Würdestatus der Person als solchen prekär erscheinen lässt. Eine solche Generalisierung wirkt ethisch jedoch nicht entlastend, wie es eine essentialistische Lesart nahelegen könnte (die *conditio humana* lässt eben keine vollständig integre Existenzweise zu), sondern fordert besondere kritische Aufmerksamkeit: für die unerkannten, unsagbar bleibenden Quellen der Verletzung von Menschenwürde und personaler Integrität sowie für die inneren (in tiefen Überzeugungen gründenden) und äußeren (gesellschaftlich, politisch, rechtlich wirksamen, ggf. institutionalisierten) Blockaden gegenüber der Anerkennung der Würde eines Anderen, die Judith Butler ganz elementar an dem Kriterium der Betrauerbarkeit festmacht: Wer in einer Gesellschaft nicht als betrauerbar gilt, ist schon vor dem physischen Tod sozial gestorben – aus der Gemeinschaft derer, die einander als Träger*innen der Menschenwürde anerkennen, ausgeschlossen.

Entscheidend ist die theologisch-soziale Reflexion zu Praxen der Menschenwürde, denn die von den Verben der Menschenwürde ausgehende Sondierung wirft eine Reihe untereinander zusammenhängender Fragen auf, denen sich ethische Reflexion stellen muss. Ich kann sie hier nur mit wenigen Strichen skizzieren.

Theologischer Horizont

Ein hermeneutisch-ethischer Zugang wird *erstens* den Deutungshorizont ausleuchten, in dem die Menschenwürde ethisch erschlossen wird: Auf einer Metaebene stellt sich zusätzlich

die Aufgabe, das Verhältnis von Deutungshorizonten und Interpretationen der Menschenwürde zu reflektieren; das ist z. B. für eine interreligiöse Verständigung sehr wichtig, aber auch für Diskurse, in denen religiös gehaltvolle Zugänge und säkular-humanistische Positionen aufeinandertreffen. Weltan-

theologische Deutungslinien aufzuruhen, die in einer biblisch informierten, christlichen Perspektive aufscheinen. Sie zeigen die Richtung an, in der die Frage nach einer genuin christlichen Deutung der Menschenwürde beantwortet werden kann. Biblisch-theologische Anthropologie bettet den

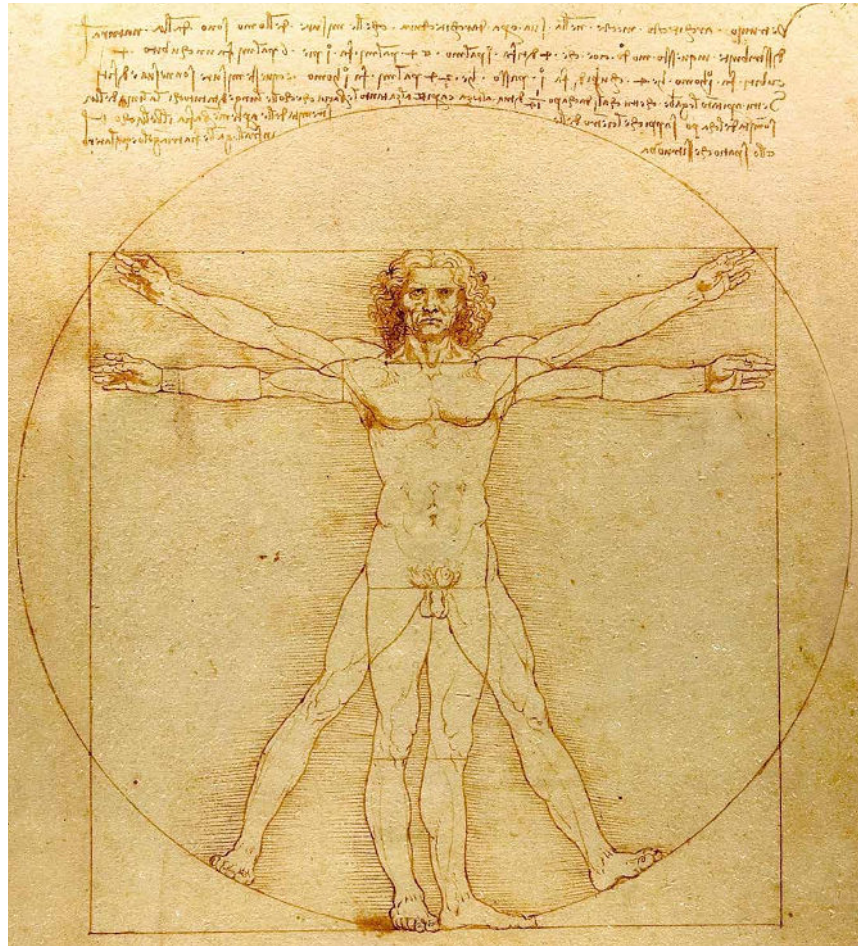


Foto: Luc Viaour / Wikimedia Commons

Als vitruvianischer Mensch wird diese Darstellung eines Mannes bezeichnet, die nach den vom antiken Architekten und Ingenieur Vitruv formulierten und idealisierten Proportionen gestaltet ist. Das berühmteste Beispiel ist diese Zeichnung von Leonardo da Vinci, die um 1490 entstand.

schauliche oder religiöse Vorannahmen sowie theoretische Vorentscheidungen, die eine Annäherung an das Theorem Menschenwürde anleiten, müssen ausdrücklich ausgewiesen werden: Denn zum einen ist es wichtig, sich der Perspektivität als solcher bewusst zu sein, die jede Diskursposition gleich welcher weltanschaulichen Provenienz prägt; zum anderen sind die inhaltlichen – vor allem anthropologischen – Annahmen offenzulegen, die der jeweils eingenommenen Perspektive inhärent sind.

Da in diesem Beitrag ausdrücklich nach einer christlichen Perspektivierung gefragt wird, sind hier – in äußerster Knappheit – grundlegende

Menschen als *gottesbildliches Geschöpf* in die durch den Schöpfer kunstvoll geordnete Schöpfung ein und macht ihm* ihr diese zugleich zur Aufgabe (Gen 1). Sie reflektiert die *Ambivalenz* von sittlichem Vermögen (Gen 3) und dramatischer Gefährdung menschlicher Freiheit (Gen 4ff.) und antwortet darauf mit dem Entgegen- bzw. Zuvorkommen Gottes, der sein Geschöpf nicht dem Verderben preisgibt, sondern rettend, befreiend und befähigend begleitet (Ex 3 und viele weitere Belege).

Die neutestamentliche Kernbotschaft von Inkarnation (Fleischwerdung) und Kenosis (Erniedrigung) Gottes in der Geburt, Passion, Tod

und Auferstehung Jesu Christi kann ethisch als radikale Aneignung der konstitutiven menschlichen Verletzlichkeit durch Gott und als ebenso radikale Würdigung des menschlichen Geschöpfes in seiner körperlich-seelisch-geistigen Konstitution gelesen werden. Wenn die Auferstehung Jesu die Verheißung an den Menschen beinhaltet, dass die menschliche Existenz in ihrer erfahrenen Ambivalenz und Fragmentarität, von Gott angenommen, ganz und heil werden kann, so geht sie doch gerade nicht mit einer Negation der Verletzlichkeit einher: Vielmehr wird sie gewürdigt, an dieser Verwandlung teilzuhaben – die Wundmale, die der Auferstandene dem zweifelnden Thomas zeigt und zur Berührung anbietet, sind dafür ein starker metaphorischer Ausdruck (siehe Joh 20).

Gerade darin eröffnet sich eine Perspektive der Rettung / Hoffnung gegen die Versuchung des Nihilismus oder Zynismus angesichts von Schwäche, Schuld und Leidverhaftung menschlicher Existenz. Die biblische Großerzählung von der Annahme des Imperfekten, der Heil(ig)ung der verletzlichen Existenz durch Gott und der (eschatologischen) Bedeutung, die der in diesem Verheißungshorizont dem Menschen möglichen Anerkennung des verletzlichen Anderen zukommt, wie sie unter anderem im Samaritergleichnis (Lk 10,25-37) und in der matthäischen Gerichtsrede (Mt 25) zum Ausdruck kommt, bilden den Deutungshorizont für ein christliches Verständnis der Menschenwürde.

Die biblische Großerzählung von der Annahme des Imperfekten und der Anerkennung des verletzlichen Anderen, wie sie im Samaritergleichnis (Lk 10,25–37) und in der matthäischen Gerichtsrede (Mt 25) zum Ausdruck kommt, bilden den Deutungshorizont für ein christliches Verständnis der Menschenwürde.



Rund 150 Teilnehmerinnen und Teilnehmer waren Anfang November 2022 in die Katholische Akademie in Bayern gekommen, um zu diskutieren, wie man unter den heutigen Herausforderungen das Thema *Mensch sein* und *Mensch werden* angehen kann.

In diesem Verstehensrahmen können gleiche Würde und unbedingte Anerkennung aller Menschen gedacht und verteidigt, die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens vertreten und das verletzte und beschädigte Leben als (von Gott) gewürdigt, schützenswert und würdevoll anerkannt werden. In diesem Horizont muss theologische Kritik christlicher Praxen der Menschenwürde formuliert werden. Das Aufgabenheft christlicher Sozialethik umfasst deshalb auch eine kritische Ekklesiologie, eine kirchenspezifische Institutionenkritik unter dem Fokus der Achtung, des Schutzes und der Anerkennung der Menschenwürde und der Menschenrechte.

Ethische Ansprüche – zu schützende Güter

Im Kern der ethischen Konflikte um die Menschenwürde steht die Frage, wer (im ethischen Sinne) Mensch und damit als Träger*in von Menschenwürde anerkannt ist. Infragestellungen, Verletzungen der Menschenwürde indizieren, dass eben nicht allen menschlichen Wesen das Menschsein im ethischen Sinn der Menschenwürde zuerkannt wird. Nicht nur explizit rassistische oder sexistische Bestreitungen, auch Kalküle mit gravierenden Einschränkungen von Lebensqualität und des tatsächlichen Vermögens zur Selbstbestimmung bei bestimmten (ggf. alters- oder krankheitsbedingten) Einschränkungen können in einer Bestreitungsdesethischen Status als Träger*in von

Menschenwürde resultieren (bestimmte philosophische Positionen unterscheiden dazu zwischen Mensch und Person, was eine christliche Anthropologie nicht vorsieht). Damit geht unmittelbar die Frage einher, wem die Definitionsmacht in dieser Frage zusteht bzw. wie diese begrenzt, kontrolliert und der Willkür von Interessenkalkülen entzogen werden kann.

Welche normativen Ansprüche – Rechte und Pflichten – aus der Achtung der Menschenwürde resultieren, ist Gegenstand intensiver und differenzierter wissenschaftlicher, rechtlicher und politischer Kontroversen im Umgang mit menschlichem Leben und Sterben, mit Zugehörigkeits- und Teilhabebedingungen einer Gesellschaft, mit Maßstäben und Standards von Lebensqualität und deren sozialpolitischer Absicherung usw. Solche Fragen sind nicht losgelöst von den Interpretationsvoraussetzungen, von weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen, von Präferenzen und Zielsetzungen der Individuen und gesellschaftlichen Gruppen zu bearbeiten; es ist deshalb notwendig und selbst ein Indiz der Wertschätzung von Menschenwürde, wenn diese Debatten öffentlich und nach demokratischen Regeln mit möglichst umfassenden Beteiligungsmöglichkeiten geführt werden können.

Öffentliche Räume zu schaffen und institutionell zu sichern, in denen um Achtung, Schutz und (reale) Anerkennung der Menschenwürde gerungen werden kann, ist unter den Bedingungen weltanschaulicher und religiö-

ser Diversität und Heterogenität eine hochrangige politische Aufgabe, um erreichte Standards nicht preiszugeben, sondern im Sinne des nie vollständig erreichten Ziels weiterzuentwickeln. Universalisierung ist und bleibt ein Anspruch, der der Menschenwürde inhärent ist und jeder Generation und Epoche aufgegeben bleibt.

Metaethische Fragen – Ethikverständnis

Ergänzend zu den hermeneutischen und den normativen Aspekten sind methodische und metaethische Aspekte des Themas in den Blick zu rücken; damit wird zugleich das jeweils beanspruchte Ethikverständnis beleuchtet:

Der Status der Menschenwürde als axiomatische Bezugsgröße, der in diesem Beitrag stark gemacht wurde, jedoch nicht als selbstverständlicher Konsens vorausgesetzt werden kann, ist keinem Komparativ zugänglich. Menschenwürde wird im Handeln anerkannt oder bestritten, aber nicht vermehrt oder verringert. Praxen können hingegen in unterschiedlicher Intensität auf Menschenwürde Bezug nehmen und sie besser oder schlechter schützen – und sind gerade unter dieser Rücksicht Gegenstand ethischer Analyse und Kritik.

Menschenwürde fungiert daher in der ethischen Kritik von Praxis vor allem als Problem-Indikator. Gefährdungen, Verletzungen oder Bestreitungen der Menschenwürde konkreter Individuen oder ganzer Personengruppen sowie Leerstellen des Sagbaren bilden Ausgangspunkte und Bezugsgrößen einer kritischen, leidsensiblen, induktiv arbeitenden Ethik.

Mit Achtung, Schutz und Anerkennung der Menschenwürde werden ethische Anforderungen an Praxis aufgerufen. Normative Ethik arbeitet die der Menschenwürde inhärenten Ansprüche aus. Sie entwirft Orientierungsangebote, wie mit der Spannung zwischen Autonomie (Selbstbestimmung) und Abhängigkeit (Schutzbedürfnis) umzugehen ist. Diese Spannung gibt der grundlegenden Verletzlichkeit des Subjekts Ausdruck und übersetzt gewissermaßen die Folgen der Verletzlichkeit auf die Ebene normativer Reflexion. Sie verweist

auf die Notwendigkeit, handlungsleitende Kriterien zu erarbeiten, nach denen diese Grundspannung zwar nicht aufgelöst, aber ethisch rechtfertigungsfähig austariert werden kann. Diese Aufgabe stellt sich für eine Vielzahl ethisch brisanter Themen – von Suizidassistenten über geschlechtliche Selbstbestimmung bis zur Frage von Zugehörigkeitsrechten für Migrant*innen, um nur einige herausfordernde Beispiele zu nennen.

Fazit

Wer von Praxis oder Praxen der Menschenwürde spricht, besteht darauf, dass es um mehr als deklamatorische Anerkennung geht. Die Formulierung signalisiert über eine Beschreibung beobachtbarer Praxen hinaus den Imperativ, soziales Handeln darauf auszurichten, den Würde-Status eines jeden Menschen durch Interaktionen und Institutionen tatsächlich zur Geltung zu bringen. Ein solcher Anspruch setzt den Glauben bzw. die Überzeugung voraus, dass jedem Menschen etwas unbedingt Achtens- und Schützenswertes eigen ist. Dieser Glaube braucht, bildlich gesprochen, einen Anker, der das Geglaupte in einem guten Grund festmacht. Akzeptanz für eine Praxis der Menschenwürde, die durch unbedingten und unteilbaren Respekt angesichts aller Diversität (nicht: deren ungeachtet!) bestimmt ist, muss im gesellschaftlichen Diskurs errungen werden.

Konkrete Implikationen der Menschenwürde und daraus resultierende ethische Ansprüche können – angesichts divergierender Interpretationshorizonte – nicht als selbstverständlich konsensuell vorausgesetzt werden. Der Streit in der wissenschaftlichen wie in der politischen Öffentlichkeit mit und um Argumente ist ein notwendiges Medium des Würdeschutzes, zugleich darf der grundlegende Achtungs-, Schutz- und Anerkennungsanspruch, der von der Menschenwürde ausgeht, nicht von einer Mehrheitsmeinung abhängig gemacht werden. Konsens muss unter den Bedingungen weltanschaulicher und religiöser Diversität über die Grenzen bestimmter Bekenntnisgemeinschaften hinweg gesucht werden. Darin liegt eine zentrale Herausforderung für den Zusammenhalt von Gesellschaften

und politischen Gemeinwesen – und ebenso eine Herausforderung für religiöse Bekenntnisgemeinschaften und die sie begleitende wissenschaftlich-ethische Reflexion.

Ethische Kritik, die Verletzungserfahrungen identifiziert und im Horizont der Menschenwürde deutet, fokussiert sowohl partikuläre konkrete Verletzungserfahrungen als auch die konstitutive menschliche Verletzlichkeit als Bezugspunkte der ethischen Kommunikation. Sie reflektiert Anforderungen und Gelingensbedingungen einer Praxis, die den Menschen als Subjekt der Menschenwürde ganzheitlich wahrnehmen muss: Wer behauptet, die Menschenwürde zu schützen, aber die Identität bestimmter Menschen zum Anlass nimmt, ihnen die Ansprüche abzusprechen, die aus dieser Würde erwachsen und sie schützen, verwickelt sich in einen performativen Selbstwiderspruch – und geht in die Falle einer bloß deklamatorischen Anerkennung.

Ethische reflektierte Praxis der Menschenwürde muss sich der Ambivalenz von Anerkennungsprozessen

Öffentliche Räume zu schaffen und institutionell zu sichern, in denen um Achtung, Schutz und Anerkennung der Menschenwürde gerungen werden kann, ist unter den Bedingungen weltanschaulicher und religiöser Diversität eine hochrangige politische Aufgabe.

stellen. Dass niemand die Grenzen der eigenen Subjektivität und ihrer Perspektivgebundenheit überwinden kann, bringt unausweichlich ein Moment der Verkennung in das Anerkennungshandeln. Diese Einsicht sensibilisiert für die Verletzbarkeit des*der Anderen. Praxis der Menschenwürde ist daher immer ein Umgehen mit eigener und fremder Verletzlichkeit. Die biblische Gottesbotschaft hat, das hoffe ich gezeigt zu haben, das Potential, gerade diese Einsicht zu erhellen und für eine Praxis der Menschenwürde in christlicher Perspektive kritisch und orientierend fruchtbar zu machen. ■

Theozentrischer Humanismus

Impulse von Jacques Maritain – noch heute relevant?

von Arnd Küppers

Ich könnte es für Sie und mich kurz und schmerzlos machen und die mir gestellte Frage: „Theozentrischer Humanismus. Impulse von Jacques Maritain – noch heute relevant?“ mit einem schlichten „Nein!“ beantworten. Da ich aber die Moderatorin dieses Panels nicht in Verlegenheit bringen möchte, will ich es nicht dabei belassen und versuchen, in der mir zur Verfügung stehenden halben Stunde eine etwas differenziertere Antwort zu entwickeln.

Wirkungsgeschichtliche Aspekte

Deswegen ist dieses „Nein“ auf die Frage: „Maritain – heute noch relevant?“ bitte auch so zu verstehen, dass wir ihn bzw. seine Texte heutzutage nicht einfach umstandslos 1:1 rezipieren können, sondern immer in dem Kontext seiner Biografie und seiner Zeit anschauen müssen. Das ist natürlich in gewisser Weise banal, das sollte man immer tun. Aber es gibt eben Autorinnen und Autoren, da ist die Einbeziehung des Kontextes ganz besonders wichtig, und dazu gehört für mich ohne Zweifel Maritain. Das ist auch deshalb so, weil Maritain nach meinem Dafürhalten weniger theoriegeschichtlich relevant und interessant ist als vielmehr wirkungsgeschichtlich. Was meine ich damit?

Den Grund für das Scheitern des Humanismus in totalitären Regimen sah Maritain in dem Versuch der Moderne, einen Humanismus ohne Gott zu entwickeln, einen Humanismus, in dem der Mensch sich selbst an die Stelle Gottes gesetzt hat.

Maritains Denken ist ganz in den Bahnen seiner Zeit verlaufen und dort auch weitestgehend verblieben; und das heißt in seinem Fall: in den Bahnen der Neuscholastik und des Neothomismus. Wobei Maritains Neothomismus klar unterschieden werden muss von anderen Spielarten, die dem Thomismus wirklich ein neues theoretisch-konzeptuelles Framing gegeben haben, wie vor allem der Transzendentalthomismus Joseph Maréchals. Maritain ist im Grunde im traditionellen Thomismus geblieben; Herbert Schmidinger hat ihn völlig zu Recht als einen „geradezu wütenden und fanatischen Thomisten“ bezeichnet.

Dieser Maritain begegnet nicht nur in seinen frühen Schriften, etwa in dem Buch *Antimoderne* von 1922, geschrieben zu einer Zeit, in der er noch der ultranationalistischen und monarchistischen *Action française* nahestand. Er begegnet auch in seinem Spätwerk *Le Paysan de la Garonne*, in dem 1966 der inzwischen 84-Jährige sich selbst in die Rolle des wütenden Bauern von der Garonne begab, und aus der Attitüde des schlichten, orthodoxen Glaubens

heraus gegen den „Teilhardismus“ wettete, also gegen das seiner Meinung nach von Teilhard de Chardin in die Welt gesetzte „böse Fieber der Weltverehrung“, das er bei den „neuen Modernisten“ in der Theologie diagnostizierte. „Sie hören kaum das Wort ‚Welt‘ und schon leuchten ihre Augen in ekstatischem Feuer“, schreibt Maritain dort. Und zugleich, so sein Vorwurf, würden sie zentrale Glaubenswahrheiten wie die Auferstehung oder die Erbsünde zu historischen Mythen und damit zu „ätherischen Resten einer babylonischen Bilderwelt“ umdeuten.

Angeblich, so schrieb es der *SPIEGEL* 1969 unter Berufung auf namentlich nicht genannte Kurienprälaten, habe Papst Paul VI. seinen Eifer für die Reform der Kirche nach der Lektüre von *Le Paysan de la Garonne* endgültig aufgegeben.

Die Dialektik des anthropozentrischen Humanismus

Trotzdem haben mich die Veranstalter*innen eingeladen, über Maritain zu sprechen. Das hat einen guten Grund. Denn das Thema dieses Symposiums sind der Humanismus und seine Anfechtungen im Post- und Transhumanismus. Und in der Tat hat Jacques Maritain in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts ein bedeutsames Konzept eines „christlichen Humanismus“, oder wie er es vorzugsweise genannt hat: eines integralen Humanismus (*humanisme intégral*) vorgelegt. Anlass war auch für ihn die Infragestellung und zwar die ganz konkrete Infragestellung des Humanismus in den Ideologien und in den Regimen des Faschismus, des Nationalsozialismus und des Sowjetkommunismus. Den Grund für das Scheitern des Humanismus in diesen totalitären Regimen sah Maritain in dem Versuch der Moderne, einen Humanismus ohne Gott zu entwickeln, einen Humanismus, in dem der Mensch sich selbst an die Stelle Gottes gesetzt hat. Er sprach in diesem Zusammenhang auch von der „Dialektik des anthropozentrischen Humanismus“.



Dr. Arnd Küppers, Wissenschaftlicher Referent und Stellvertretender Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach

Was er damit meint, möchte ich Maritain in seinen eigenen Worten sagen lassen: „Der Mensch vergaß, dass Gott es ist, der in der Ordnung des Seins und des Guten die erste Initiative hat und unsere Freiheit belebt [...]. Seine Aufwärtsbewegung musste also seitdem getrennt werden von dem Herabkommen der Gnade, weshalb das in Frage stehende Zeitalter ein Zeitalter des Dualismus, der Auflösung, der Entzweiung war, ein humanistisches, von der Menschwerdung getrenntes Zeitalter, in dem der Fortschritt als Kraft einen schicksalhaften Charakter annehmen und selbst zur Zerstörung des Menschlichen beitragen sollte. Kurz gesagt, bestand das Grundübel des anthropozentrischen Humanismus darin, dass er anthropozentrisch war und nicht Humanismus.“

Nun hatte ich ja schon gesagt, dass Maritain ganz dem neuscholastischen Denken verhaftet war. So verwundert es nicht, dass er für den anthropozentrischen Humanismus auch die – aus Sicht der Neuscholastik – üblichen Verdächtigen verantwortlich macht: „den Geist der Renaissance und den Geist der Reformation in erster Linie“. Und dann natürlich die neuzeitliche Philosophie des Rationalismus und Idealismus. Auch dazu ein O-Ton Maritains: Unter der Überschrift „die Tragödie des Menschen“ schreibt er: „Von Seiten des Menschen kann man feststellen, dass der Rationalismus gleich zu Beginn der Neuzeit zuerst mit Descartes, dann mit Rousseau und Kant, ein erhabenes und glänzendes, unzerbrechliches Bild der menschlichen Persönlichkeit entworfen hatte, das eifersüchtig auf seine Immanenz und seine Autonomie bedacht war und letzten Endes seinem Wesen nach auch gut. Gerade im Namen der Rechte und der Autonomie dieser Persönlichkeit hatte die rationalistische Polemik jede von außen kommende Einmischung in dieses vollkommene und geheiligte Universum verdammt [...]. In wenig mehr als einem Jahrhundert aber ist diese stolze anthropozentrische Persönlichkeit in Gefahr gekommen und rasch dadurch erschöpft worden, dass sie in die Auflösung ihrer materiellen Elemente mit hineingezogen wurde.“

Diese Auflösung der materiellen Elemente hat sich für Maritain mit zwei entscheidenden Stößen vollzogen. Der erste Stoß – das dürfte jetzt nicht mehr allzu überraschend sein – war seiner Ansicht nach die Darwin'sche Evolutionstheorie, der zweite Stoß die Freud'sche Psychoanalyse.



Jacques Maritain, französischer Philosoph und maßgeblicher Vertreter der katholischen Philosophie im 20. Jahrhundert. Ihm wird ein maßgeblicher Einfluss auf die Pastoralkonstitution (*Gaudium et spes*) und die Erklärung zur Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) des Zweiten Vatikanischen Konzils zugeschrieben.

das natürlich anders zu bewerten. Dieser kulturpessimistische Blick auf das neuzeitliche Denken, der findet sich in dieser Zeit ja auch bei anderen Autor*innen aus ganz anderen Richtungen. Die „Dialektik des Humanismus“ bei Maritain hat nicht nur von der Begrifflichkeit her Ähnlichkeit mit der „Dialektik der Aufklärung“. Wenn es bei Adorno und Horkheimer heißt: „Seit je hat Aufklärung [...] das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“ – dann ist das in wesentlichen Aspekten nicht so weit entfernt von der Zeitdiagnose Maritains.

Aber auch wenn die Diagnose ähnlich sein mag, ist die Therapie bei Maritain freilich eine gänzlich andere. Und zwar stellt er dem zuvor dekonstruierten „anthropozentrischen Humanismus“ sein eigenes Konzept entgegen: „Humanismus, aber theozentrischer Humanismus, der dort verwurzelt ist, wo der Mensch seine Wurzeln hat, integraler Humanismus, Humanismus der Menschwerdung“.

In diesem Zusammenhang noch ein letztes Zitat: „Nach allen Auflösungen und Dualismen des Zeitalters eines anthropozentrischen Humanismus, das gekennzeichnet ist durch die Trennung und den Gegensatz von Natur und Gnade, von Glauben und Vernunft, von Liebe und Erkenntnis und – im Bereiche des Gemütslebens – von Liebe und Sinnlichkeit, wohnen wir hier einer Zerstreuung, einer endgültigen Zersetzung bei. Dies hindert aber das menschliche Wesen keineswegs, mehr als je zuvor die unumschränkte Herrschaft zu beanspruchen.“ Und genau hierin liegt für Maritain dann natürlich auch die Saat des Totalitarismus.

Diese wenigen Zitate sollten auch hinreichend genug illustrieren, was aus heutiger Sicht problematisch an Maritain ist. Wobei – noch einmal: im Kontext seiner Zeit betrachtet, ist

Maritains theozentrischer Humanismus ist dort verwurzelt, wo der Mensch seine Wurzeln hat, ein integraler Humanismus, ein Humanismus der Menschwerdung, ein Humanismus, der anerkennt, „dass Gott der Mittelpunkt des Menschen ist“.

Er spricht auch von einem „wahrhaft christlichen Humanismus“, der anerkennt, „dass Gott der Mittelpunkt des Menschen ist. Er schließt die christliche Auffassung vom sündigen und erlösten Menschen ebenso ein wie die christliche Auffassung von Gnade und Freiheit.“ Es wird also sozusagen alles wieder reintegriert in den Humanismus, was von der neuzeitlichen Philosophie ausgeschlossen worden ist, insbesondere eben die nach Maritains Überzeugung impliziten christlichen und theologischen Voraussetzungen.

Wohl aber – und das ist nun ganz zentral für die Würdigung seines Werks – überschreitet Maritain die Grenzen der engen und bisweilen engstirnigen Neuscholastik, indem er versucht sein Konzept Pluralismus-konform auszugestalten. Auch das ist eine Reaktion auf die Erfahrung der totalitären Ideologien. Naturrechtliche Sozialphilosophien haben zwei zentrale Voraussetzungen, ohne die sie gar nicht funktionieren: Sie gehen von einer Einheit des Gemeinwesens und von einer stabilen sozialen Ordnung aus. Beides löst sich in den totalitären Regimen auf. Die gesellschaftliche Einheit wird im Totalitarismus entstellt zu einer unmenschlichen Uniformität, die alle Vielfalt erstickt. Die soziale Ordnung wird aufgelöst zugunsten der Idee einer permanenten Revolution. Diese

schockierende Erfahrung bewegt Maritain nun dazu, nicht mehr, wie die traditionelle thomistische Neuscholastik, das Gemeinwohl zum zentralen Prinzip seiner Sozialphilosophie zu machen, sondern die Personalität des Menschen als Kernstück des integralen Humanismus.

Er spricht in diesem Zusammenhang auch von dem Ideal eines „neuen Christentums“: „Wir sind der Meinung, dass das historische Ideal eines neuen Christentums, einer neuen zeitlichen Lebensordnung christlicher Art, gerade durch ihre Gründung auf die gleichen Grundsätze (jedoch in analoger Anwendung) wie die des mittelalterlichen Christentums eine profane christliche und nicht sakrale christliche Auffassung vom Zeitlichen bedeuten würde. [...] Es würde dies nicht mehr die Idee des Heiligen Römischen Reiches sein, die Gott über alle Dinge herrschen lässt, – es wäre vielmehr die Idee der heiligen Freiheit der Kreatur, nach der die Gnade mit Gott eint.“

Damit nimmt Maritain zwei wesentliche Modifikationen an der überkommenen neuscholastischen Sozialphilosophie vor: Erstens vollzieht er einen Shift vom Gemeinwohl- zum Personalprinzip. Zweitens trennt er klar zwischen überzeit-

licher und zeitlicher Ordnung, was auch die Anerkennung einer Autonomie des Zeitlichen impliziert. Beides hat weitreichende Konsequenzen, sowohl ekklesiologisch als auch politisch. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Die Brücke in die freiheitliche Moderne

Trotzdem bleibe ich bei meiner Ausgangsthese: Theoretisch ist dieses Humanismus-Konzept letztlich unbefriedigend, weil eine wirkliche und differenzierte Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Freiheits- und Autonomiedenken gar nicht stattfindet. Diese Auseinandersetzung wollte Maritain aber auch gar nicht, sondern er hat seinen Humanismus ausdrücklich von dem behaupteten Gegensatz zwischen

Theozentrik und Anthropozentrik her entworfen. Und das ist eine Position, die damals schon orthodox war, die heutzutage aber für die theologische Ethik schlicht obsolet ist.

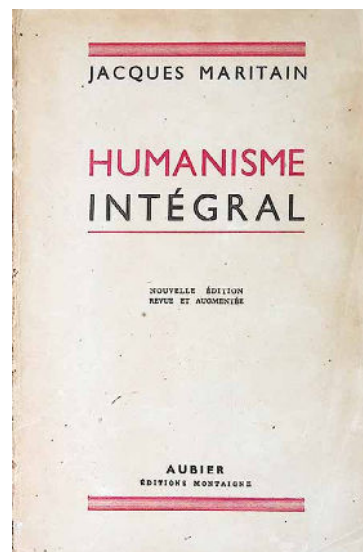
Aber gerade dieser Malus in der Theoriesgeschichte, dass Maritain eben ein Gralshüter der Orthodoxie war, das war die entscheidende Voraussetzung dafür, dass er in der Wirkungsgeschichte so eminent bedeutsam werden konnte. Denn was in theoretischer Perspektive eine Inkonsistenz war, zeitigte in praktischer

Hinsicht einen geradezu fulminanten Erfolg, weil Maritain mit seinem Werk für den im Antimodernismus und Antiliberalismus feststeckenden Katholizismus eine gangbare Brücke in die freiheitliche Moderne baute – und zwar gangbar nicht nur für linke, für liberale Katholik*innen – die hatten mit der Moderne ohnehin nicht das Problem – sondern auch für konservative, für Kulturkampf-Katholiken.

Das müssen wir uns ja in Erinnerung rufen: Die katholische Kirche war im 19. Jahrhundert gegen den Liberalismus, gegen die Demokratie und gegen die Idee der Menschenrechte. Das hatte mit der Französischen Revolution zu tun und damit, dass die Deklaration der Menschenrechte in Europa in diesem Kontext erfolgte. Das hatte auch damit zu tun, dass die Liberalen und die Demokraten im 19. Jahrhundert meistens antiklerikal waren. Aber diese Konflikte waren in erster Linie machtpolitische und nicht etwa kultureller Natur. Und genau das hat Maritain auf auch für konservative Katholik*innen sehr verträgliche Weise verdeutlicht, weil er eben Freiheitsordnung, Demokratie und Menschenrechte aus dem Horizont des Christentums heraus rekonstruiert und begründet hat. Theoretisch ist das ziemlich verquer, wenn er



Links: Prof. Dr. Michelle Becka, Professorin für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen-Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, moderierte die Diskussion nach den Vorträgen von Arnd Küppers und Maximilian Forscher. Rechts: Maritains Werk *Integraler Humanismus* – es kam im Jahr 1936 in Paris heraus – präsentiert eine Gesellschaftsordnung, deren humanistische Grundwerte dem Geist des Evangeliums entsprechen.



sagt: Freiheit ja, aber ich vertrete kein „liberales Freiheitskonzept“, sondern ein „christliches, gemeinwohlorientiertes Freiheitsverständnis“. Ich bin für die Demokratie, aber nicht für die „relativistische Demokratie“, sondern für eine „christliche Demokratie“. Ich bin für die Menschenrechte, lehne aber den „menschenrechtlichen Rechtspositivismus“ ab und vertrete „naturrechtlich begründete“ Menschenrechte.

Dieses ganze Konzept von Maritain läuft in dem Gedanken zusammen, dass der integrale Humanismus eben nicht in einem „liberalen Individualismus“, sondern in einem „christlichen Personalismus“ gründet. Das sind aber letztlich alles so auf die Spitze getriebene Gegensätze, wo der vermeintliche Gegner zu einem karikaturesk überzeichneten Popanz aufgebaut wird, um dann mit einem dialektischen Taschenspielertrick zu dem gewünschten Ergebnis zu kommen: zum integralen Humanismus, zum Personalismus – aus dem dann, wie aus einem Taufbecken, die ganzen für den seinerzeitigen Katholizismus so unverträglichen modernistischen Werte wie Freiheit und Menschenrechte, Individualismus und Pluralismus von ihrer Ursünde gereinigt wieder aufsteigen.

Je länger man darüber nachdenkt, desto mehr schwirrt einem der Kopf von diesen Hakenschlägen. Aber geschenkt: Der wirkungsgeschichtliche Impact von diesem Konzept Maritains war fulminant. Große Teile der katholischen Eliten in Kirche und Gesellschaft sind in der Nachkriegszeit durch seine Texte und Gedanken beeinflusst worden. Das hatte auch damit zu tun, dass er nicht nur ein Intellektueller war, sondern an entscheidenden Stellen auch mittelbar eine politische Rolle spielte.

Kirchlich ist hier seine besondere Verbindung zu Giovanni Montini, Papst Paul VI., zu nennen. Die beiden kannten sich seit Mitte der Zwanziger Jahre. Montini hatte die italienische Übersetzung von Maritains Buche *Trois Réformateurs* angefertigt und ein Vorwort zu *Humanisme intégral* geschrieben. Von 1945 bis 1948 war Maritain französischer Botschafter

am Heiligen Stuhl und traf sich fast jede Woche mit Montini zum philosophischen Tête-à-Tête. Über diese Verbindung wird Maritains Denken ein maßgeblicher Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil zugeschrieben, namentlich auf die Pastoralkonstitution und die Erklärung zur Religionsfreiheit.

Maritains politischer Einfluss

Politisch bedeutsam ist, dass Maritain die Leitung

der französischen Delegation bei einem UNESCO-Projekt innehatte, das die Vorbereitungen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte begleitete. Wobei mir bei meinen Recherchen nicht klar geworden ist, wie groß sein Einfluss auf die letztlich beschlossene Menschenrechtserklärung war. Ich

habe insbesondere nichts gefunden über die Verbindung und einen Austausch von Maritain und René Cassin, der als französischer UN-Botschafter ganz maßgeblich den Text der Menschenrechtserklärung verfasst hatte. Es ist aber natürlich sehr wahrscheinlich, dass die beiden sich als Kollegen im diplomatischen Dienst gekannt und in irgendeiner Weise ausgetauscht haben über dieses große Vorhaben, an dem sie beide an verschiedenen Stellen beteiligt waren.

Der größtemittelbare politische Einfluss, den Maritain

ausgeübt hat, ist aber wohl, dass der christliche Personalismus, dessen wichtigster Vertreter er seinerzeit gewesen ist, der ideengeschichtliche Taufpate für die Christdemokratie gewesen ist, nicht nur in Europa, sondern auch in Lateinamerika. Es hatte zuvor von Prälaten geführte katholische Parteien gegeben, die im Zweifel immer als eine Interessenpartei der Kirche agiert haben. In Deutschland denken wir in diesem Zusammenhang natürlich an das Reichskonkordat und die Zustimmung der Zentrumspartei zum Ermächtigungsgesetz 1933.

Einen solchen politischen Opportunismus hat Maritain scharf abgelehnt. Für ihn war klar: Mit einem menschenverachtenden Regime darf man keine faulen Kompromisse eingehen, nur um den Hals der Kirche zu retten. Das ist eine Haltung, die bei ihm sehr klar nachvollzogen werden kann mit Blick auf den spanischen Bürgerkrieg. Der wurde in Frankreich mit großem Interesse und großer Anteilnahme verfolgt – auch weil die politische Spaltung zwischen einer starken antiklerikalen Linken und einer nationalistischen Rechten in Frankreich ähnlich war und manche die Befürchtung hatten, auch Frankreich könne in einen solchen blutigen Bürgerkrieg abgleiten.

Und die konservativen französischen Katholik*innen standen selbstverständlich auf der Seite der Putschisten um General Franco. Man hatte mit Entsetzen von den Folterungen und Morden an Priestern und von Vergewaltigungen von Nonnen durch die Anarchisten in Barcelona gehört. Auch republikanische Milizen brandschatzten und mordeten immer wieder in Klöstern und Kirchen. Die spanischen Bischöfe nannten Francos Putsch gegen die Volksfront-Regierung deshalb einen Kreuzzug. Das war auch die Position vieler französischer Katholiken, anfänglich auch die von Maritain. Aber das hat er sehr schnell korrigiert, als er gesehen hat, welche Verbrechen auch die Nationalisten begangen; bereits im Sommer 1936 das Massaker franquistischer Truppen in Badajoz oder die Bombardierung von Wohngebieten in Madrid im November 1936. Dagegen protestierte Maritain gemeinsam mit anderen Intellektuellen öffentlich. Genauso wie gegen die Zerstörung der baskischen Stadt Guernica durch die deutsche Luftwaffe am 26. April 1937.

Der größte mittelbare politische Einfluss, den Maritain ausgeübt hat, ist der, dass der christliche Personalismus, dessen wichtigster Vertreter er seinerzeit gewesen ist, der ideengeschichtliche Taufpate für die Christdemokratie gewesen ist, nicht nur in Europa, sondern auch in Lateinamerika.

Maritain baute für den im Antimodernismus und Antiliberalismus feststehenden Katholizismus seiner Zeit eine gangbare Brücke in die freiheitliche Moderne – nicht nur für linke, für liberale, sondern auch für konservative, für Kulturkampf-Katholik*innen.



Foto: Bundesarchiv, Bild 183-H25224, Unkowny / Wikimedia Commons

Die zerstörte baskische Stadt Guernica nach dem Angriff durch die deutsche Luftwaffeinheit Legion Condor am 26. April 1937. Dieser Angriff und weitere Kriegsverbrechen prägten den Standpunkt und die geradlinige Haltung Maritains.

Diese öffentlichen Stellungnahmen waren Gegenstand erheblicher Auseinandersetzungen unter französischen Katholik*innen, von denen viele eben der Überzeugung waren, dass, wenn die Republikaner den Bürgerkrieg gewinnen würden, dies das Ende der Kirche in Spanien bedeuten würde. Das war keine unrealistische Perspektive. Aber trotzdem haben Maritain und seine Freunde dieser Position entschieden widersprochen und gesagt: Wenn es um das Leben unschuldiger Zivilist*innen geht, dann dürfen wir als Christ*innen nicht aus Opportunismus die Augen vor dem Bösen verschließen. So wie Henry Kissinger angeblich mal über einen südamerikanischen Diktator gesagt haben soll: „Der Mann ist ein Schwein. Aber er ist unser Schwein.“ Das war nicht Maritains Haltung, und das ist die Geradlinigkeit seines Humanismus, für die er meine bewundernde Anerkennung hat.

Damit möchte ich zum Abschluss noch einmal zu der mir gestellten Ausgangsfrage zurückkommen: Gibt es Impulse, die wir heute noch von Maritains Entwurf eines christlichen, integralen Humanismus aufnehmen können. Dazu vielleicht zwei Punkte. Das eine ist, dass Maritain in seinen Schriften versucht, die Dialektik des Humanismus und dessen implizite christliche Voraussetzungen offenzulegen. Bloß weil wir die Art und Weise, in der er das tut, aus heutiger Sicht für etwas unterkomplex halten, ist die Frage damit ja nicht obsolet. Ich erinnere nur an die Friedenspreisrede von Jürgen Habermas, in der er vor nunmehr 20 Jahren auf die

„unabgeschlossene Dialektik des [...] abendländischen Säkularisierungsprozesses“ hingewiesen hat.

Nach meinem Dafürhalten hat sich Hans Joas in seinem Buch *Die Sakralität der Person* dieser Herausforderung auf sehr überzeugende Weise angenähert, indem er versucht in seiner affirmativen Genealogie – also in einer methodischen Verschränkung von Erzählung und Begründung – auch die komplexe Beziehung von christlicher Theologie und Menschenrechtsidee nachzuzeichnen.

Der Humanismus, besonders der Personalismus Maritains, kann als eine Spielart des Liberalismus, eines konservativen Liberalismus oder auch eines christlichen Liberalismus, gesehen werden.

Das ist meines Erachtens eine lohnenswerte Spur, um Maritains konzeptuelles Anliegen heute noch einmal aufzugreifen.

Der zweite Impuls, den man von Maritain aufnehmen kann, liegt meines Erachtens in seinem Bemühen, das Christentum und insbesondere den Katholizismus mit der Moderne, mit Demokratie, Menschenrechten, Pluralismus und ich würde auch sagen: dem Liberalismus zu versöhnen. Für mich ist auch der Humanismus, der Personalismus Maritains, eine Spielart des Liberalismus, meinethalben eines konservativen Liberalismus oder auch eines christlichen Liberalismus. Nicht alle Liberalen waren oder sind Anarcho-Liberale.

Diese Herausforderung, der sich Maritain gestellt hat und die er für seine Zeit so grandios gemeistert hat, die stellt sich für uns ja durchaus heute wieder. Auch heute haben wir wieder starke Tendenzen, Christentum und Katholizismus mit illiberalen politischen Positionen zu verbinden bzw. als Gegengewicht zum Liberalismus zu inszenieren. Das haben wir hier in Europa, am augenfälligsten in Ungarn und in Polen. Das haben wir auch in den USA. Von Russland und dem Teufelspakt zwischen Präsident Putin und Patriarch Kyrill ganz zu schweigen.

Nehmen wir als Beispiel Viktor Orbán. Der hat nach seiner Wiederwahl zum Ministerpräsidenten im Mai 2018 vor dem ungarischen Parlament erklärt, er wolle „die schiffbrüchige alte liberale Demokratie durch eine christliche Demokratie des 21. Jahrhunderts“ ersetzen. Das war nicht einfach so dahingesagt, sondern das war eine programmatische Aussage, auf die er seitdem immer wieder zurückkommt. Und das fällt unter manchen nach rechts kippenden Katholik*innen und Christ*innen durchaus auf fruchtbaren Boden, die Orbán spätestens seit dem Flüchtlingszu-

zug 2015 zum Retter des Abendlandes stilisieren. Diese Sicht mag in Deutschland vielleicht nur als abseitige Meinung in den Schmutzdeckeln des Internets zirkulieren. In anderen Ländern aber bekennen sich selbst katholische Intellektuelle zu solchen Positionen. Ich nenne nur als prominentes Beispiel den zum Katholizismus konvertierten Verfassungsrechtler und Harvard-Professor Adrian Vermeule als einen Exponenten der „postliberal right“ in den USA.

Angesichts solcher rückwärtsgewandten Tendenzen wäre es in der Tat wohl gut, sich wieder öfters an Maritain zu erinnern und an seine Mahnung, dass das sozialetische Herzstück des Christentums nicht irgendeine verquaste Idee eines christlichen Staates ist, sondern der Humanismus, das heißt: der Mensch mit seiner unveräußerlichen personalen Würde, die es stets zuallererst zu verteidigen gilt. ■

Es täte wohl gut, sich wieder öfters an Maritain zu erinnern und an seine Mahnung, dass das sozialetische Herzstück des Christentums nicht irgendeine verquaste Idee eines christlichen Staates ist, sondern der Humanismus, das heißt: der Mensch mit seiner unveräußerlichen personalen Würde, die es stets zuallererst zu verteidigen gilt.

Das Konzept des christlichen Humanismus

Betrachtung der verschiedenen Schwerpunkte in der Sozialverkündigung der Kirche von Ursula Nothelle-Wildfeuer

Die folgenden Überlegungen gehen von einem konstitutiven Zusammenhang zwischen dem Konzept des christlichen Humanismus und der Sozialverkündigung der Kirche aus. Dabei macht beides eine Entwicklung durch.

Für die frühe Sozialverkündigung in der neuscholastischen Phase erwiesen sich die frühen Schriften von Karl Marx als bedeutsam. Er kritisierte das bürgerliche Humanismuskonzept und legte die Grundlagen für den im 20. Jahrhundert politisch wirksam werdenden sozialistischen Humanismus (https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Humanismus#II._Humanismus_in_Neuzeit.2C_Moderne_und_Gegenwart). Damit ist ein kämpferisch-atheistisches Programm mit normativem Begründungsanspruch formuliert. Vor diesem Hintergrund kann es nicht verwundern, dass weder in *Rerum novarum* noch in *Quadragesimo anno* der Begriff des Humanismus zu finden ist. Vielmehr suchte man sich von einem solchen atheistischen Programm und von den Marxschen Ansätzen zur Lösung der sozialen Frage klar abzusetzen.

Die „Geburt eines neuen Humanismus“ im Kontext des Konzils

Erstmalig findet sich in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (1965) die äquivoke Erwähnung des Begriffs Humanismus.

Offenheit für Transzendenz. In *Gaudium et spes* heißt es: „(B)reite Volksmassen (haben) das religiöse Leben praktisch auf(gegeben)“; die oftmals im Hintergrund stehende „Leugnung Gottes oder der Religion oder die völlige Gleichgültigkeit“ sei kein singuläres Phänomen mehr, sondern eins, das „als Forderung des wissenschaftlichen Fortschritts und eines sogenann-



Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer, Professorin für Christliche Gesellschaftslehre an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

ten neuen Humanismus ausgegeben“ (GS 7) werde. Der Begriff des Humanismus ist hier noch negativ konnotiert – als Weltanschauung, von der man sich als Kirche hinsichtlich der atheistischen Orientierung klar absetzen zu müssen meint. Damit klingt ex negativo bereits die Offenheit für Transzendenz, spezifischer: für den christlichen Glauben an, die zur Bestimmung des Menschen konstitutiv hinzugehört und im Laufe der weiteren Entwicklung zur zentralen Dimension des christlichen Humanismus wird.

Verantwortung und Autonomie. Später im Text findet sich ein facettenreicherer Gebrauch des Begriffs: So ist zum einen von der „Geburt eines neuen Humanismus“ die Rede, „in dem der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht“ (GS 55). Damit kommt die ethische Ebene ins Spiel: Das Humane impliziert die „integrale Berufung des Menschen“ (GS 11), durch die der Geist auf „wirklich humane Lösungen“

ausgerichtet ist. Dabei ist das wahrhaft Menschliche auch immer verbunden mit der Ausrichtung auf die Weisheit, auf die Suche nach dem Wahren und Guten (vgl. GS 15). Die Orientierung auf diese zentralen Werte ist eine zweite entscheidende Dimension des christlichen Humanismus.

In *Gaudium et spes* findet sich ferner der Bezug auf die Autonomie als notwendige Dimension des christlichen Humanismus. Die Notwendigkeit der Abgrenzung von einem Autonomieverständnis, das „zu einem rein innerweltlichen, ja religionsfeindlichen Humanismus kommt“ (GS 56), wird aufgezeigt, aber letztlich entwickelt das Konzil eine so eindeutig positive Bedeutung des Autonomiebegriffs, wie sie in keinem weiteren Dokument mehr gegeben ist. Die späteren moraltheologischen Debatten um die *Autonome Moral* belegen die Schwierigkeiten vieler mit dem Ansatz bei der Selbstbestimmung des Menschen. Sie wirken bis heute etwa in den Diskursen des Synodalen Weges zu Fragen der Beziehungsethik nach.

Gerechtigkeit und Gemeinwohl.

Christlicher Humanismus zielt auf die sozialetisch zentralen Fragen nach Gerechtigkeit, Solidarität und einer entsprechenden Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, national und global, ab. In den (nach)konziliaren Texten stehen diese Ausführungen immer im untrennbaren Zusammenhang mit dem Prinzip des Gemeinwohls, das weitgehend formal definiert wird und damit zumindest implizit den Wert der individuellen Freiheit hervorhebt: „Das Gemeinwohl der Gesellschaft besteht in der Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen“ (GS 26). Die Konzils-erklärung über die Religionsfreiheit

Dignitatis humanae ergänzt noch präzisierend den Verweis auf die „Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person.“ (DH 6)

Integraler Humanismus und dynamische Entwicklung. Das zentrale Dokument für die Ausdifferenzierung des Begriffs eines christlichen Humanismus, die Entwicklungszyklika *Populorum progressio* von Papst Paul VI. (1967), definiert den Humanismus ausschließlich positiv: So ist die Rede von der „Eingliederung (des Menschen. Anm. UNW) in den lebendigmachenden Christus“, durch die er „zu einem Humanismus jenseitiger, ganz anderer Art (gelangt), der ihm die höchste Lebensfülle schenkt: das ist das letzte Ziel und der letzte Sinn menschlicher Entfaltung.“ (PP 16) Eine berühmte Passage spricht von einem neuen Humanismus: „Die Entwicklungshilfe braucht immer mehr Techniker. Noch nötiger freilich hat sie weise Menschen mit tiefen Gedanken, die nach einem neuen Humanismus Ausschau halten, der den Menschen von heute sich selbst finden lässt, im Ja zu den hohen Werten der Liebe, der Freundschaft, des Ge-

im Vollsinn des Wortes meint demnach so viel wie „eine umfassende Entwicklung des ganzen Menschen und der ganzen Menschheit“ (PP 42). Christlicher Humanismus bezieht sich damit nicht nur auf das Individuum, sondern auch auf die solidarische Entwicklung aller Menschen. Dieser Humanismus wird wiederum kontrastiert mit einem „verkürzte(n) Humanismus“, der den Bezug zu den Werten des Geistes und zu Gott nicht herstellt und bei dem der Mensch sich in sich abkapselt. (vgl. PP 42)

Der Umgang mit Globalisierung. Die Rede vom christlichen Humanismus taucht systematisch erst wieder auf bei Benedikt XVI. in seiner Sozialzyklika *Caritas in veritate* von 2009. Die in *Populorum progressio* bereits angeklungene Entwicklung der gesamten Menschheit wird vor dem Hintergrund der kritischen Frage nach dem Umgang mit der Globalisierung erneut thematisiert: Schwierigkeiten und Gefahren, die zum Globalisierungsprozess gehören, könnten nur dann überwunden werden, „wenn man sich der anthropologischen und ethischen Seele bewusst wird, die aus der Tiefe die Globalisierung selbst in Richtung einer solidarischen Humanisierung führt.“ (CiV 42) Globalisierung der Menschheit sei zu leben „im Sinne von Beziehung, Gemeinschaft und Teilhabe“.

Diese Dimensionen lassen sich lesen als Erläuterungen der globalen sozialen Dimension des christlichen Humanismus. Sie verweisen auf die immer deutlicher werdende Not-

wendigkeit des Bezugs zum Lokalen gerade im Kontext der Globalisierung. Speziell mit dem Verweis auf die Teilhabe geht es wesentlich um Armutsbekämpfung, um die Einbeziehung der Schwellen- und Entwicklungsländer selbst in diesen Prozess und um deren Partizipation am wachsenden Wohl-

stand. (Eine Nebenbemerkung: Von einer wohlstandskritischen Perspektive kann hier noch keine Rede sein.)

Humanökologie. Die Rede von Humanismus und Humanisierung bei Benedikt XVI. führt notwendig auch zu dem schwierigen Begriff der Humanökologie, der bereits bei Johannes Paul II. auftauchte, bei Benedikt aber eine weitere Interpretation erfahren hat und später auch bei Franziskus wieder aufgegriffen wird. In *Caritas in veritate* stellt Benedikt den Begriff in direkten Zusammenhang mit der Umweltökologie (vgl. Nr. 51). Kirche habe Verantwortung für den Schutz und die Verteidigung der Gaben der Schöpfung, aber auch Verantwortung dafür, den Menschen vor der Selbstzerstörung zu bewahren. „Die Beschädigung der Natur hängt nämlich eng mit der Kultur zusammen, die das menschliche Zusammenleben gestaltet. Wenn in der Gesellschaft die ‚Humanökologie‘ respektiert wird, profitiert davon auch die Umweltökologie.“ (CiV 51) Humanökologie basiert für ihn auf moralischen Einstellungen, Werthaltungen und Bedingungen, für die die Menschen sich engagieren müssen, da sie nicht naturgegeben sind.

Während bei Johannes Paul II. die Rede von der Humanökologie auf die Frage nach Sexualität und Ehe eng geführt wird, findet sich bei Benedikt ein deutlich weiteres Verständnis des Begriffs, der damit Fragen von Leben und Tod, von Schwangerschaft und Geburt, aber auch von Embryonenforschung sowie von Krieg und Frieden umfasst. In seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag 2011 hat er deutlich gemacht, dass der Mensch „nicht nur sich selbst machende Freiheit (ist)“, sondern auch eine „Natur (hat), die er achten muss“ (<https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede-250244>).

Für das sozialetische Verständnis von christlichem Humanismus ist dieser Punkt der Verhältnisbestimmung zwischen Natur und Freiheit sowie zwischen Human- und Umweltökologie von großer Bedeutung. Letzteres Verhältnis wird in den Texten von Papst Franziskus aufgegriffen und umfassend weiterentwickelt, ersteres bleibt bislang von lehramtlicher Seite aus unbefriedigend ungeklärt.



Links: Prof. Dr. Gerhard Kruij, Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, moderierte die Diskussion im Anschluss an die Vorträge von Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer und Prof. Dr. Jochen Ostheimer, den wir im Online-Teil dokumentieren. Rechts: Prof. Dr. Anna Maria Riedl, Juniorprofessorin für christliche Sozialethik mit Schwerpunkt nachhaltige Entwicklung an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, leitete die Diskussion zu den Vorträgen von Prof. Dr. Stefan Sorgner und Prof. Dr. Markus Vogt, die Sie im beide im Online-Teil finden.

bets, der Betrachtung. Nur so kann sich die wahre Entwicklung [...] von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen (erfüllen)“. (PP 20) In diesem Passus wird Bezug genommen auf den französischen Philosophen Jacques Maritain und seinen integralen Humanismus. Humanismus

Person-Sein als Spezifizierung des Verständnisses von christlichem Humanismus

Das Verständnis von christlichem Humanismus erhält zunächst bei Johannes XXIII. und später bei Johannes Paul II. eine weitere spezifische Dimension durch den Bezug auf das Person-Sein des Menschen. Dabei ist kaum von christlichem Humanismus die Rede, der personalistische Ansatz spezifiziert dessen Bedeutung allerdings entscheidend.

Der Mensch als Person: Würde, Rechte und Freiheit. *Pacem in terris* (1963) definiert, „dass jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen“ (PT 5). Aus diesem Person-Sein folgt konstitutiv die Betonung der Würde des Menschen sowie der daraus sich notwendig ergebenden Rechte des Menschen. Der mit der Würde des Menschen zutiefst verbundene Wert der Freiheit wird in dieser Enzyklika mehrfach aufgerufen, zum einen im Kontext der Rede von den individuellen Freiheitsrechten, zum anderen im Zusammenhang mit den Werten von Gerechtigkeit und Wahrheit. Schließlich wird aber auch grundsätzlich Freiheit erläutert durch den Verweis auf die Entscheidungs- und Handlungsfreiheit (vgl. PT 17). Allerdings fehlt ein für die Freiheit und das Person-Sein gravierender Aspekt, nämlich die Gewissensfreiheit. Von Gewissen wird mit Bezug auf Röm 2,15 ausschließlich gesprochen im Sinne eines Ableseorgans für die „Ordnung“, die der Schöpfer „ins Innere des Menschen eingepreßt (hat)“ (PT 3). Vom Gewissen als letzter Instanz bei jeder ethischen Entscheidung wird nicht gesprochen. Die Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils (1965) liest sich da anders: Das Verständnis von Gewissen und Freiheit wird entscheidend erweitert – die Gewissensfreiheit wird ohne Einschränkung auf die christliche Wahrheit anerkannt, das Recht auf Religionsfreiheit gilt für jeden Menschen, unabhängig von seinem religiösen Bekenntnis oder seiner Weltanschauung. Die Unverlierbarkeit der Rechte (hier speziell auf Religions- und Gewissens-

freiheit) wird in diesem Dokument stark gemacht – ein zentraler Aspekt des christlichen Humanismus.

Pflichten und Verantwortlichkeiten.

Ein entscheidender Unterschied von *Pacem in terris* zur UN-Menschenrechts-erklärung besteht darin, dass hier das Person-Sein mit den Rechten ebenfalls

Nach Johannes Paul II. wird das Ringen um einen neuen Humanismus nur zum Erfolg führen, wenn in ihm die wissenschaftliche Erkenntnis wieder in lebendige Beziehung tritt mit der Wahrheit, die dem Menschen als Geschenk Gottes offenbart ist.“

entsprechende Pflichten sowohl im Blick auf die eigene Person als auch auf andere Personen verbindet. Das Person-Sein impliziert also immer schon eine normative Grundausrichtung: Es geht um die Verantwortung, sich auch zu engagieren für die Realisierung dieser Rechte sowie für entsprechende Rahmenbedingungen, die dem Einzelnen die Realisierung erleichtern. Zugleich werden die Rechte der menschlichen Person in Bezug auf das nationale gesellschaftliche und auch auf das universale Gemeinwohl ausformuliert. „Deshalb muss die universale politische Gewalt“ – welche Gewalt das sein soll, bleibt hier wie auch bei späteren Bezugnahmen darauf unbestimmt – „ganz besonders darauf achten, dass die Rechte der menschlichen Person anerkannt werden und ihnen die geschuldete Ehre zuteil wird, dass sie unverletzlich sind und wirksam gefördert werden.“ (PT 73) Dies könne entweder unmittelbar geschehen oder über eine Art Rahmenordnung, durch die in Einzelstaaten die entsprechenden Aufgaben leichter zu erfüllen sind.

Philosophisch-theologisch grundlegender Personalismus. Vom Personbegriff in *Pacem in terris* lässt sich eine direkte Verbindungslinie zum Ansatz des Personalismus bei Johannes Paul II. ziehen. Das Spezifikum seines Ansatz-

zes besteht in der Zusammenführung einer philosophischen, von der Wertephilosophie Max Schelers her geprägten und einer theologischen Begründungslinie im Begriff der Person, wobei letztere Begründungslinie nicht nur von der Schöpfungstheologie, der Gottebenbildlichkeit und Kreatürlichkeit des Menschen, sondern auch darüber hinaus von der Soteriologie her argumentiert. Denn erst „Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.“ (RH 8,2; GS 22.)

Die personalistische Konzeption Johannes Pauls II. konzentriert sich ganz auf den Menschen als Person, d. h. auf das Individuum in seiner unwiederholbaren Einzigartigkeit, in seiner Würde und den daraus resultierenden Rechten. Er hat die Menschenrechte zum konstitutiven Thema seiner Verkündigung gemacht – als spezifische Forderung der kirchlichen Sendung und als genuin evangeliumsgemäßes Anliegen. Wenn er vom Menschen als Person spricht, bildet nicht primär ein metaphysisch festgestelltes Wesen des Menschen, sondern der geschichtliche und einmalige Mensch in seiner Personalität den Mittelpunkt und die Basis jeder ethischen Überlegung.

Das Ringen um den neuen Humanismus und die christliche Perspektive.

Diese grundlegende Perspektive, die durch das Festhalten an der Kategorie des Individuums und seiner Personalität charakterisiert wird, erweist sich nach Johannes Paul II. letztlich allein in spezifisch christlicher Sicht als tragfähige Option. So heißt es in seiner Rede an die Wissenschaftler im Kölner Dom 1980: „Eine tragfähige Lösung für die dringenden Fragen nach dem Sinn der menschlichen Existenz, nach den Maßstäben des Handelns und nach den Perspektiven einer weiterreichenden Hoffnung ist nur in der erneuerten Verbindung des wissenschaftlichen Denkens mit der wahrheitssuchenden Glaubenskraft des Menschen möglich. Das Ringen um einen neuen Humanismus, auf den die Entwicklung des dritten Jahrtausends gegründet werden kann, wird nur zum Erfolg führen, wenn in ihm die wissenschaftliche Erkenntnis wieder in lebendige Beziehung tritt

mit der Wahrheit, die dem Menschen als Geschenk Gottes offenbart ist.“ Hier ist, soweit ich sehe, die einzige oder eine der wenigen Stellen, an denen Johannes Paul II. vom „neuen Humanismus“ spricht. Inhaltlich geht es auch in diesem Kontext um einen Humanismus, der die große Relevanz von Wissenschaft erkennt, dabei aber offen ist für die transzendente Dimension, spezifischer: für die Gottesbeziehung.

Die verstärkte Betonung der sozialen und ökologischen Dimension

So zentral auch die personale Argumentation als Spezifikum des christlichen Humanismus gewesen ist, so auffallend reduziert sich diese Relevanz, die stark geprägt war durch Johannes Paul II., nach ihm wieder. Zunächst nimmt Benedikt XVI. die Terminologie des christlichen Humanismus wieder auf, dann gibt es unter Papst Franziskus zwar keine *terminologische* Neuakzentuierung des christlichen Humanismus, sehr wohl aber eine *inhaltliche*.

Geschwisterlichkeit, Gerechtigkeit und Solidarität. An diversen Stellen in seinen Texten verwendet er den Begriff der Person, er behält natürlich die Betonung der Würde bei. Aber Papst Franziskus hebt, besonders im Anschluss an die lateinamerikanische Theologie, insbesondere die soziale Dimension des Menschen hervor. Keine Person kann sich selbst genügen, „aus der Reflexion, dem Dialog und der großherzigen Begegnung zwischen Personen“ (LS 47) geht wirkliche Weisheit hervor, es geht um die „Beziehung eines Du zu einem anderen Du“ (LS 81). Vor diesem Hintergrund entfaltet Franziskus in *Fratelli tutti* den Grundgedanken der Geschwisterlichkeit. Dieser lässt sich in zwei Aspekten skizzieren: Zum einen bedeutet Geschwisterlichkeit, die gleiche Würde

jedes einzelnen und aller Menschen *tatsächlich* anzuerkennen. Der Blick auf die Realität führt ihn nämlich zu dem Schluss, dass die Menschenrechte zwar auf dem Papier allgemein anerkannt sind, aber wohl „tatsächlich [...] nicht für alle gleich gelten“ (FT 22). Die offenkundige Kluft zwischen Armen und Reichen, Frauen und Männern sowie Freien und Sklaven stellt genau diese Geltung der Menschenrechte faktisch in Abrede. Darüber hinaus impliziert der Grundgedanke der Geschwisterlichkeit zweitens die Notwendigkeit, das Individuelle, die jeweils eigene Identität jedes und jeder Einzelnen anzuerkennen und nicht einer Einheitsgesellschaft das Wort zu reden. Dabei geht Papst Franziskus davon aus, dass „ein gesellschaftlicher Zusammenhalt möglich [sein wird], der niemanden ausschließt, und eine Geschwisterlichkeit, die für alle offen ist.“ (FT 94) Mit dem bereits in *Evangelii gaudium* benutzten Bild des Polyeders illustriert der Papst seine Vorstellung einer Gesellschaft, in der sich alle Mitglieder brauchen, ergänzen und bereichern. (vgl. EG 215)

Der Grundgedanke der Geschwisterlichkeit impliziert das damit verbundene Bemühen um ein Mehr an Gerechtigkeit und um daraus erwachsende Solidarität.

Die Stellung des Menschen in der Schöpfung. Darüber hinaus kommt die zweite inhaltliche Neuakzentuierung, nämlich das Verbundensein mit allen anderen Lebewesen und der Natur, mit der Schöpfung insgesamt, ins Spiel.

Papst Franziskus macht zunächst „(d)ie Weisheit der biblischen Erzählungen“ (LS 65) fruchtbar. Würde in früheren lehr- und kirchenamtlichen Texten der Schöpfungsbericht nahezu ausschließlich zur Untermauerung der absoluten Vorherrschaft des Menschen aufgrund seiner Geschöpflichkeit und Ebenbildlichkeit aufgenommen,

so wird dieser Aspekt hier in seinem umfassenderen Kontext und in seiner Komplexität dargestellt: Auf der einen Seite wird unbestritten die Sonderstellung des Menschen als des Wesens, das „aus Liebe geschaffen wurde“ (LS 65), stark gemacht; zum anderen wird aber die Lehre über das Menschsein eingebettet in „drei fundamentale, eng miteinander verbundene Beziehungen: die Beziehung zu Gott, zum Nächsten und zur Erde“ (LS 66). Vor dem Hintergrund kritisiert Franziskus auch den fehlgeleiteten Anthropozentrismus (vgl. LS 119) und „eine große anthropozentrische Maßlosigkeit“ (LS 116), die die dem Menschen von Gott übertragene Herrschaft eher als prometheischen Traum denn als verantwortliche Verwaltung versteht. Biblisch gesehen, geht es um ein Herrschen als Hüten im Sinne von „schützen, beaufsichtigen, bewahren, erhalten, bewachen“ (LS 67) meint. Dieses Herrschaftsrecht ist nicht willkürlich oder despotisch zu verstehen, die Schöpfung ist nicht rücksichtslos für die eigenen Interessen auszubeuten. Die Ehrfurcht vor dem Schöpfer impliziert die Ehrfurcht vor allem Erschaffenen, der Kulturauftrag meint treuhänderische Verwaltung und Fürsorge.

Zentral für den christlichen Humanismus bei Papst Franziskus ist sein Konzept der integralen Ökologie, das davon ausgeht, „dass ein wirklich ökologischer Ansatz sich *immer* in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss, um *die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde*.“ (LS 49) Die Fragen nach der ökologischen und der sozialen Gerechtigkeit müssen notwendig miteinander verknüpft gestellt werden, denn „(e)s gibt nicht zwei Krisen nebeneinander, eine der Umwelt und eine der Gesellschaft, sondern eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise. Die Wege zur Lösung erfordern einen ganzheitlichen Zugang“ (LS 139).

Fazit

1. Erst die Pastoralkonstitution spricht von „Humanismus“ – in Abgrenzung von einem atheistischen und religionsfeindlichen Humanismus und als Geburtsstunde eines neuen Humanismus, für den die Öffnung auf die Transzendenz und für Gott ebenso kon-



Mensch werden im Online-Teil

Die Dokumentation dieser Tagung wird im Online-Teil des Heftes vertieft. Sie finden von [Seite 81–84](#) das Referat von Volker Gerhardt. Anschließend lesen Sie auf den [Seiten 85–89](#) den Text von Maximilian Forschner. Die Ausführungen von Jochen Ostheimer fin-

den sich auf [Seite 90–94](#). Auf den anschließenden [Seiten 95–99](#) ist das Referat von Stefan Lorenz Sorgner dokumentiert. Die den Abschluss des Dossiers bildende Antwort von Markus Vogt auf Sorgner lesen Sie auf [Seite 100–106](#). ■



Vier Vertreter abrahamitischer Religionen diskutierten das jeweilige Menschenbild.

Menschenbilder aus der Sicht der abrahamitischen Religionen

Auf dem **Abschlusspodium** der Veranstaltung diskutierten vier Vertreter abrahamitischer Religionen das jeweilige Menschenbild. Von links nach rechts sehen Sie: Prof. Dr. Mouhanad Khorchide, Professor für Islamische Religionspädagogik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, PD Dr. Petra Steinmair-Pösel, Rektorin an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Edith Stein, Innsbruck und den Moderator, Prof. Dr. Hansjörg Schmid, Professor für inter-

religiöse Ethik und christlich-muslimische Beziehungen an der Universität Fribourg. Das jüdische Menschenbild wurde von Dr. Amit Kravitz, wiss. Mitarbeiter an der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft an der LMU München, dargestellt und die politische Sicht brachte Volker Kauder, Leiter der Expertenkommission der Frankfurter Paulskirche und früher Vorsitzender der Unions-Bundestagsfraktion, ein. ■

stitutiv ist wie die Ausrichtung auf die Verantwortung für die anderen. Dieses Verständnis stellt einen wesentlichen Schritt zur Versöhnung der Theologie mit der Moderne dar. Wo immer die Sorge um den Menschen gegen die Anerkennung und Verehrung Gottes ausgespielt – wie heute wieder in bestimmten kirchlich-theologischen Kreisen – und dabei vorrangig die Forderung nach Anbetung vorgebracht wird, verlässt man den Boden genuin kirchlicher Lehre.

2. Die Bedeutung des christlichen Humanismus wird noch einmal präzisiert durch die Verwendung des Begriffs der mit Vernunft und Gewissensfreiheit begabten Person. Dieses Person-Sein ist der Grund für die damit untrennbar zusammenhängende personale Würde sowie für die Menschenrechte, wobei das Engagement für deren Anerkennung und Beachtung als Kehrseite der Medaille der Verkündigung des Evangeliums verstanden wird. Die später diskutierte Problematik der Trennung von Mensch und Person, etwa bei Peter

Singer, hat sich in der Sozialverkündigung nicht niedergeschlagen. Die Rede von der personalen Würde des Menschen ist zu einem selbstverständlichen philosophisch-theologischen Argument in aktuellen und kontroversen gesellschaftlichen Debatten geworden.

3. Aus diesem Verständnis des christlichen Humanismus ergibt sich der fundamentale Grundsatz christlicher Soziallehre, demzufolge der Mensch „Ursprung, Mittelpunkt und Ziel“ (GS 63) aller Wirtschaft bzw. allen Geschehens ist.

4. Die Weiterentwicklung des Konzepts des christlichen Humanismus führt

in Konsequenz aus der Anerkennung der Würde eines jeden anderen Menschen zur unverzichtbaren Forderung nach Gerechtigkeit und Solidarität.

5. Im Begriff des christlichen Humanismus wird unter Papst Franziskus der Einbezug der Umwelt, theologisch: der Schöpfung, zentral. Dabei wird nicht die zentrale Stellung des Menschen über Bord geworfen, aber der Mensch wird in seiner konstitutiven Verbindung zu den Mitmenschen und anderen Lebewesen gesehen. Erst dadurch erhält die Würde des Menschen ihre angemessene Kontur. Dass sich daraus für einen christlichen Humanismus neue Perspektiven auf die Verantwortung des Menschen ergeben, liegt auf der Hand. Dass sich damit aber auch das Verständnis vom Menschen selbst ändert sowie die Konsequenzen für die Gestaltung einer gerechten und solidarischen Gesellschaftsordnung neu zu denken sind, bedarf zur genaueren Realisierung noch vieler Schritte.

6. Wenn auch in den ersten beiden Enzykliken der Humanismus noch keinen Ort hat, so ist dennoch die Sorge um die Menschen und ihre jeweilige gesellschaftliche Notlage bereits das primäre Movens. Terminologisch noch nicht, aber schon von der Intention her, ist diese Orientierung an dem, was später christlicher Humanismus genannt wird, folglich eine durchgängige Linie der Sozialverkündigung.

Abschließend sind noch drei weitere Punkte als Desiderate für die Fragen eines christlichen Humanismus zu benennen.

7. Humanität braucht, so Markus Vogt, Distanz gegenüber dem Bild des perfekten Menschen. Es geht also um die Fragilität menschlicher Existenz. Theologisch meint das die Fehlbarkeit und Endlichkeit, die all unser Handeln durchzieht. Christlich gesehen, haben wir eine spezifische Weise des Umgangs mit Fehlern anzubieten; auf der Basis unseres Glaubens an Gottes bedingungslose Annahme und Vergebung könnten wir mit einer Kultur des Scheiterns einen wesentlichen Beitrag zu einer humaneren Gesellschaft leisten.

8. Das zweite Desiderat betrifft die Vielfalt, die wesentlich zu den Dimensionen des christlichen Humanismus hinzugehört. Sie kommt auch bereits in der kirchlichen Sozialverkündigung vor, wenn darauf hingewiesen wird, dass die Menschenwürde ohne auf Herkunft oder Geschlecht zu achten ist. Was aber noch gar nicht zur Sprache kommt, ist die Offenheit für geschlechtliche Vielfalt – bis zur lehramtlichen Anerkennung wird es noch viel Mühe brauchen.

9. Ein letzter Punkt: Christlicher Humanismus kann seine Wirkung nur dann entfalten, wenn immer wieder Versuche zu seiner authentischen Umsetzung unternommen werden. Die gewachsene Sensibilität in Sachen Menschenrechte etwa zieht notwendig die Frage nach der Glaubwürdigkeit einer Kirche nach sich, die ad extra die Einhaltung von Menschenrechten fordert, die ad intra aber keine entsprechende Beachtung finden. Gerade Papst Franziskus ist es doch, der diese Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Ekklesiologie in seinem Pontifikat so stark gemacht hat; völlig zu Recht wird darum nun die Kirche an ihren eigenen Kriterien eines christlichen Humanismus gemessen. ■



Es wurde Tacheles geredet. Und auch bohrende Fragen kamen offen auf den Tisch. Die Akademie hatte versprochen dranzubleiben, als sie im Januar 2022 die Pressekonferenz der Erzdiözese zum Münchner Gutachten durch eine vielbeachtete Podiumsdiskussion flankierte, die inzwischen auf YouTube über

auch zu einer neuen inneren Haltung führen müsse. **2.** Auch in Sachen **Intervention** sind die Leitlinien nach einhelliger Meinung vorbildlich. Die Kaskaden sind formuliert. Was ein System leisten kann, ist eingerichtet. „Ich kenne kein anderes System, das das in diesem Verpflichtungsgrad umgesetzt hat“, so Manuela Stötzel. **3.** Weniger einfach ist

es bei der **Aufarbeitung**, weil es hier um Schuld und vergangenes Fehlverhalten Einzelner, auch der Akteure von heute, geht. Das ist deutlich widerständiger, als Lehren für die Zukunft zu ziehen. **4.** Auch bei der **Analyse systemischer Ursachen**

gehen die Meinungen noch immer auseinander, und es ist nicht leicht zu verstehen, warum das so ist.

Die Podiumsdiskussion konzentrierte sich naturgemäß auf die beiden letzteren Felder, deren Unabgeschlossenheit und Komplexität nach wie vor eine kontroverse gedankliche Auseinandersetzung einfordert. Der Abend war in drei Phasen gegliedert. Am Anfang stand ein einstündiges Podium, das die aktuellen Problemfelder in einem großen gedanklichen Bogen abschritt und bearbeitete. Im zweiten Schritt waren alle Beteiligten eingeladen, in kleineren Gruppen an Stehtischen im Atrium oder auch digital in Breakout-Rooms die virulenten Fragen zu Papier zu bringen. Als ein besonde-

res Experiment hatten sich erstmals einige bayerische KEB-Einrichtungen live aufgeschaltet, um nach dem Impuls unserer Podiumsdiskussion vor Ort in Präsenz miteinander darüber zu diskutieren (siehe Bericht im Communityteil Seite 75). Die dritte Runde brachte dann die eingereichten Fragen und Themen noch einmal sortiert und geclustert auf das Podium. Diese Vertiefung fiel nicht minder spannend aus als die erste Runde. Einige zentrale Themen des Abends seien im Folgenden skizziert.

Wie unabhängig sind die Kommissionen?

Als „Überlebender“, der sich ehrenamtlich in seiner Freizeit für die Aufarbeitung engagiert, fällt Johannes Norpoth ein zwiespältiges Urteil: Da sei durchaus „noch Luft nach oben“. Das beginne bei umständlichen Formalia der Fahrtkostenabrechnung und dem Volumen der ehrenamtlich kaum zu stemmenden Mammutaufgabe, und ende bei Dienstwegen für Presseerklärungen und dem Umstand, dass insgesamt der Support der Gremien durch die Kirche auch ein Verbleiben in den gewachsenen kirchlichen Machtstrukturen impliziere. Dazu Bernhard Anuth: „Aufarbeitung braucht den unverstellten und unabhängigen Blick von außen. Und das geht nur, wenn es Dritte machen.“ Ihm schwebt eher die Struktur einer unabhängigen Stiftung ohne bischöfliche Mehrheit vor: „Das scheint mir der Königsweg.“ Nur dann könnte wohl auch hauptamtliche Arbeit finanziert werden, ohne dass dadurch Abhängigkeiten entstehen. Bernhard Anuth sieht auf formaler Ebene die Un-

Missbrauch – und kein Ende?

Eine kritische Zwischenbilanz

2.000 mal **angeschaut** oder **nachgehört** wurde. Ein Jahr später, am 24. Januar 2023, zogen wir eine Zwischenbilanz.

In diesem Jahr ist einiges geschehen, das es differenziert wahrzunehmen gilt. Umfangreiche Vorgespräche mit den vier Referent:innen trugen dazu bei, den Stoff zu sortieren. Die wichtigste Differenzierung besteht wohl darin, die vier großen Handlungsfelder zu unterscheiden, auf denen die Kirche wegen der Missbrauchskrise unterwegs ist: **1.** Bei der **Prävention** hat die katholische Kirche inzwischen gut vorgelegt und kann sogar anderen Institutionen zum Vorbild dienen. Allerdings mahnt Johannes Norpoth aus dem Betroffenenbeirat bei der Deutschen Bischofskonferenz an, dass das Curriculum der Prävention dann

abhängigkeit nicht ganz gegeben, da die Kommissionsmitglieder durch Bischöfe (wieder-) berufen werden, und deshalb unliebsame Kandidat:innen theoretisch einfach nicht wiederberufen werden könnten. Auch der aktuelle Rücktritt des Juristen Prof. Stephan Rixen aus der Kölner Aufarbeitungskommission zeigt schmerzlich die Angreifbarkeit des Systems auf. Einig war man sich, dass die hervorragende ehrenamtliche Arbeit in den Kommissionen und Beiräten durch Zweifel an deren Unabhängigkeit nicht geschmälert werde.

Muss der Staat stärker eingreifen?

Immer wieder wird der Ruf laut, der Staat müsse stärker eingreifen, statt die Täterorganisation sich selbst aufklären zu lassen. Auch hier sind jedoch Differenzierungen nötig. Zum einen ist ja das in der „Gemeinsamen Erklärung“ beschriebene Prozedere vom Staat mit den Bistümern ausgehandelt worden, und in den Kommissionen werden etliche Positionen auf Vorschlag staatlicher Einrichtungen besetzt. Darauf wies Manuela Stötzel hin. Ein stärkeres staatliches Eingreifen müsse natürlich alle gesellschaftlichen Bereiche abdecken; einer durchaus verständlichen „Struktursehnsucht“ stehe die schiere Dimension einer staatlichen Konstruktion inklusive Budget und Behörden gegenüber, die für den Augenblick vielleicht einfach zu groß sei. Umgekehrt wurde auf die Gefahr verwiesen, dass sich die Kirche, wenn sie die Aufarbeitung in andere Hände gebe, nicht aus der Verantwortung stehlen dürfe, Konsequenzen auf der Ebene der Strukturentwicklung

Die Podiumsdiskussion konzentrierte sich auf die Felder Aufarbeitung und Analyse systemischer Ursachen, deren Unabgeschlossenheit und Komplexität nach wie vor eine kontroverse gedankliche Auseinandersetzung einfordert.

zu ziehen. Manuela Stötzel sah akuten Handlungsbedarf auf Seiten des Staates in der Schaffung einheitlicher Standards für die Aufarbeitung, von der Archivierung und der Herausgabe von Akten über den Zugang zu Unterlagen bis hin zu einem einheitlichen Rechtsanspruch. Ein einklagbares, individuelles Recht auf Aufarbeitung müsse bald auf Bundesebene erlassen werden.

Wie tauglich sind die Methoden der Gutachten?

Längere Passagen der Diskussion widmeten sich Methodenfragen. Denn die Gutachten verfolgen sehr unterschiedliche Ansätze der Aufarbeitung und erheben Analysen auf ganz unterschiedlichen Ebenen, so Anuth. Köln arbeite rein juristisch, mit dem Ergebnis, dass Ordinarien sagen könnten, sie hätten ja keine juristische Schuld, sondern „lediglich moralisch“ – ein Offenbarungseid im kirchlichen Kontext. Münster habe demgegenüber einen historischen Ansatz verfolgt, der das ganze „System Kirche“ unter die

Lupe nimmt. In Essen wurde nun, darauf aufbauend, soziologisch gedacht und die gesamte Milieusituation untersucht. Denn nicht nur der Klerus, sondern die ganze Sozialstruktur der Kirche habe den Missbrauch und seine Vertuschung ermöglicht – durch systematisches Weggucken. Norpoth: „Sie können eine ganze Präventionsschulung an dem einen Satz ‚Das kann ich mir nicht vorstellen‘ aufhängen.“ Das Milieu hat ein sicheres Umfeld für die Täter geschaffen. Die Essener Methode kam deshalb in unserer Runde deutlich besser weg als z. B. die in München oder Köln angewandte. Hinzu kommt ein anderer Aspekt: „Anwaltskanzleien, die man für ein Gutachten bezahlt, über dessen Veröffentlichung man dann selbst entscheiden kann, verdienen das Etikett Unabhängigkeit meines Erachtens nicht“, so Bernhard Anuth. Der Kölner Gutachter Gercke habe Kardinal Woelki wenig später ja sogar als Strafverteidiger vertreten.

Wer bewertet die Qualität der Gutachten?

Damit kamen wir zu den offenen Fragen, die nach Veröffentlichung der Gutachten in der Schwebe blieben. Zum Münchner Gutachten der Kanzlei WSW gab es umfangreiche Erwidern von Papst Benedikt, Kardinal Wetter und Domdekan Wolf, die sich gegen Vorwürfe zur Wehr setzten und dies auch begründeten. Anders als man hätte erwarten können, wurden diese offenen Streitpunkte bis heute nicht von neutraler Stelle aufgearbeitet und abschließend bewertet. Bernhard Anuth hält diese Erwartungen zwar für



Unsere Expert:innen (v. l. n. r.): Prof. Dr. Bernhard Anuth, Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Universität Tübingen. Prof. Dr. Julia Knop, Lehrstuhl für Dogmatik an der Universität Erfurt. Dr. Manuela Stötzel, Leiterin des Arbeitsstabes der UBSKM. Johannes Norpoth, Sprecher des Betroffenenbeirats der DBK.



verständlich, aber nicht für realistisch. Allein die vielen tausend Seiten durchzuarbeiten, die in den letzten Jahren verfasst wurden, kostete sehr viel Zeit, die ein Kanonist neben seinen eigentlichen Tätigkeiten kaum aufbringen könne. Hinzu komme, dass aufgrund der methodischen Uneinheitlichkeit jedes Gutachten unterschiedliche und je neue Expertise erfordere, um es angemessen auszuwerten. Auch für die UBSKM ist dies laut Stötzel eine „Herkulesaufgabe“. Für Johannes Norpoth hat der immense auch finanzielle Wirbel zu wenig konkrete Konsequenzen gezeitigt und zu wenig Licht in konkrete Fälle gebracht: Methodisch habe man da die „Bandbreite Kreisliga bis Championsleague – und ich kann Ihnen sagen, die größte Anzahl der Mannschaften spielt in unteren Ligen.“ Nach Anuths Einschätzung muss es entweder von vornherein festgelegte methodisch gleiche Standards für alle geben oder aber im Nachhinein eine Bewertung der Gutachten durch Dritte. Da beides nicht der Fall ist, sei es kaum möglich, die Ergebnisse und auch die Konsequenzen zu vergleichen: „Der Effekt ist: Es wird ein Gutachten vorgestellt, ein Bischof zeigt sich reumütig, mit Besserungsvorsatz und entlässt irgendjemanden. Dann sind Köpfe gerollt und das Bedürfnis der Öffentlichkeit nach Konsequenzen ist vordergründig befriedigt. Ob dabei in der Vergangenheit immer die richtigen Köpfe gerollt sind, ist Interpretationssache.“ Er habe da durchaus seine Zweifel.

Sind wir alle „Bystander“?

Der in Münster und Essen geweitete Blick betrachtet nicht nur die Täter, die überwiegend Kleriker waren. Er kann

auch für normale Gläubige unangenehm werden, wenn sie ihre eigene, systemstabilisierende Rolle ohne Selbstbetrug wahrzunehmen versuchen. Die Münsteraner Studie nennt diese Rolle „Bystander“. Das sind Gläubige, die durchaus eine gewisse Ahnung hatten oder auch eine ganze Menge wussten, die aber nicht gegen das Verbrechen aufbegehren, sondern sich heraushielten oder gar die ‚heiligen Männer der Kirche‘ in Schutz nahmen. Julia Knop: „Wir müssen uns klarmachen, dass wir alle Anteile solcher Rollen in uns haben. Das durchmischt die eigene Glaubensbiographie, das eigene Gewordensein in der Kirche. Wir alle stützen ein solches prekäres System mit und leiden zugleich darunter.“ Hier sei eine präzise und ehrliche Analyse erforderlich. Auch ihr selbst sei erst spät bewusst geworden, wie schwierig es ist, rückwirkend solche Manipulation wahrzunehmen.

Dazu passt, dass mehrere Saalfragen darauf hinwiesen, dass außer dem Diözesanklerus auch noch ganz andere Bereiche des kirchlichen Lebens Orte des Missbrauchs waren und durchleuchtet werden müssten. So wurden die Frauenorden genannt. Manuela Stötzel verwies darauf, dass die Ordensobernkonferenz 2021 eine eigene „Gemeinsame Erklärung“ mit der UBSKM abgeschlossen habe. Aber auch die katholischen Verbände haben sich bislang kaum mit Missbrauch in ihrem Raum auseinandergesetzt. Der KDFB habe einen Meilenstein gesetzt, auch beim BDKJ tue sich etwas in Form einer Vorstudie, so Norpoth. Aber die anderen Verbände seien noch weit weg von einem Bewusstsein für Aufarbeitung. Bernhard Anuth fügte der Aufzählung noch die neuen geistlichen Gemeinschaften hinzu.

Warum gibt es so heftigen Streit um die systemischen Ursachen?

Bereits die MHG-Studie stellte die These auf, dass der Missbrauch auch systemische Ursachen habe, und erfuhr darin inzwischen durch zahlreiche weitere Gutachten Bestätigung. Der Synodale Weg wurde eingerichtet, um über Reformen zu beraten, die die Strukturen des Missbrauchs zu überwinden helfen. Wie lässt sich erklären, dass es trotzdem gewichtige Stimmen gibt, die den Reformbedarf grundsätzlich bestreiten und in den aktuellen Bemühungen gar eine Instrumentalisierung des Missbrauchs erkennen? Julia Knop unternahm es, den Zusammenhang von Aufarbeitung und Reform am Beispiel des durchgefallenen Papiers zur Sexuallehre argumentativ aufzuzeigen. Sie brachte aber vor allem ein Erklärungsmodell ins Spiel, indem sie zwei grundverschiedene Lesarten unterschied, die auch zu konträren Lösungsansätzen führen: 1. Betrachtet man die Verbrechen rein individual-ethisch, dann sind sie Ausnahmen bzw. Verstöße gegen ein an sich gutes bzw. ‚heiliges‘ System, wie Geschwüre in einem ansonsten völlig gesunden Körper. Dann muss die Antwort sein, das System zu stärken und die Fremdkörper aus ihm zu entfernen. 2. Dagegen steht die Lesart, die auch dem Synodalen Weg zugrundeliegt: „Im Missbrauch zeigt sich nicht etwas der Kirche Fremdes, sondern Missbrauch ist Symptom eines prekären Systems.“ Zugespitzt: Missbrauch wird begünstigt, wenn man sich an die Regeln hält – eine Aussage, die mehrere Rückfragen auslöste. Nach dieser Lesart können nur Reformen des Systems die Lösung sein.

Laut Knop sind diese beiden Wahrnehmungen grundverschieden und

auch nicht durch einen Kompromiss miteinander vermittelbar. Die Minderheitenmeinung in der Bischofskonferenz – aber auch Rom – akzeptiert den systemischen Ansatz nicht, wohl auch, weil es konfessionelles Selbstverständnis berührt und infrage stellt. Traditionell kann der Protestantismus die Kirche selbst als heilig und zugleich auch sündig betrachten, die katholische Kirche hingegen nicht: Hier ist immer nur der einzelne sündig. Knop selbst favorisiert klar die zweite Lesart, räumt ihr jedoch weltkirchlich kaum Chancen ein.

Müssen wir alle für die Entschädigung der Opfer aufkommen?

Die Erzdiözese München und Freising hatte am Tag der Veranstaltung zu entscheiden, ob sie im Traunsteiner Verfahren Einrede gegen die Aufhebung der Verjährung erhebt. Sie tat es nicht – wie auch zuvor das Erzbistum Köln im „Fall Menne“ diesen Schritt nicht wagte. Es hätte die Kirche wohl auch dem Vorwurf der Scheinheiligkeit ausgesetzt, auf der einen Seite gerne zu betonen, dass in kirchlichen Verfahren auch verjährte Fälle aufgearbeitet werden können, nur um dann in zivilrechtlichen Verfahren genau dies zu verhindern. Zu offensichtlich wäre allein die Angst vor Zahlungen in jeweils sechsstelliger Größenordnung das Motiv für diesen Schritt. Bernhard Anuth spitze es auf die Frage zu: „Moral oder Geld?“

Es sind indes nicht nur die Hierarchen, die um die Millionen bangen: Auch Diözesan- und Diözesanvermögensräte haben gefordert, Zahlungen an die Opfer – ausgelöst durch Verbrechen von Klerikern – nicht aus dem Kirchensteueraufkommen aller Gläubigen zu begleichen. Wer um die Finanznot in vielen kirchlichen Institutionen und Verbänden weiß, kann diese Argumentationsfigur verstehen. Eine Frage aus dem Chat argumentierte denn auch ähnlich: „Ich gehöre zur größten Gruppe der ‚Betroffenen‘, zu den Gläubigen, die vom Missbrauch aus den Medien erfahren haben. Mit welchem Recht werde ich als Kirchensteuerzahler in Kollektivhaft genommen?“ Anuths Antwort: „Weil es eine Frage der Moral ist. Wenn es allen Gläubigen ein Anliegen ist, die Betroffenen stärker

wahrzunehmen als in der Vergangenheit, dann sollte das auch die Gläubigen etwas kosten dürfen.“ Hier schließt sich der Kreis zum Thema „Bystander“: Die umgebende Sozialstruktur, die dazu beigetragen hat, dass die Täter ihre Oper missbrauchen konnten, trägt eine Mitverantwortung, wenn auch nicht im juristischen Sinn.

Warum haben Opfer ein schlechtes Gewissen?

Eine besonders berührende Wortmeldung kam von einer Betroffenen, die sich erst jetzt, im hohen Alter von 70 Jahren, gegen den Missbrauch zu Wehr setzt, der an ihr im Alter von 14 bis 30 Jahren durch einen „charismatischen Priester aus dem erweiterten Verwandtschaftsbereich“ begangen wurde. Eindrücklich schilderte sie, wie und warum die Vergangenheit nun emotional wieder in ihr hochkam, und dass sie den Vorfall inzwischen gemeldet hat. An das Podium richtete sie die Frage: „Wie geht ein 82-Jähriger wohl damit um, der bisher ein erfolgreicher Priester war? Muss ich ein schlechtes Gewissen haben, dass ich seinen Lebensabend zerstöre?“ Johannes Norpoth kennt das Phänomen: „Das ist das Problem: dass wir Opfer mit dieser Schuldumkehr leben müssen.“ Jahrzehntlang nage in Betroffenen die Frage, was sie selbst dazu beigetragen hätten, dass der Missbrauch geschehen ist. Er beschrieb, wie heilsam und doch zugleich schwierig es ist, diese Zweifel zu überwinden. Manuela Stötzl brachte es auf den Punkt: „Das ist der Mechanismus, der über die Taten angelegt ist: Dann hat die Täterstrategie funktioniert!“

Erfolge, Desiderate und Hoffnungen

In der Schlussrunde wurden alle vier um kurze Statements zu folgenden drei Fragen gebeten: 1. Was ist aus Ihrer Sicht der größte bisher errungene Erfolg? 2. Was ist das größte noch verbliebene Desiderat? 3. Was macht Ihnen Hoffnung?

Drei der durchweg hörenswerthen Antworten: 1. „Der größte Erfolg: dass wir die Dinge beim Namen nennen: dass wir über ‚Macht‘ reden und nicht über ‚Dienst‘, dass wir über ‚Gewalt‘ reden und nicht über ‚Zöli-

batsverstöße‘, dass wir über ‚Diskriminierung‘ reden und nicht über den ‚Willen Gottes für die Frau!‘“ 2. „Dass die Bischöfe gemeinsam und öffentlich tätige Reue üben.“ 3. „Das klingt jetzt vielleicht ein bisschen komisch: die Nervosität der Kritiker.“

Zu den hier nur knapp skizzierten Themenfeldern konnten am Abend des 24.01.2023 in aller gebotenen Tiefe, Gründlichkeit und Differenzierung die Kompetenzen der vier Befragten eingeholt werden. Wer mit uns an der Thematik dranbleiben möchte, dem und der seien die beiden ca. einstündigen Videos – oder alternativ Audios – herzlich empfohlen (*siehe Kasten*).

■ Achim Budde

Missbrauch – und kein Ende? Teil I

- Betroffene & Ehrenamt** – ab Min. 5:00
- Konstruktion und Unabhängigkeit der Kommissionen** – ab Min. 10:30
- Rollen und Aufgaben aus theologischer Sicht** – ab Min. 17:25
- Die Rolle des Staates bei der Aufarbeitung** – ab Min. 20:55
- Methoden der Aufarbeitung** – ab Min. 33:35
- Kritik der Gutachten** – ab Min. 38:25
- Systemische Ursachen & Kirchenreform** – ab Min. 50:27

[▶ Video Teil I](#) [▶ Audio Teil I](#)

Missbrauch – und kein Ende? Teil II

- Zahlungen an Betroffene & die Frage der Verjährung** – ab Min. 0:37
- Methoden der Gutachten (Rückfragen)** – ab Min. 12:58
- Die Rolle des Staates (Rückfragen)** – ab Min. 18:15
- Systemische Ursachen (Rückfragen)** – ab Min. 21:58
- Opfer, Schuldumkehr und schlechtes Gewissen** – ab Min. 29:30
- Verbände, Kommunitäten & Co.** – ab Min. 38:33
- Handlungsoptionen** – ab Min. 47:30
- „Vorbild Kirche“?** – ab Min. 49:45
- Funktioniert die Intervention?** – ab Min. 52:50
- Schlussrunde** – ab Min. 55:29

[▶ Video Teil II](#) [▶ Audio Teil II](#)

Krieg, Politik und Religion

Analysen zu den Krisen in der Welt

Mit einer multimedialen Dokumentation wollen wir die Veranstaltungen der letzten Monate dokumentieren, in denen die Katholische Akademie in Bayern interdisziplinär außenpolitische Fragen behandelte. Dabei stehen, dem Selbstverständnis der Akademie folgend, Religion und Theologie natürlich im Zentrum der Analyse. Doch sind deren

Erkenntnisse immer nur im Zusammenhang und im Zusammenwirken mit anderen Faktoren zu betrachten, weswegen wir der Sichtweise anderer wissenschaftlicher Disziplinen gebührend Raum geben, was sich besonders im Ukraine-Konflikt für sehr wichtig erweist.

Neue Weltordnung?

Ein „System der fünf Akteure“ wird die Zukunft bestimmen

Das sind alles keine schönen Aussichten“ – das gab Herfried Münkler bereits im Vorfeld zu bedenken, als wir uns bei ihm erkundigt hatten, welche inhaltlichen Schwerpunkte er bei seinem anberaumten Abendvortrag setzen würde. Denn für den 12. September 2022 war der Berliner Politikwissenschaftler, der zu dieser Zeit wegen eines Carl Friedrich von Siemens Fellowships seiner Frau ohnehin in München weilte, einmal mehr zu Gast in der Katholischen Akademie in Bayern, um vor über 200 Gästen über die Folgen des Ukrainekriegs für Deutschland, Europa und damit für die Ordnung der gesamten Welt zu sprechen.

Und in der Tat boten die verhandelten 60 Minuten Redezeit kaum Gelegenheit, die Dinge zu beschönigen: Mit einem historischen Blick auf den Raum Balkan / Schwarzes Meer ließ Professor Münkler seine Überlegungen anheben und stellte diesen grundsätzlich als ein politisch zerklüftetes Terrain in der Folge des ersten Weltkriegs dar, bis zu dessen Ende es ein Raum von drei multinationalen, multireligiösen und multilingualen Großreichen gewesen sei. Die UdSSR und Jugoslawien seien dann gewissermaßen Versuche gewesen, an dieses Weltbild anzuschließen, so dass es uns auch nicht

zu wundern brauche, dass gerade an deren Ende „sämtliche Probleme“ aufgebrochen seien. ‚Schön‘ war an dieser Lagebeschreibung immerhin, dass auch Bilder zum Einsatz kamen: Mit Hilfe von Landkarten, die via Beamer in den Vortragssaal gespielt wurden, konnten die heutigen Eskalationsrisiken und das Erfordernis zur regionalen Begrenzung des Kriegs in der Ukraine eindrucksvoll nachvollzogen werden.

Dieser historischen Einordnung lies Münkler eine systematische Auseinandersetzung mit dem Thema „revisionistische Mächte“ folgen und formulierte dabei drei Möglichkeiten, diese an einer bestehenden Ordnung teilhaben zu lassen: Einmal über „Wohlstandstransfer durch wirtschaftliche Verflechtung“, dann via „Appeasement“, also in Form von Zuge-



Links: Dr. Andriy Mykhaleiko, Privatdozent am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Rechts: Nach dem Vortrag beantwortete der Kirchenhistoriker Fragen von Seiten der Offizierinnen und Offiziere. Studienleiter Dominik Fröhlich moderierte das Gespräch.

Die Idee einer regelbasierten Weltordnung, wie sie bis heute vielfach in unseren Köpfen vorherrscht, ist dahin. Das rhetorische „Wir“ der Menschheit wird es, so hart das auch klingt, nicht (mehr) zum handlungsfähigen Akteur bringen.

ständnissen im Tausch gegen Friedfertigkeit, und schließlich durch „Deterrence, Abschreckung, Aufrüstung“. Diese Analyse war jedoch kein Selbstzweck, sondern mit einer doppelten Absicht verbunden: Einmal sollte das angereiste Publikum dadurch in den Stand gesetzt werden, die Politik der deutschen Regierungen in den letzten zwei Jahrzehnten angemessen bewerten zu können. Dann aber lies Prof. Münkler daraus die Frage aller Fragen entstehen, nämlich: Welcher Ordnung folgt die Welt von morgen?

Seine Antwort fiel klar und nüchtern aus: Es dürfte wohl auf ein „System der fünf Akteure“ hinauslaufen, denn die Idee einer regelbasierten Weltordnung, wie sie bis heute vielfach in unseren Köpfen vorherrscht, sei dahin. Oder anders gesprochen: Das rhetorische „Wir“ der Menschheit werde es, so hart das auch klinge, nicht (mehr) zum handlungsfähigen Akteur bringen. Das wiederum hätte dann zur unausweichlichen Folge, dass die großen Aufgaben unserer Zeit, wie etwa die Begrenzung des Klimawandels, die Bekämpfung des Hungers und die Entschleunigung von Migrationsbewegungen, letztlich hintangestellt werden müssten. Und vermutlich komme noch, so die letzte und abschließende Perspektive des Abends, eine neue Runde der Proliferation von Atomwaffen hinzu.

Das waren wirklich keine schönen Aussichten. Der Realität gerecht werden heißt jedoch auch, ihren Ernst nicht gegen unser Empfinden auszuspielen; und dass unser Video zur Tagung, das wir kurze Zeit später auf unserem YouTube-Kanal veröffentlicht hatten, bis heute mehr als 100.000 Mal geklickt wurde (auch unser Audio mit dem Vortrag fand bisher deutlich mehr als 20.000 Interessenten), unterstreicht die Angemessenheit von Münklers politischem Realismus. Allerdings gehört zur Realität dieses Krieges auch die Einsicht, dass die politische Instabilität Osteuropas nicht nur eine, sondern *mehrere* Ursachen hat. Und so haben wir uns als Katholische Akademie die Frage gestellt, ob denn beispielsweise auch die Religion eine Rolle darin spiele. Ob nicht – ganz konkret gefragt – auch die christlichen Kirchen etwas mit dem Ukrainekrieg zu tun haben.

Aufklärung brachte zum einen der 11. Oktober 2022, an dem unsere Reihe Akademiegespräche mit Bundeswehrprofizern im Vortragssaal der Akademie fortgesetzt wurde.

Hierzu luden wir Dr. Andriy Mykhaleyko, Privatdozent am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, in die Mandlstraße ein, um uns die Rolle der christlichen Konfessionen im Ukraine-Krieg erklären zu lassen. Und zwar mit einem durchaus überraschenden Ergebnis. Denn der Ukraine-Krieg sei zwar, wie der gebürtige Ukrainer immer wieder betonte, kein klassischer Religionskrieg; doch lasse die in diesem Raum vorhandene Vielfalt der Verschränkungsformen von Politik und Religion bestimmte religiöse Narrative entstehen, ohne die sich die gegenwärtige politische Krise nicht hinreichend verstehen lasse.

Klingt interessant? Hören Sie selbst! Auch diesen Vortrag haben wir nämlich für Sie aufbereitet, als Audio in unserem YouTube-Kanal.

Und zur Ergänzung und Vertiefung des nach wie vor leider sehr brisanten Themas lesen Sie nachfolgend ([Seite 28–34](#)) das Referat von Georgios Vlantis mit dem Titel



Links: Prof. Dr. Herfried Münkler, Professor em. für Theorie der Politik an der Humboldt-Universität zu Berlin. Rechts: Zahlreiche Nachfragen richteten die Mitglieder des Vereins der Freunde und Gönner an Herfried Münkler. Auch diese Fragerunde leitete Dominik Fröhlich.



Putin, der Krieg und die Kirchen, das der griechisch-orthodoxe Theologe am 19. Oktober 2022 vor dem Münchner Hochschulkreis der Katholischen Akademie in Bayern gehalten hat. Wir setzen mit dieser Dokumentation unsere Befassung mit dem Ukrainekrieg fort, dem wir bereits in früheren Heften unserer Zeitschrift großen Raum gaben. In Heft [1/2021](#) dokumentierten wir eine große ökumenische Tagung zur religiösen Situation in diesem osteuropäischen Land. Analysen zum Krieg finden Sie in Heft [1/2022](#) und Heft [2/2022](#). ■



Das vollständige Referat von Herfried Münkler finden Sie als Video und Audio auf unseren YouTube-Kanälen und im Dokumentationsteil unserer Website. Auch das Referat von Andriy Mykhaleyko dokumentieren wir vollständig, im Audiokanal und auf der Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) zum Video mit Herfried Münkler. Als Audio nachhören können Sie das Referat des Politikwissenschaftlers unter [diesem Link](#). Und den Vortrag von Andriy Mykhaleyko schließlich haben wir für Sie unter [diesem Link](#) für Sie bereitgestellt. (Video und Audios finden Sie auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

Putin, der Krieg und die Kirchen

Zur religiösen Dimension des Angriffs auf die Ukraine
von Georgios Vlantis

Lassen Sie mich den Vortrag mit einem Zitat aus einer Rede Präsident Putins beginnen: „Ich betone nochmals: Die Ukraine ist für uns nicht einfach ein Nachbarland. Sie ist integraler Bestandteil unserer eigenen Geschichte, unserer Kultur, unseres geistigen Raums. Es geht um unsere Leute, um Menschen, die uns nahestehen, unter ihnen sind nicht nur Kollegen, Freunde, Menschen, mit denen wir gemeinsam gedient haben, sondern auch Verwandte, wir sind mit Ihnen über Bluts- und Familienbande verwoben. Seit jeher nannten sich die Bewohner der südöstlichen, historischen altrussischen Lande Russen und Orthodoxe. So war es vor dem 17. Jahrhundert, als sich ein Teil dieser Gebiete wieder mit dem Russländischen Staat vereinte, und so blieb es danach. [...] Auch die Abrechnung mit der *ukrainisch-orthodoxen Kirche Moskauer Patriarchats* geht weiter. Das ist keine emotionale Bewertung, davon zeugen konkrete Beschlüsse und Dokumente. Die ukrainischen Machthaber haben die Tragödie der Kirchenspaltung in zynischer Weise zu einem Instrument staatlicher Politik gemacht. Die Bitten von Bürgern der Ukraine, die Gesetze zurückzunehmen, welche die Rechte der Gläubigen verletzen, werden von der Führung des Landes ignoriert. Mehr noch, in der *Verchovna Rada* (dem ukrainischen Parlament) liegen bereits neue Gesetzesvorhaben, die sich gegen den Klerus und die Millionen von Gläubigen der Ukrainischen Orthodoxen Kirche Moskauer Patriarchat richten.“ (<https://zeitschrift-osteuroopa.de/blog/putin-rede-21.2.2022>).

In den letzten Jahren haben sich der russische Präsident sowie etliche Vertreter seiner Regierung mehrmals sowohl über die vermeintliche Einheit der russischen Welt, als auch über die angebliche Diskriminierung der mit dem Moskauer Patriarchat damals noch klar verbundenen Ukrainischen Orthodoxen Kirche (UOK) geäußert.

Die Rede Wladimir Putins an die Nation, die ich am Anfang zitiert habe, gehörte allerdings nicht zu den üblichen Ansprachen. Der mächtige Mann im Kreml wollte diesmal die Gründe zusammenfassen, die seiner Ansicht nach eine militärische Intervention in der Ukraine rechtfertigen.

In seiner langen Rede entwarf er sogar einen kulturgeschichtlichen Rahmen, um seinen Krieg theoretisch zu untermauern. Dürfen aber ein durchaus fragwürdiges Narrativ von der Einheit zwischen Russen und Ukrainern

Siebzig Prozent der Ukrainer gehören dem orthodoxen Christentum an. Dieses wird hauptsächlich durch die unabhängige, Moskau-kritische *Orthodoxe Kirche der Ukraine* (OKU) und die ursprünglich Moskau-nahe *Ukrainisch-orthodoxe Kirche* (UOK) repräsentiert.

sowie die vermeintliche Sorge um Religionsfreiheit als Rechtfertigung einer mörderischen Aggression dienen? Inwieweit erkennt man in den Worten Putins Ansichten und Sorgen der russischen Orthodoxie? Inwieweit wird diese Kirche von einem Diktator instrumentalisiert oder vielmehr, inwieweit lässt sie sich selber vom Kreml instrumentalisieren?

Sowohl die oben zitierte Rede Putins als auch spätere Entwicklungen machen deutlich, dass man die Religion im Allgemeinen und die orthodoxe Kirche im Besonderen im Gesamtkontext des Krieges nicht übersehen darf. Ostkirchliche Narrativen und Spannungen stellen zwar keinesfalls den einzigen Schlüssel zum Ver-

ständnis des Konflikts dar; sie tragen allerdings zur differenzierten Wahrnehmung des ukrainischen Kriegsdrasmas und seiner Hintergründe bei.

Die religiöse Landschaft der Ukraine

Um die 70 Prozent der Ukrainer gehören dem orthodoxen Christentum an, das grundsätzlich in zwei Kirchen gelebt wird. Es gibt die unabhängige, in der Sprache der Orthodoxie *autokephale*, Orthodoxe Kirche der Ukraine (OKU). Ihr Oberhaupt ist Metropolit Epiphanijs Dumenko. Diese Kirche steht Russland und der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) äußerst kritisch gegenüber und betont die Eigenständigkeit der ukrainischen Nation. Sie entstand in ihrer heutigen Struktur erst 2018, nachdem der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. von Konstantinopel, das Ehrenoberhaupt der Orthodoxie, ein Konzil in Kyiv zur Heilung des langjährigen Schismas in der ukrainischen Orthodoxie und zur Entstehung einer selbstständigen, alle Orthodoxen in der Ukraine vereinigenden Kirche einberufen hatte.

Die große Mehrheit der Bischöfe und Mitglieder der OKU stammt aus kirchlichen Strukturen, die bis zum genannten Zeitpunkt als schismatisch galten. Die Anerkennung der OKU als legitimes, gleichberechtigtes Mitglied der Gemeinschaft der orthodoxen Kirchen erweist sich als schwierig. Inzwischen besteht jedoch volle Gemeinschaft mit den Kirchen von Konstantinopel, Alexandrien, Zypern und Griechenland. Andere orthodoxe Kirchen verhalten sich zurückhaltend; etliche lehnen jeden Kontakt ab.

Zum anderen gibt es die ebenfalls stark vertretene Ukrainische Orthodoxe Kirche (UOK) mit Metropolit Onufrij Beresowskyj als Oberhaupt. Von dieser Kirche sprach Putin in seiner oben zitierten Rede. Die UOK galt lange als autonome Kirche des Moskauer Patriarchats; bis Mai 2022 war ihr Oberhaupt Mitglied der Synode der

ROK. Auch wenn die UOK das Ausmaß ihrer Abhängigkeit von der ROK relativierte, war ihr enges Verhältnis evident. Bis zum Beginn des Krieges hob UOK die geistige Einheit zwischen Russen und Ukrainern stark hervor. Sie steht dem Westen und der Ökumene immer noch kritisch gegenüber und versteht sich als die einzige legitime Ausdrucksform der Orthodoxie in der Ukraine. Sie betrachtet die OKU als schismatisch. Die OKU scheint deutlich größer, was die Anzahl der Gläubigen betrifft. Die UOK hingegen verfügt über mehr Bischöfe und Gemeinden.

Das Verhältnis zwischen OKU und UOK gilt weiterhin als spannungsreich. Bis Kriegsbeginn gab es kontroverse Diskussionen um das Dilemma: Kirchliche Unabhängigkeit oder doch eine gewisse Verbindung zur ROK? Die Argumente für die eine oder die andere Option spiegeln mehr oder weniger die vorherrschenden unterschiedlichen ideologischen Richtungen im Land wider: Eigenständig-national und vielleicht pro-westlich oder doch Teil der „russischen Welt“? Freilich konnte die Diskussion schon damals sehr emotional und kontraproduktiv werden. Stehen auf der einen Seite „hemmunglose Schismatiker“, während auf der anderen Seite „Agenten Russlands“ die religiöse Landschaft der Ukraine bestimmen wollten? Nicht selten wurde so argumentiert.



Georgios Vlantis, M.Th., griechisch-orthodoxer Theologe, Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Bayern, Wiss. Mitarbeiter der Volos Akademie für Theologische Studien

Ukrainischen Bestrebungen nach einer unabhängigen, d. h. autokephalen Kirche sind jedenfalls nichts Neues. Diese sind immer wieder auf Widerstand der ROK gestoßen, die die Einheit von Russen, Weißrussen und Ukrainern auf Basis eines postulierten gemeinsamen Ursprungs proklamiert, die auf die „Taufe der Kiewer Rus“ zurückzuführen sei. Die neue autokephale Kirche, die OKU, hat ihren Unabhängigkeitsstatus vom Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel erhalten. Die ROK stellt jedoch die Konstantinopler Befugnisse in der Ukraine (und darüber hinaus) in Frage, nimmt die Ukraine immer noch als eigenes Jurisdiktionsgebiet wahr und befürchtet, dass eine selbstständige Kirche zu einer Infragestellung der bereits erwähnten Einheit der „Brüdervölker“ führen könnte.

Rund sechs Prozent der ukrainischen Bevölkerung gehört der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche (UGKK) an, die zwar dem byzantinischen Ritus folgt, aber in Einheit mit der Römisch-Katholischen Kirche steht. Diese wird stärker in der Westukraine vertreten. Ihr Oberhaupt ist der Großerzbischof Swiatoslaw Schewtschuk. Ihre Entstehungsgeschichte muss man ebenfalls in den Gesamtkontext der Fragen nach der ukrainischen Identität und dem Verhältnis zu Russland einordnen.

OKU, UOK und UGKK führen ihre Entstehungsgeschichte zwar alle auf die „Taufe der Kiewer Rus“ im zehnten Jahrhundert zurück, verwenden jedoch unterschiedliche Hermeneutiken zur Deutung der Geschichte. Auch wenn das Trennende nicht unterschätzt werden darf, haben diese drei Kirchen sowohl in ihrer Theologie als auch in ihrer liturgischen Praxis viel Gemeinsames. Gerade vor diesem Hintergrund sind die Spaltungen besonders bedauerlich.

In der Ukraine sind darüber hinaus die Römisch-Katholische, die Evangelisch-Lutherische und die Armenisch-Apostolische Kirche sowie mehrere freikirchliche und weitere Religionsgemeinschaften vertreten, zahlenmäßig sind sie jedoch klein. Besonders erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang der Allukrainische Rat der Kirchen und der Religionsgemeinschaften, eine Plattform, die die konfessio-

Ukrainischen Bestrebungen nach einer unabhängigen, das heißt autokephalen Kirche sind jedenfalls nichts Neues. Diese sind immer wieder auf Widerstand der ROK gestoßen.

nelle und religiöse Vielfalt der Ukraine repräsentiert und die dem Austausch der verschiedenen religiösen Traditionen des Landes dient.

Die Kirchen in der Ukraine und der Krieg

Als der Krieg begann, verurteilte Metropolit Epiphaniy, Oberhaupt der OKU, erwartungsgemäß den Krieg aufs Schärfste. Er sprach vom „zynischen Angriff“ Russlands, forderte Sanktionen gegen den Aggressor und gab dem Moskauer Patriarchen als ideologische Stütze Putins eine Mitverantwortung. Er ließ keinen Zweifel an der vollen Unterstützung der OKU für die ukrainische Armee, die das Vaterland verteidigt. Mehrfach besuchte Metropolit Epiphaniy bombardierte Städte und Orte wie Butscha, an denen Kriegsverbrechen verübt wurden. Gleichzeitig lud er regelmäßig Bischöfe, Priester und Gläubige der UOK zum Kirchenwechsel in die OKU ein. „Unsere Türen sind offen“, sagte er. Die Synode der OKU verabschiedete Sonderregeln, die diesen Wechsel kirchenrechtlich erleichtern.

Die UOK hingegen hat vor dem Krieg gewisse Aspekte des Narrativs von Wladimir Putin vertreten. Viele ihrer Repräsentanten und Mitglieder betonten die Einheit zwischen Ukrainern und Russen, prangerten den Westen an, klagten über die vermeintlich vielen Neonazis im Land und sprachen von großen Diskriminierungen ihrer Gläubigen. Gegenüber den russischen Aggressionen der letzten Jahre verhielt sich die UOK lange zurückhaltend; man denke nur an ihre Haltung zur Annexion der Krim. Auch in den letzten Wochen vor Beginn des Ukrainekrieges hielt sich die Leitung insgesamt zurück

beziehungsweise zog es vor, sich auf allgemeine Gebete für den Frieden zu beschränken.

Metropolit Onufrij, Primas der UOK, hat erst deutliche Worte gefunden, nachdem russische Panzer auf ukrainischem Boden einrollten. Auch wenn seine Stellungnahme spät kam, ist sie dennoch als mutig einzustufen. Putins Instrumentalisierung der UOK zur Rechtfertigung des Krieges wollte er dann doch nicht zulassen. „Der Krieg zwischen diesen Völkern ist eine Wiederholung der Sünde Kains, der seinen eigenen Bruder aus Eifersucht tötete“, schrieb er am 24. Februar 2022. Einige Tage später stärkte die Synode der UOK die Aussagen ihres Primas, indem sie ihre Unterstützung zum Erhalt der staatlichen Souveränität und territorialer Integrität der Ukraine bekundete.

Viele Kleriker der UOK haben den Eindruck, dass ihre Kirche von Moskau nicht nur im Stich gelassen, sondern wirklich verraten wurde. Einige Bischöfe haben relativ früh aufgehört, Patriarch Kyrill in der Liturgie zu commemorieren. Einzelperso-

nen der Kirche haben bei den Angriffen ihr Leben verloren.

Die UOK stand und steht weiterhin wegen ihrer Verbindung zu Moskau unter massivem Druck; sie befindet sich daher auf der Suche nach einem neuen, in der angegriffenen Ukraine vertretbaren Narrativ. Am 27. Mai 2022 beschloss ein im Eilverfahren einberufenes Landeskonzil der UOK Änderungen im Statut, die ihre Unabhängigkeit von Moskau deutlich machen sollte. Und schon seit dem 29. Mai agiert Metropolit Onufrij auf liturgischer Ebene wie ein Oberhaupt einer autokephalen Kirche. Die UOK hat zwar in ihren Beschlüssen den Begriff „Autokephalie“ durchgehend vermieden, *de facto* handelt es sich aber um eine selbsterklärte Autokephalie, die daher die UOK in eine kirchenrechtliche Grauzone bringt.

Das Oberhaupt der UGKK, Groß-erzbischof Swiatoslaw Schewtschuk, verurteilte von Anfang an den Krieg in aller Deutlichkeit. Als er bei einer Videokonferenz nicht lange nach Kriegsbeginn die Lage beschrieb, konnte er seine Tränen nicht zurückhalten: „Ich habe gelesen, dass einige Leute gesagt haben, ich hätte mich in einem Bunker versteckt. Das bringt mich zum Lachen, denn wir haben keinen Bunker“, sagte der Erzbischof und fügte hinzu, dass vielleicht einige Politiker einen Bunker haben. „Ich habe nur meine Kathedrale mit einer Krypta.“ Am Tag der Invasion haben der Erzbischof und seine Priester nach Wegen gesucht wie sie konkret helfen können. Einige Brücken der Stadt waren geschlossen und viele Menschen, die versuchten, die Stadt zu verlassen, saßen fest. Sie fanden Schutz in seiner Kathedrale. „Wir haben fast 500 Menschen mit nichts in den Händen empfangen“, sagte er.

Orthodoxe und ökumenische Stimmen zum Krieg

Wie haben die orthodoxen Kirchen in der ganzen Welt auf den Krieg reagiert? Alle sind sich darüber einig, dass ein Krieg kein akzeptables Mittel zur Konfliktlösung sein kann. Alle betonen die Notwendigkeit des Gebets gerade in diesen finsternen Zeiten. Mehrere haben finanzielle oder materielle Unterstützung für die Ukrainer zugesagt. Die verschiedenen ortho-

doxen Kirchen unterscheiden sich allerdings in ihrer Bereitschaft, Russland klar als Aggressor zu benennen. Das Ökumenische Patriarchat, die Kirchen von Alexandrien, Zypern und Griechenland, auch Rumänien, bzw. ihre Oberhäupter, haben dies getan.

Die Kirchen, die Russland näherstehen, wie Antiochien und Serbien, waren diesbezüglich zurückhaltender und blieben bei abstrakten Bekundungen. Oberhäupter bestimmter Russland-naher Kirchen äußerten zwar generelle Kritik am Krieg, ließen aber keine Gelegenheit aus, Patriarch Kyrill von Moskau zu diversen Anlässen zu gratulieren und dadurch eine gewisse Nähe zu ihm zu demonstrieren.

Ein starkes Zeichen lieferte der Ökumenische Patriarch. Er besuchte auf Einladung des polnischen Präsidenten, Andrzej Duda, und des Oberhauptes der Orthodoxen Kirche von Polen, Metropolit Sawa von Warschau, unmittelbar nach Kriegsbeginn ukrainische Flüchtlinge in Polen. Ihm war es wichtig, die Solidarität der Orthodoxen Kirche mit den Vertriebenen und Flüchtlingen zu zeigen. Seitdem hat Bartholomaios I. mehrmals ukrainische Delegationen empfangen, den Krieg verurteilt und die Haltung der Leitung der ROK heftig kritisiert.

In Großteilen der übrigen christlichen Welt war eine scharfe namentliche Verurteilung Russlands als Aggressors die Regel. Papst Franziskus vermied zwar aus diplomatischen Gründen eine konkrete Namensnennung, hat aber seine Sorge um und seine Unterstützung für die Ukraine deutlich signalisiert.

Fassungslosigkeit und Empörung über die Haltung des russischen Patriarchen bestimmen die Reaktionen in der Ökumene. Mehrere bedeutende Einzelpersonen und Gremien haben an Patriarch Kyrill appelliert, seinen Einfluss auf Putin geltend zu machen, um den Krieg schnellst möglich zu beenden. Einer der ersten war der Münchner Erzbischof, Kardinal Reinhard Marx, ebenso wie der bis Ende 2022 geschäftsführende Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), Ioan Saucă, übrigens ein rumänisch-orthodoxer Priester, der Anfang März 2022 Kyrill aufforderte: „Erheben Sie Ihre Stimme, damit der Krieg beendet werden kann“.

Der Primas der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine wies den Vorwurf zurück, er habe sich in einem Bunker versteckt. Er sagte: „Der Vorwurf bringt mich zum Lachen, denn wir haben keinen Bunker. Ich habe nur meine Kathedrale mit einer Krypta.“

nen, ganze Gemeinden, sogar Klöster wechselten zur OKU. Im April 2022 haben fast vierhundert ukrainische Kleriker der UOK in einer Erklärung bekundet, dass es ihnen unmöglich sei, in kanonischer Gemeinschaft mit dem Patriarchen Kyrill von Moskau zu stehen. Sie forderten sogar eine Verurteilung Kyrills wegen Häresie.

Mitten im Krieg ist es schwierig, die wahre Dynamik solcher Entwicklungen einzuschätzen. Zentrifugale Kräfte erleben immer auch Widerstand und Drohungen. Nur eines ist sicher: Die russischen Bomben treffen auch Götterhäuser der UOK. Auch Kleriker die-



Foto: Religionssoziologie / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0



Foto: premier.gov.ru / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

Links: Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. setzte ein starkes Zeichen, als er unmittelbar nach Kriegsbeginn ukrainische Flüchtlinge in Polen besuchte. Rechts: Das anfängliche Schweigen Kyrills und die abstrakten Friedensgebete zu Kriegsbeginn ließen hoffen, dass sich der russische Patriarch Kyrill von Putin distanziert. Leider war das nicht der Fall. Bereits in den ersten Kriegsmonaten rechtfertigte Patriarch Kyrill in seinen Sonntagspredigten das Handeln Putins. Die Gegner Russlands bezeichnete er als „Kräfte des Bösen“, sprach von einem „metaphysischen“ Kampf, attackierte den Westen und dessen Werte und machte von unmissverständlich homophoben Parolen Gebrauch.

Die Haltung des russischen Patriarchen

Das anfängliche Schweigen und die abstrakten Friedensgebete zu Kriegsbeginn ließen hoffen, dass sich der russische Patriarch Kyrill von Putin distanziert. Leider war das nicht der Fall. Bereits in den ersten Kriegsmonaten rechtfertigte Patriarch Kyrill in seinen Sonntagspredigten das Handeln Putins. Am 27. Februar 2022 bezeichnete er die Gegner Russlands als „Kräfte des Bösen“. Eine Woche später sprach er von einem „metaphysischen“ Kampf, attackierte den Westen und dessen Werte und machte von unmissverständlich homophoben Parolen Gebrauch.

Am 13. März überreichte der Patriarch demonstrativ einem der obersten Generäle der russischen Armee eine Ikone der Muttergottes. Seine Solidarisierung mit den russischen Streitkräften brachte er auch am 27. März zum Ausdruck als er die Liturgie in der neu erbauten Hauptkathedrale der Streitkräfte Russlands zelebrierte. Diese Kathedrale, nicht mal drei Jahre alt, bringt visuell die verklärende Ideologisierung der russischen Geschichte und die Kampfnarrative Putins zum Ausdruck.

Kyrill würdigte die russischen Soldaten, „die ihr Leben der Verteidigung des Vaterlandes widmen“. Der Patriarch betonte: „Wir sind ein friedliebendes Land und ein sehr friedliebendes, leidgeprüftes Volk. Wir haben kein Verlangen

nach Krieg, aber wir sind durch unsere gesamte Geschichte so erzogen worden, dass wir unser Vaterland lieben und bereit sind, es so zu verteidigen, wie nur Russen ihr Land verteidigen können.“ Im April 2022 rief er zur Unterstützung des russischen Staates auf und ergänzte: Dies trage zur „wahren Solidarität“ und zur Abwehr von „inneren und äußeren Feinden“ bei. Daraus werde „so viel Gutes, so viel Wahrheit und so viel Liebe wie möglich“ entstehen.

Für Patriarch Kyrill geht es um einen Kulturkampf, der auf bösen Absichten des Westens basiert. Seiner Auffassung nach ist die Intervention russischer Kräfte berechtigt, weil sie die Einheit von Russen und Ukrainern verteidigt, die durch Kräfte des „dekadenten“ Westens gefährdet ist. Er räumt zwar ein, dass auch die Ukrainer zu seinem Kircheng Volk zählen, aber sein Gebet und sein Lob gelten nur den russischen Soldaten. Der Patriarch denkt paternalistisch und manichäisch.

Im Oktober 2022 erklärte Kyrill, dass russischen Soldaten, die in der Ukraine ihr Leben ließen, alle Sünden vergeben sind. Das Sterben „bei der Erfüllung militärischer Pflichten“ verglich er damit, dass Gott seinen Sohn Jesus geopfert hat. Laut Patriarch Kyrill vertritt die russisch-orthodoxe Kirche die generelle Ansicht, dass Menschen, die bei der Erfüllung militärischer Pflichten sterben, ein Opfer für andere bringen. „Und deshalb glauben wir, dass dieses Opfer alle

Sünden abwäscht, die ein Mensch begangen hat“.

Anlässlich des 70. Geburtstags von Wladimir Putin gratulierte der russische Patriarch mit den Worten: „Durch jahrelange unermüdliche Arbeit in Schlüsselpositionen des Staates haben Sie sich den Ruf eines nationalen Führers erworben, der dem Vaterland selbstlos ergeben ist, es aufrichtig liebt und ihm seine ganze Kraft, seine Fähigkeiten und sein Talent zur Verfügung stellt.“ Gott habe Putin mit Machtbefugnissen ausgestattet, damit er einen Dienst von besonderer Tragweite für das Schicksal des Landes und des Volkes leisten könne.

Der Unmut in der christlichen Welt über diese Haltung ist deutlich. Prominente Stimmen wie die des früheren Erzbischofs von Canterbury, Rowan Williams, ein Kenner der russischen Theologie, gingen soweit, die Frage nach einem Ausschluss der ROK aus dem ÖRK zu stellen. Hier sei angemerkt, dass Patriarch Kyrill nicht mit der Russischen Orthodoxie gleichzusetzen ist. Auch innerhalb der UOK gibt es Stimmen, die sich deutlich gegen die Invasion Russlands positionierten und anschließend die Konsequenzen zu spüren bekamen.

Ergänzend sei noch angemerkt, dass es in der russisch-orthodoxen Kirche aber kaum Möglichkeiten zur freien Meinungsäußerung gibt. Dies zeigt das Beispiel Weißrusslands: Nach den

Die orthodoxen Theologen u. a. proklamierten: „Wir verurteilen daher jede Lehre und lehnen sie als unorthodox ab, die zu Spaltung, Misstrauen, Hass und Gewalt zwischen Völkern, Religionen, Konfessionen, Nationen oder Staaten ermutigt.“

manipulierten Wahlen von August 2020, die Diktator Lukaschenko vermeintlich gewonnen hat, folgten Massenkundgebungen im ganzen Land, die brutal niedergeschlagen wurden. Metropolitan Pawel, Oberhaupt der belarussisch-orthodoxen Kirche, der dieses Vorgehen anprangerte, wurde abberufen, nach Russland strafversetzt und durch einen linientreuen Nachfolger ersetzt.

Die Erklärung zur Lehre von der Russischen Welt, der *Ruskij Mir*

Und wie reagiert die Welt der orthodoxen Theologen auf Kyrill und den Krieg in der Ukraine? Am 13. März 2022, Sonntag der Orthodoxie, wurde eine „Erklärung zur Lehre von der Russischen Welt (*Ruskij Mir*)“ gemeinsam vom Orthodox Christian Studies Center der Universität Fordham (USA) und der Volos Akademie für Theologische Studien (Griechenland) veröffentlicht. In einem Begleitschreiben fassen die Koordinatoren der Initiative, Dr. Brandon Gallaher und Dr. Pantelis Kalaitzidis, das theologische Anliegen dieser Erklärung zusammen: Die Russische Welt sei eine Ideologie, die zur theologischen Untermauerung eines Verbrechens instrumentalisiert werde; leider bilde sie keine Ausnahme in der Geschichte orthodoxer ethnophyletischer Ideologien.

Wörtlich heißt es in dem Text: „Die Unterstützung des Krieges von Präsident Wladimir Putin gegen die Ukraine durch viele Mitglieder der Hierarchie des Moskauer Patriarchats hat ihre Wurzeln in einer Form von orthodoxem ethnophyletischem religiösem Fundamentalismus mit totalitärem Charakter, genannt *Russkii Mir* oder „die Russische Welt“, eine falsche Lehre, die viele in der orthodoxen Kirche anzieht [...].

In den Reden von Präsident Wladimir Putin und Patriarch Kyrill (Gundiaev) von Moskau (Moskauer Patriarchat) wurde die „Russische-Welt“-Ideologie in den letzten 20 Jahren wiederholt beschworen und weiterentwickelt. Im Jahr 2014, als Russland die Krim annektierte und einen Stellvertreterkrieg im ukrainischen Donbas begann, bis hin zum Beginn des ausgewachsenen Krieges gegen die Ukraine und danach, haben Putin und Patriarch Kyrill die „Russische-Welt“-Ideologie als Hauptbegründung für die Invasion verwendet.

Diese Lehre besagt, dass es eine transnationale russische Sphäre oder Zivilisation gibt, die Heiliges Russland oder Heilige Rus' genannt wird. Sie umfasst vom Anspruch her Russland, die Ukraine und Weißrussland (und manchmal Moldawien und Kasachstan) sowie ethnische Russen und russischsprachige Menschen in der ganzen Welt. Sie geht davon aus, dass diese „russische Welt“ ein gemeinsames politisches Zentrum (Moskau), ein gemeinsames geistiges Zentrum (Kiew als „Mutter aller Rus“), eine gemeinsame Sprache (Russisch), eine gemeinsame Kirche (die russisch-orthodoxe Kirche, das Moskauer Patriarchat) und einen gemeinsamen Patriarchen (den Patriarchen von Moskau) hat, der - dem Konzept der „symphonia“ entsprechend - mit einem gemeinsamen Präsidenten/Nationalen Führer (Putin) zusammenarbeitet, um diese russische Welt zu regieren und eine gemeinsame, un-

verwechselbare Spiritualität, Moral und Kultur aufrecht zu erhalten.

Gegen diese „Russische Welt“ (so die Lehre) steht der korrupte Westen, angeführt von den Vereinigten Staaten und den westeuropäischen Nationen, der vor dem „Liberalismus“, der „Globalisierung“, der „Christenfeindlichkeit“, den in Schwulenparaden propagierten „Rechten von Homosexuellen“ und dem „militanten Säkularismus“ kapituliert hat.“ (<https://publicorthodoxy.org/wp-content/uploads/2022/03/2022.03.22-Declaration-German.pdf>)

Die orthodoxen Theologen u.a. proklamierten: „Wir verurteilen daher jede Lehre und lehnen sie als unorthodox ab, die zu Spaltung, Misstrauen, Hass und Gewalt zwischen Völkern, Religionen, Konfessionen, Nationen oder Staaten ermutigt. Wir verurteilen ferner jede Lehre als nicht-orthodox und lehnen sie ab, die diejenigen dämonisiert oder zur Dämonisierung ermutigt, die der Staat oder die Gesellschaft als „anders“ betrachtet, einschließlich Ausländern, politisch und religiös Andersdenkenden und anderen stigmatisierten sozialen Minderheiten. Wir lehnen jede manichäische und gnostische Spaltung ab, die eine heilige orthodoxe östliche Kultur und ihre orthodoxen Völker über einen entwürdigten und unmoralischen „Westen“ erheben würde. Es ist besonders verwerflich, andere Nationen durch besondere liturgische Bitten der Kirche zu verurteilen, indem man



Die russischen Bomben treffen auch Gotteshäuser. Dabei unterscheiden die Russen nicht, ob es sich um Kirchengebäude der Russland nahestehenden UOK handelt oder der autokephalen OKU. So starben auch Kleriker der UOK durch russische Bomben.

Foto: NurPhoto / IMAGO

die Mitglieder der orthodoxen Kirche und ihre Kulturen als geistlich in besonderer Weise geheiligt gegenüber den fleischlichen, weltlichen „Heterodoxen“ erhebt.“ (ibid.)

Die Erklärung ist inzwischen in mehr als 19 Sprachen übersetzt und von mehr als 1.500 namhaften Theologinnen und Theologen unterzeichnet worden. Die Mehrheit davon sind orthodox, aber auch wichtige Stimmen aus der weiteren Ökumene tragen das Dokument solidarisch mit, daher gilt diese von Orthodoxen initiierte Erklärung auch als Dokument von multilateral-ökumenischer Bedeutung, das bereits eine außergewöhnlich große Beachtung in den internationalen kirchlichen und profanen Medien gefunden hat.

Wie kann Versöhnung in der Ukraine stattfinden?

Die ukrainischen Kirchen bewegen sich in einem Minenfeld. Es ist schwer, die kirchlichen Entwicklungen vorherzusagen. Die Kirchenübertritte von der UOK in die OKU sind beachtlich, vor allem wenn man das äußerst angespannte Verhältnis zwischen den zwei Kirchen berücksichtigt. Es gibt Versuche bestimmter politischer Kreise, die ein allgemeines Verbot der UOK veranlassen wollen. Die ukrainische Regierung verheimlicht ihr Misstrauen der UOK gegenüber nicht mehr. Die Vorstellung, dass eine ziemlich große Kirche, wie die UOK, von dem einen Tag auf den anderen verschwinden wird, Kraft eines Gesetzes oder welcher auch immer geschichtlicher Automatismen, ist allerdings nicht plausibel. Großzügigkeit, Öffnung und Flexibilität bei gegenseitigem Respekt können zur Versöhnung beitragen. Gleichzeitig ist es klar, dass die UOK, die bis Mai 2022 dem Moskauer Patriarchat verbunden war, vor großen Herausforderungen steht. Ihre russenfreundliche Haltung vor dem Krieg bzw. das Verhalten von Einzelpersonen, die ihr angehör(t)en, wird immer deutlicher hinterfragt. Für viele steht sie immer noch unter Verdacht und befindet sich in Erklärungsnot.

Zweifelsohne haben mit ihrer Haltung das Moskauer Patriarchat und Russland die Herzen der ukrainischen Orthodoxen verloren. Die UOK ist ak-

tuell auf der Suche nach einem neuen Narrativ; ihr Verhältnis zur Russischen Kirche bedarf einer Neuordnung. Vieles hängt von der Entwicklung des Krieges und der kirchenrechtlichen Klärung des Status der UOK ab. Pragmatismus sowie der Geist der orthodoxen Oikonomia könnten jedenfalls den Kirchen in der Ukraine helfen, einen Weg zur Überwindung des Konflikts zu finden. Auch wenn langfristig die Vereinheitlichung von kirchlichen Strukturen wünschenswert ist, könnte mittelfristig eine Ko-Existenz paralleler Strukturen akzeptabel sein, die aber in eucharistischer Gemeinschaft sind. Die toxische Situation von zwei weiterhin angefeindeten orthodoxen Kirchen innerhalb der versöhnungsbedürftigen ukrainischen Gesellschaft wird nach dem Krieg schwer erträglich sein.

Ich habe die leise Hoffnung, dass dieser Krieg alle Kirchen der Ukraine, nicht nur die Orthodoxen, einander näherbringt. Verbindend sei hier nicht etwa der Widerstand gegen einen gemeinsamen Feind, sondern die Einheit im Glauben an Jesus als den Ohnmächtigen, der am Kreuz stirbt, aufersteht, Wunden heilt und zur Überwindung trennender Unterschiede aufruft. Das unsägliche Massaker darf nicht zur Bildung neuer Gräben führen, sondern zur Etablierung wirkungsvoller und wachsender Strukturen des Dialogs. Die Ökumene als eine Wegbereiterin der Versöhnung brauchen wir heute mehr denn je, auch in der Ukraine.

Ausblick für die Panorthodoxie und die Ökumene

Ebenfalls schwer vorauszusagen sind die Auswirkungen, die der Krieg in der Ukraine auf die Einheit der Orthodoxie haben wird. Sicherlich ist dieser ein großer Schlag für die russische Kirche. Einige der Kirchen, die ihr lange nah standen, werden sicherlich ihre Haltung Neubestimmen müssen. Der Krieg hat das Vorhandensein von sehr fragwürdigen Abhängigkeitsnetzwerken in der Orthodoxie deutlicher gemacht. Sowohl Angst, als auch die Versuchung des Geldes, spielen eine wichtige Rolle bei der Gestaltung der innerorthodoxen Beziehungen: Keine Kirche möchte, dass in ihrem Territorium eine parallele russische Jurisdiktion entsteht, die ihr viele Gläubige abwerben würde, wie es

gerade in Afrika der Fall ist. Die afrikanische Orthodoxie (Patriarchat von Alexandrien) hat den Preis für ihre Unterstützung der Autokephalie der Ukraine bezahlt. Für mehrere Kirchen ist der russische Pilgertourismus eine wichtige Einkommensquelle.

Dennoch haben die orthodoxen Kirchen ihr eigenes Tempo und ihre eigene Weise, mit der Geschichte und ihren Herausforderungen umzugehen. Ihre größte Versuchung bleibt der Nationalismus verbunden mit imperialen Phantasien. Die orthodoxen Kirchen

Das unsägliche Massaker in der Ukraine darf nicht zur Bildung neuer Gräben beitragen, sondern zur Etablierung starker und wachsender Strukturen des Dialogs. Die Ökumene als Wegbereiterin der Versöhnung brauchen wir heute mehr denn je.

bezahlen den Preis dieser Ideologisierung ihres Glaubens. Das Fatale ist dabei, dass die Kirchen selbst ihre Instrumentalisierung durch die Politik zulassen. Das Problem sehen wir gerade im Fall Russlands stark; es ist aber kein ausschließlich russisches Problem, es ist ein Problem für mehrere orthodoxe Kirchen, auch für die ukrainische.

Was bedeutet das für die ökumenischen Bestrebungen? Wir brauchen den Dialog; wir brauchen Gesprächsbereitschaft; wir müssen Brücken bauen und an einer Versöhnung arbeiten. Wir sagen Ja zum Dialog, aber zum Dialog mit wem und unter welchen Bedingungen? In einigen Gremien der Ökumene hat man lange vieles erduldet, in Kauf genommen und Unliebsames unter den Teppich gekehrt. Man hat die Russische Kirche in gewisser Weise entschuldigt, sie für einen Sonderfall gehalten, was der russischen Orthodoxie langfristig gesehen nicht guttat.

Differenzierung ist nötig: Russen und die russische Orthodoxie sind grundsätzlich nicht Feinde der übrigen Christen. Die Haltung des diktatorischen Regimes ist allerdings gefährlich und die Reaktionen des russischen Patriarchen theologisch und

pastoral nicht haltbar. Die Tatsache, dass die Dinge lange Zeit nicht beim Namen genannt wurden, markiert ein ökumenisches und ostkirchenkundliches Versagen. Warum wurden die Ukrainer dermaßen ignoriert, dass im Jahre 2022 keine einzige Kirche aus der Ukraine Mitglied des ÖRK ist?

Warum wurden so oft die ukrainischen Autokephalie-Bestrebungen und das entsprechende Handeln des Ökumenischen Patriarchats, gerade in Deutschland, äußerst einseitig kritisiert? Wie viele Kirchenoberhäupter aus der westlichen Welt haben in den letzten Jahren Kontakt mit Metropolit Epiphanijs gehabt? Warum haben immer zur Beurteilung des Verhaltens der OKU Kriterien geherrscht, die zur Bewertung der Haltung anderer orthodoxer Kirchen nicht verwendet wurden, so die Thematik des Nationalismus? Viele in der Ökumene wollten lange nicht sehen und nicht hören, um die Beziehungen mit dem „Sonderfall“ nicht zu gefährden.

„Wenn das Salz seinen Geschmack verliert“. Ein persönliches Statement zur 11. ÖRK-Vollversammlung

Der Umgang mit dem Krieg in der Ukraine und der Haltung der Russischen Orthodoxen Kirche dazu stellte für die 11. ÖRK-Vollversammlung (Karlsruhe, 31.8.–8.9.2022) eine der größten Herausforderungen dar. Wie sollte das wichtigste Gremium der multilateralen Ökumene weltweit auf einen Krieg reagieren, in den zwei Länder mit überwiegend christlicher Bevölkerung involviert sind? Wie geht man mit den Aussagen der Leitung der Russischen Orthodoxie um, die diesen Krieg theologisch untermauert und ihn mit schockierend homophoben Parolen als metaphysischen Kampf gegen den dekadenten Westen erklärt?

Letztendlich ging es um die Spannung zwischen prophetischer und diplomatischer Ökumene. Soll man die ganze Wahrheit sagen – um den Preis des Austrittes der Delegation einer Kirche, die sich beleidigt fühlt? Oder wäre es besser, die Einheit zu bewahren – um den Preis einer verwässerten Botschaft? In Karlsruhe, wo ich als Delegierter des Ökumenischen Patriarchats an der ÖRK-Vollversammlung teilgenommen

habe, habe ich ein deutliches Übergewicht der Diplomatie festgestellt.

Alles hätte freilich sehr schlimm sein können; am Ende aber verabschiedete die Vollversammlung ein Statement, das viele wichtige und mutige Thesen beinhaltet. Und trotzdem habe ich Karlsruhe mit einem komischen Gefühl verlassen.

In seiner Rede hat Bundespräsident Dr. Frank-Walter Steinmeier eine ökumenische Herausforderung zusammengefasst, die in der Vollversammlung kaum besprochen wurde: Wie kann die Leitung einer ÖRK-Mitgliedskirche einen Krieg nicht einfach stillschweigend in Kauf nehmen, sondern mit angeblich aus der Botschaft des Evangeliums entnommenen Argumenten rechtfertigen? Die grundsätzliche Frage ist nicht, ob der ÖRK auf der Seite Russlands oder der Ukraine steht, sondern wie dieses Gremium mit Kirchen umgeht, deren Leitung christliche Grundprinzipien verletzt.

Heute war die theologische Rechtfertigung des Ukraine-Krieges. Welche rote Linie wird morgen überschritten? Und von welcher Kirche? Übrigens: Wie der Vertreter der OKU Roman Sigov im Plenum gesagt hat, durfte ein Bischof an der Vollversammlung als Mitglied der russisch-orthodoxen Delegation teilnehmen und stimmen, der einige Wochen davor ein Video mit uk-

Die grundsätzliche Frage ist nicht, ob der ÖRK auf der Seite Russlands oder der Ukraine steht, sondern wie dieses Gremium mit Kirchen umgeht, deren Leitung christliche Grundprinzipien verletzt.

rainischen Geiseln gepostet hat. In seinem Post hatte der Metropolit sich über die Geiseln sogar lustig gemacht.

Ich habe nicht für den Ausschluss der Russischen Orthodoxen Kirche aus dem ÖRK plädiert; ich habe mir aber eine stärkere prophetische Botschaft an die Adresse ihrer Leitung gewünscht. Die kritischen Aussagen der Rede des Bundespräsidenten wurden in den ent-

sprechenden Pressemitteilungen vom ÖRK und EKD verschwiegen. Dort war lediglich die Rede davon, dass Bundespräsident Steinmeier die ökumenischen Gäste willkommen geheißen hat. Im Plenum für die Ukraine, im orthodoxen konfessionellen Treffen, im Europa-Plenum, in den Businessplenaries wurde kaum über die Haltung von Patriarch Kyrill gesprochen. Dessen Kirche hat zu wenig Gegenwind gespürt und sogar etliche ihr gegenüber freundlichen Stimmen entdeckt bzw. wahrgenommen.

Kritik seitens der Ukrainer war zu erwarten, aber wo war die übrige ökumenische Gemeinschaft? Eine öffentliche Kritik wäre für die ROK hilfreich. Vom Statement zur Ukraine, dass im Konsensverfahren verabschiedet werden musste, hatte ich nicht viel erwartet; und die Rede darin von einer Ablehnung des Missbrauchs religiöser Sprache und Autorität nicht das Problem in seiner Ganzheit umfasst. Aber in den Plenumssitzungen habe ich die Kritik vermisst. Und: Die Vollversammlung sollte hören, dass das Statement den Wert von Aussagen von McDonalds und Starbucks hat, so ein Vertreter der ROK im Plenum.

Ich bin jedenfalls der Meinung, dass selbstbewusste christliche Worte, mit prophetischer Stärke und in der Intensität der Ehrlichkeit hilfreicher sind als langweilig abstrakt formulierte Texte, die kurzfristig alle glücklich und am Ende alle unglücklich machen oder, vielleicht noch schlimmer, zur Gleichgültigkeit und zum Zynismus führen und das friedensstiftende Potenzial der Ökumene schwächen. „Wenn das Salz seinen Geschmack verliert, womit kann man es wieder salzig machen?“ (Matth. 5:13) Die Vollversammlung gab mir und gibt uns Anlass genug, über diesen Vers zu reflektieren.

Auf Griechisch bedeutet Ökumene die bewohnte, und daher bewohnbare Erde. Bomben, Kriege machen die Erde nicht bewohnbar. Der Dialog, die Arbeit an Strukturen der Versöhnung, des genauen Zuhörens, der ehrlichen, fairen Auseinandersetzung, der Inklusion: all das brauchen wir mehr denn je, um unsere Welt bewohnbarer und ökumenischer zu machen. Ich hoffe, dass uns die Erfahrung dieses unsäglichen Kriegs helfen wird, einiges in der Zukunft besser zu machen. ■



Foto: carwa.com

Unsere Erde ist nicht unbegrenzt belastbar. Die Regulation des CO₂ in der Atmosphäre ist eine Schicksalsfrage der Menschheit. Und es ist Eile geboten: Allen Szenarien, die das Klimaziel erreichen, liegt ein sofortiges Einstellen von CO₂-Ausstößen zugrunde.

Rund 0,04 % beträgt gegenwärtig der Anteil von Kohlendioxid in der Atmosphäre. Seit der Industrialisierung sind die Werte um ca. 50 % gestiegen, was zu einer Temperaturerhöhung von 1,2° Celsius geführt hat. Für das Leben auf der Erde machen diese wenigen hundert Moleküle pro einer Million Luftpartikel also einen riesigen Unterschied. Die Regulation des CO₂ in der Atmosphäre ist eine Schicksalsfrage der Menschheit.

Nach Einschätzung von Ottmar Edenhofer sind wir gegenwärtig dabei, in eine neue Ära der Klimapolitik einzusteigen (siehe *Link am Ende des Textes*). Basis dafür ist die Verbindung von *Geo-Engineering* und einem funktionierenden Handel mit CO₂-Zertifikaten. So hat die EU kürzlich beschlossen, die Treibhausgasemissionen bis 2030 um 55 % im Vergleich zu 1990 senken zu wollen (Fit-For-55-Paket).

Die EU ist damit nach Ottmar Edenhofer die einzige Weltregion mit

einem glaubwürdigen Pfad zur Klimaneutralität bis 2050. Deutschland will bekanntlich bis 2045 klimaneutral sein. Es fehlt jedoch noch an dem nötigen Schwung, um die beschlossene Wende in die Tat umzusetzen. Und dabei ist sofortiges Handeln dringend geboten: Allen Szenarien, die das Klimaziel erreichen, liegt ein sofortiges Einstellen von CO₂-Ausstößen zugrunde.

Ist Geo-Engineering im Blick auf das Ziel der Klimaneutralität unsere „letzte Hoffnung“, wie es in der Einladung zum heutigen Abend heißt? Zu dieser und weiteren Fragen hat die ausgewiesene Expertin Professorin Sabine Fuss, die wir für diese Veranstaltung gewinnen konnten, interessante Antworten parat, wie Sie im Video in unserem YouTube-Kanal sehen können.

Noch vor relativ kurzer Zeit war die Ablehnung des Geo-Engineerings relativ einhellig. So wurden unter dieser Überschrift vorrangig Maßnahmen wie die künstliche Wolkenbildung, die zwar Schatten spenden, aber zugleich das sonnige Wetter abschaffen,

diskutiert. Dies hätte auch den Nachteil, dass man, wenn man einmal damit begonnen hat, nur um den Preis eines plötzlichen schockartigen Klimaanstiegs damit aufhören könnte.

Geo-Engineering

.....
Eine neue Ära der Klimapolitik

So publizierte das Bundesumweltamt 2011 eine Studie mit dem bezeichnenden Titel *Geo-Engineering – wirksamer Klimaschutz oder Größenwahn?*

Heute werden mit Geo-Engineering nicht primär Maßnahmen zur Beeinflussung des Strahlenhaushalts der Erde avisiert, sondern Methoden, die Kohlenstoff aus der Atmosphäre zurückholen und im Boden verpressen oder einer chemischen Nutzung zuführen. Technologien, die eine Veränderung des Kohlenstoffkreislaufs bewirken. Sabine Fuss empfiehlt deshalb die Verwendung von differenzierteren und somit präziseren Begrifflichkeiten: Management der

Mit Geo-Engineering werden Methoden avisiert, die Kohlenstoff aus der Atmosphäre zurückholen und im Boden verpressen oder einer chemischen Nutzung zuführen.

Strahlungsbilanz und CO₂-Entnahmen (CDR). Es handelt sich in der Sache um vollkommen unterschiedliche Ansätze, die unterschiedliche Ziele verfolgen. Der Begriff „Geo-Engineering“ wird seit 2018 auch vom Weltklimarat nicht mehr verwendet.

Die momentan in der Diskussion stehenden Entnahmetechnologien und -praktiken sind u. a. folgende: Bioenergie mit Kohlenstoffabscheidung und Speicherung, direkte Abscheidung aus der Luft mit geologischer Speicherung, Aufforstung sowie

vielen Orten eingesetzt zu werden. Gesteine an der Erdoberfläche, also z. B. Felsmassen von Gebirgen, können unter bestimmten Bedingungen sehr viel CO₂ binden und sind vermutlich erheblich unterschätzte Klimaregulatoren. Man könnte die vor allem durch Regenwasser induzierten Prozesse nutzen und beschleunigen, indem man Silikat-Mineralien großflächig auf landwirtschaftlichen Flächen ausbringt (*enhanced weathering*), was allerdings als negative Nebenwirkung eine Verschlechterung der Luftqualität durch das massenhafte Ausbringen von Staub mit sich brächte.

All diese Technologien weisen auf globalem Niveau relevante Potentiale auf – aber auch technologiespezifische Konflikte mit anderen Nachhaltigkeitszielen, Ressourcenkonkurrenz und Barrieren, was die Umsetzung in der nötigen Breitenwirksamkeit betrifft. Noch fehlt es an einer Innovationspolitik, um eine rasche Skalierung der Maßnahmen voranzutreiben. Man muss verschiedene Entwicklungspfade modellieren, vergleichen und abwägen. Das primäre ethische Problem sind dabei nicht besondere Risiken für Mensch oder Natur, sondern vielmehr eine gewisse Trägheit, die nur durch eine gezielte Kombination technischer, politischer und unternehmerischer Intelligenz überwunden werden kann. Es geht darum, unter hohem Zeitdruck ein weitgehend neues Geschäftsfeld international zu erschließen, dafür wirksame Anreize zu schaf-

Es kristallisiert sich keine Gewinner-Technologie heraus, und der passende Mix von Maßnahmen zur CO₂-Entnahme wird vom jeweiligen Kontext abhängen.

fen, Zielkonflikte und Prioritäten zu klären und die Ausbeutbarkeit von Investitionen zu verhindern.

Es kristallisiert sich keine Gewinner-Technologie heraus, und der passende Mix von Maßnahmen wird vom jeweiligen Kontext abhängen. Während die technischen CDR-Möglichkeiten – wie z. B. die Abscheidung von CO₂ aus der Luft mit geologischer Speicherung – am oberen Ende des Kostenspektrums anzusiedeln sind, sind viele der landbasierten Methoden bereits erprobt und könnten sofort in Angriff genommen werden – beispielsweise die Anreicherung des Bodenkohlenstoffs durch vermindertes Pflügen und Anpflanzen von Bodendeckern.

Das Katholische Büro hat zusammen mit der Bevollmächtigten des Rates der EKD am 28. Oktober 2022 ein flammendes Plädoyer für naturnahe Methoden der CO₂-Entnahme als wesentlichem Baustein der Klimapolitik und zugleich des Bio-

Die wichtigsten momentan in der Diskussion stehenden Entnahmetechnologien sind Bioenergie mit Kohlenstoffabscheidung und Speicherung, direkte Abscheidung aus der Luft mit geologischer Speicherung, Aufforstung sowie Anreicherung des Bodenkohlenstoffs.

Anreicherung des Bodenkohlenstoffs. Im Gespräch ist auch noch die Umwandlung von Biomasse in Pflanzenkohle, die dann im Boden ausgebracht werden kann.

Dazu muss die Biomasse unter Luftverschluss auf 900° Celsius erhitzt werden, was viel Energie kostet. Pflanzenkohle hat aber das Potenzial an



Links: CO₂-Reduktion allein reicht nicht aus, um die Klimaziele zu erreichen. Klimaneutralität funktioniert nur unter Einbeziehung von negativen Emissionen. Rechts: Prof. Dr. Markus Vogt, Professor für Christliche Sozialethik an der LMU München, führte in die Veranstaltung ein, diskutierte mit der Expertin, die auch die Arbeitsgruppe *Nachhaltiges Ressourcenmanagement* am Mercator Research Institute (MCC) on Global Commons and Climate Change leitet.

diversitätsschutzes veröffentlicht. Besonders die Kapazität des Bodens und hier nicht zuletzt der Moore zur Speicherung von Kohlendioxid werden hervorgehoben. Als zweitgrößte Landbesitzer nach dem Staat können die Kirchen in Deutschland hier selbst viel tun. Um die nötigen Kapazitäten zu erreichen und Flächenkonkurrenzen zu vermeiden, sind aber auch technikzentrierte Maßnahmen unverzichtbar.

Es ist eine baldige großskalige Verfügbarkeit und Anwendung der CDR-Techniken nötig, um das 1,5°-Ziel von Paris zu erreichen. Aus Gründen komparativer Kostenvorteile im Vergleich beispielsweise zu erneuerbaren Energien gewinnen sie auch innerhalb der 2° C-Szenarien

Auch einige extrem schwer vermeidbare Restemissionen in der Landwirtschaft wie zum Beispiel Methanemissionen in der Viehwirtschaft oder Lachgasemissionen bei der Düngung müssen durch CO₂-Entnahme kompensiert werden, wenn man klimaneutral sein will.

zunehmend einen zentralen Stellenwert. Die CO₂-Entnahme ist kein Kann, sondern ein Muss, um die Klimaziele zu erreichen. Klimaneutralität geht nur unter Einbeziehung von negativen Emissionen, wenn wir also der Atmosphäre Treibhausgase entziehen. Denn ca. 5 % der aktuellen Emissionen sind unvermeidbar, z. B. in der Zement- und Kalkindustrie oder im Abfallsektor.

Daher sollte ein erheblicher Teil des CO₂ bereits am Werk abgeschieden werden. Auch einige extrem schwer vermeidbare Restemissionen in der Landwirtschaft wie zum Beispiel Methanemissionen in der Viehwirtschaft oder Lachgasemissionen bei der Düngung müssen durch CO₂-Entnahme kompensiert werden, wenn man klimaneutral sein will.

Norwegen hat bereits riesige, relativ stabile unterirdische geologische Speicher ausfindig gemacht, in denen man das überschüssige CO₂ langfristig lagern und unschädlich machen könnte. Für Norwegen könnte das ein neues Wohlstandsmodell werden, nicht mehr primär auf der Förderung von Öl basierend, sondern auf der Abscheidung und unterirdischen Verpressung von Kohlenstoff: nicht mehr klimaschädlich, sondern klimaentlastend.

Geo-Engineering hat den großen Vorteil, dass sich damit Geld verdienen lässt, dass es also Akteure geben wird, die ihre Umsetzung massiv vorantreiben. Das unterscheidet sie von Maßnahmen der Suffizienz, der Genügsamkeit, für die es strukturell wesentlich schwieriger ist, ökonomische Interessen wirkmächtig zu organisieren. Man sollte aber die verschiedenen Strategien nicht gegeneinander ausspielen. Ottmar Edenhofer betont, dass neue Technologien alleine nicht den CO₂-Ausstoß reduzieren. Sie führen vielmehr dazu, dass Altes und Neues nebeneinander existiert, z. B. Solarenergie und Kohle in China. Man muss das Alte aus dem Markt drängen, z. B. durch einen CO₂-Preis. Man muss Innovationen systematisch mit „Exnovationen“ kombinieren, also dem aktiven Bemühen, aus falschen Strukturen herauszufinden.

Papst Johannes Paul II. sprach von den „Strukturen der Sünde“, die überwunden werden müssen, damit Gerechtigkeit sich entfalten kann. Geo-Engineering ist heute gerade auch für eine christliche Transformationsethik im Anspruch der Schöpfungsverantwortung ein ganz zentrales und innovatives Bewährungsfeld. Als innovatives Geschäftsfeld

Interview mit Ottmar Edenhofer:

„Wir steigen in eine neue Ära der Klimapolitik ein“, Süddeutsche Zeitung online vom 29.12.2022; <https://www.sueddeutsche.de/politik/ottmar-edenhofer-klimaschutz-klimapolitik-klimaforscher-1.5720119> ■



Foto: Mercator Research Institute

Prof. Dr. Sabine Fuss, Professorin für Nachhaltiges Ressourcenmanagement und Globaler Wandel an der Humboldt-Universität zu Berlin, Mathematisch-Naturwissenschaftliche Fakultät, Geographisches Institut.

könnte es wichtige Entwicklungschancen für die Länder des Globalen Südens erschließen.

Führende Szenarien gehen davon aus, dass wir das 1,5°-Ziel vorübergehend reißen werden, und uns dann mit Hilfe von CO₂-Rückholungen wieder dem Ziel annähern könnten. Es ist zu erwarten, dass die sich häufenden Meldungen über Klimakatastrophen einen hohen Druck zur Nutzung dieser Technik aufbauen werden. Doch wie bewerkstelligt man das? Welche Technologien stehen überhaupt und in sinnvoller Weise zur Verfügung, mit welchen Risiken sind diese möglicherweise behaftet, und was bedeutet das für die Politik? Was wir nun brauchen ist ein offener gesellschaftlicher Diskurs über Nutzen und Risiken der verschiedenen Pfade, um ein geeignetes, effizientes und zukunftsfähiges Portfolio an Maßnahmen zu bestimmen, konstatiert die Referentin.

Worauf warten wir noch, um die neue Ära der Klimapolitik in die Tat umzusetzen? ■

Das vollständige Referat von Sabine Fuss finden Sie im YouTube-Kanal der Katholischen Akademie in Bayern und auf unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video. (Das Video finden Sie auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwort-suche.)

Die abendliche Begrüßung zur vergangenen Plenarversammlung der Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern, die am 6. Juli 2022 im vollbesetzten Vortragssaal der Mandlstraße ausgerichtet worden war, kam mit auffallend viel Pathos daher. Gleich zwei Jubiläen habe man nämlich zu feiern, wie Studienleiter Dominik Fröhlich gleich zu Beginn seiner Ansprache deutlich machte – wobei diese beiden nicht nur jeweils für sich, sondern auch in einem „bemerkenswerten Zusammenhang“ zueinander stünden: 50 Jahre Olympische Sommerspiele in der Landeshauptstadt München und 100 Jahre Otl Aicher, der diesen Spielen, so Dominik Fröhlich weiter, ihr „unnachahmliches Gepräge“ gegeben habe.

Zu dieser Feierstunde hatte die Akademie dann auch keine zwei – wie sonst üblich –, sondern gleich drei Referenten eingeladen, um die wichtigsten Aspekte dieses Doppeljubiläums zur Sprache zu bringen. Da-



Links: *Otl Aicher. Designer. Typograf. Denker*, 49 Euro, Prestel Verlag, Prachtband mit 250 Abbildungen, 256 Seiten, 370 farbige Abbildungen, ISBN: 978-3-7913-7943-2. Rechts: Vor 50 Jahren fanden die Olympischen Sommerspiele in München statt, denen der 1922 geborene Otl Aicher mit seinen Piktogrammen ihr unnachahmliches Gepräge gegeben habe. Der Designer und Denker verstarb 1991.

für Geschichte der Architektur sowie ehemaliger Direktor des Architekturmuseums in der Pinakothek der Moderne und Gründungsdirektor des NS-Dokumentationszentrums München, machte das Publikum mit Otl Aicher dem Designer bekannt. Geprägt durch die Jugend im Nationalsozialismus habe sich Aicher „gegen jede Form von Gefühlsverführung“ gewandt, so Nerdinger, so

dass seine Arbeit von einer „rationalen Aufklärung und Kommunikation“ geprägt gewesen sei. Ja, mehr noch: Gestaltung basiere nach Otl Aicher letztlich „auf einer moralischen Haltung des Designers“, weshalb Aichers Werk durchaus auch unter diesem Gesichtspunkt zu bewerten sei.

Zu guter Letzt stand die Frage im Raum, wie viel Otl Aicher denn nun wirklich hinter dem München von 1972 steckt, das der Welt damals ein so offenes und lebensfrohes Gesicht zuwenden sollte. Der Vortrag von Simone Egger, Postdoc-Assistentin und Habilitandin am Institut für Kulturanalyse der Universität Klagenfurt, machte deutlich: eine ganze Menge. Und während die anwesenden

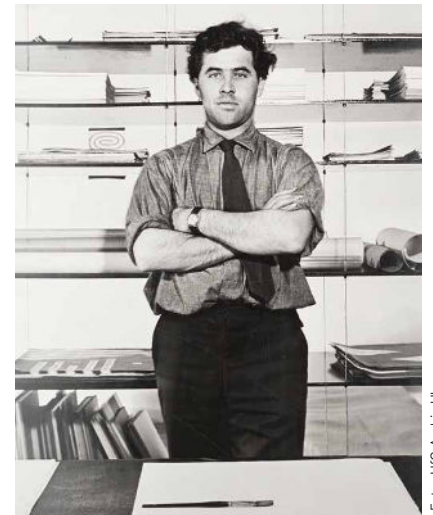


Foto: HfG Archiv Ulm

Freunde und Gönner der Akademie über Aichers Piktogramme staunten, die das Universalgenie für die olympischen Disziplinen entworfen hatte, wurde ganz nebenbei ein Bild von München gezeichnet, das viele Münchnerinnen und Münchner zum Schwärmen einlud.

Empfehlen können wir auch den „Prachtband mit 250 Abbildungen“ zu Otl Aicher, den unsere drei Experten 2022 im Prestel Verlag veröffentlicht haben. Darin lassen sich nicht nur unsere Vortragsthemen nochmals gezielt vertiefen, sondern auch die vielen Arbeiten Aichers bestaunen, die ihn zu Lebzeiten so berühmt machten. Wussten Sie beispielsweise, dass das Logo der Luft Hansa von Aicher entworfen wurde? Sehen Sie – wir auch nicht. ■

Otl Aicher

Der Gestalter und der Mensch

bei stand zunächst, das versteht sich von selbst, die Person Otl Aicher im Mittelpunkt, die der emeritierte Philosophieprofessor Wilhelm Vossenkuhl als „Denker und Gestalter“ uns vorstellte. Vossenkuhl, der mit Aicher gut befreundet war, würdigte Aicher als „autonomen Geist“, der die Dinge angegangen sei „in eigener Regie, mutig, unabhängig und ohne auf den Zeitgeist zu schauen.“ Auch habe sich Otl Aicher nie davor gescheut, „beim Denken und Gestalten vielfältige Einflüsse aufzunehmen“, weshalb „Autonomie und Heteronomie“ die „Vor- und Rückseite seiner Kreativität“ gewesen seien.

Winfried Nerdinger dann, seines Zeichens emeritierter Professor

Alle Anwesenden staunten über Otl Aichers Piktogramme, die das Universalgenie für die olympischen Disziplinen entworfen hatte, und ganz nebenbei wurde ein Bild von München gezeichnet, das viele Münchnerinnen und Münchner zum Schwärmen einlud.

PRESSE

■ Münchner Kirchenzeitung

11. Dezember 2022 – Martin Schleske, der als einer der gefragtesten Geigenbauer unserer Zeit gilt, begreift sich als sehr spirituellen Menschen. Im Verlauf des Abends in der Akademie las er 14 der insgesamt 365 Texte aus seinem Buch vor und kam

darüber mit Erzabt Wolfgang Öxler aus St. Ottilien ins Gespräch. (...) Schleske ist nicht nur leidenschaftlicher Geigenbauer, sondern seit drei Jahren auch ein begeisterter Reiter. Es sei „eine Freude, mit dem Pferd eins zu werden“, erzählte er. An den Tieren bewundere er ihre Eleganz und ihren Gang und könne ihre Wärme und ihre Kraft spüren. (*Maximilian Lemli*)

Martin Schleske ist Physiker, einer der gefragtesten Geigenbauer unserer Zeit – und ein in hohem Maß spiritueller Mensch. Manche Werkzeuge, mit denen er arbeitet, hat er selbst entwickelt. Und er fährt quer durch die Alpen, um in einem abgelegenen Tal das Holz auszuwählen, aus dem er eine Geige bauen möchte. Im Giebel seines Hauses in der Altstadt von Landsberg am Lech hat er eine Kapelle eingerichtet. Dort meditiert er und probiert seine fertigen Instrumente aus, denn er ist überzeugt: „Musik ist letztlich in Klang gegossenes Gebet.“

Am Abend des 5. Dezember war Martin Schleske zu Gast in der Katholischen Akademie in Bayern. Äußerer Anlass war sein neuestes, beim *bene! Verlag* erschienene Buch *Werk|Zeuge. In Resonanz mit Gott*, in dem er in 365 Fragmenten von seinen Erfahrungen mit Musik und Glauben erzählt und aus dem er las. Martin Schleske zeigt in kleinen Geschichten, wie eng beide Welten miteinander verbunden sind, ja sich durchdringen. Auf seine ganz eigene Art geht er den Weg weiter, den er schon in seinen beiden bisherigen Büchern *Der Klang – Vom unerhörten Sinn des*

Lebens aus dem Jahr 2010 und *Herztöne – Lauschen auf den Klang des Lebens*, erschienen 2016, beschritten hat.

Aber der Geigenbauer kam nicht allein, er hatte als Gesprächspartner Erzabt Wolfgang Öxler OSB aus St. Ottilien mitgebracht, mit dem er seit vielen Jahren befreundet ist. Im Dialog mit dem Benediktiner, einem ebenfalls musischen Menschen, kamen die oft nur schwer ins Wort zu fassenden religiösen und musikalischen Erfahrungen zur Sprache.

Für den guten Ton sorgte der Geiger Alban Beikircher, der seit Jahrzehnten mit Schleske zusammenarbeitet. Er spielte – natürlich auf einer Schleske-Geige, nämlich seinem Opus 149 – Werke von Johann Sebastian Bach, Paul Hindemith, Niccolò Paganini, Witold Lutoslawski und ein eigens für ihn geschriebenes Stück von Wilfried Hiller.

Der Komponist war unter den rund 150 Gästen bei diesem stimmungsvollen Abend.

Ihn faszinierte, dass Martin Schleske genau wisse, wo er auf ein Stück Holz klopfen müsse, dass es klingt, meinte Erzabt Wolfgang. Letztlich sei das nicht anders als in der Pastoral, man müsse spüren, an wel-

chen Stellen man die Menschen erreichen könne. Dem Geigenbauer kommt es aber nicht nur auf das äußere Hören an, noch viel wichtiger seien die „Ohren des Herzens“. Was wiederum den Benediktiner an die ersten Worte seiner Ordensregel erinnert: „Höre, mein Sohn, auf die Weisung des Meisters, neige das Ohr deines Herzens...“ Aber heute hörten wir kaum mehr aufeinander, so Erzabt Wolfgang, und es sei doch so wichtig, dass „die Menschen anrufbar bleiben“.

Ausgehend vom Wölbungshobel des Geigenbauers stelle sich die Frage des Maßes: Wie viel Holz darf man wegnehmen, wie viel muss man dranlassen? Auf

In Resonanz mit Gott

Der Geigenbauer Martin Schleske, Erzabt Wolfgang Öxler OSB und der Geiger Alban Beikircher

beiden Seiten drohe ein Abgrund, so Martin Schleske, auf der einen Seite der Stolz, es werde schon noch gutgehen, auf der anderen Seite die Angst, nur nicht zu viel wegzunehmen. Für Erzabt Wolfgang ist ein überzogener Perfektionismus die größte Sünde, „weil wir keinen Platz mehr für Gott lassen“. Auch Martin Schleske geht es nicht um Perfektion, um Vollkommenheit hingegen schon. Vor allem müsse die Eigenheit des Holzes zum Klingen kommen. Beim Lack der Geige etwa sei Hässlichkeit keine Katastrophe, vielmehr sei die Individualität jedes Instruments das Ziel.

Nach einer von Studienleiter Johannes Schießl moderierten Gesprächsrunde signierten der Geigenbauer, der Erzabt und der Musiker Bücher und CDs, die der *Michaelsbund*, das Medienhaus der Erzdiözese München und Freising, zum Kauf angeboten hatten. So konnten die zwei schönen Stunden des Nikolausabends noch länger nachklingen. ■



Foto: Robert Kiderle

Gestalteten den Abend mit Lesung, Gespräch und viel schöner Musik (v.l.n.r.): der Geiger Alban Beikircher, der Geigenbauer Martin Schleske und Erzabt Wolfgang Öxler OSB.

Gottfried Wilhelm von Leibniz

Pionier der Ökumene in neuem Licht

Viele Themen, die zwischen den Konfessionen strittig waren, haben den christlichen Theologen Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646–1716) fast sein ganzes Leben beschäftigt. Die Forschung hat mittlerweile auch sehr deutlich gemacht, dass Theologie, Philosophie, andere Wissenschaften und das Projekt einer Kirchenunion für

ihn miteinander verbunden waren. Die Kooperationstagung der Katholischen Akademie, der Evangelischen Akademie Tutzing und der Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft am 13. und 14. Juli 2022 versuchte dieses Zusammenwirken zu beleuchten und es für die gegenwärtigen Theologien fruchtbar zu machen.

Leibniz' Unionsbestrebungen als Mitarbeit am Reich Gottes

Kann man ihn wirklich als einen Pionier der Ökumene sehen?
von Hartmut Rudolph

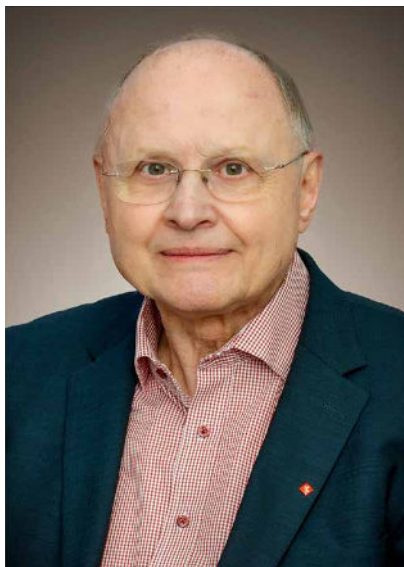
Dass sich Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) viele Jahre lang um die Einheit der getrennten christlichen Konfessionen bemüht hat, ist schon seit über zwei Jahrhunderten bekannt. Seine Schriften und Korrespondenzen werden in einem der umfangreichsten Gelehrtennachlässe der Welt aufbewahrt, sind aber längst noch nicht vollständig erschlossen. Und fast mit jedem ca. 1.000 Seiten umfassenden Band der inzwischen 64 Bände der Akademieausgabe werden neue Einsichten in sein Werk und Denken auf allen Gebieten seines Wirkens erschlossen.

So tritt auch der Ökumeniker Leibniz in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher vor unsere Augen und wird sein Profil durch teilweise überraschende neue Einsichten geschärft. Schon vor bald einem halben Jahrhundert hatte der Pallotinerpater

Paul Eisenkopf in seinem Werk *Leibniz und die Einigung der Christenheit*, München, Paderborn, Wien 1975, ein im Geiste des II. Vatikanums verfasstes Bild gezeichnet. Leibniz erscheint dort als engagierter Nachfolger der großen Gestalten des Humanismus, etwa Erasmus von Rotterdams oder Philipp Melanchthons, die sich im 16. Jahrhundert gegen die Spaltung der Christenheit gewandt hatten.

Pionier der Ökumene?

Aber darf man ihn denn überhaupt einen Ökumeniker oder gar einen Pionier der Ökumene nennen? Abgesehen davon, dass dieser Begriff im heutigen Sinne erst vor gut hundert Jahren in Gebrauch kam, weigern sich einige Forscher*innen auch aus einem anderen Grund, ihn als solchen zu bezeichnen. Für einige war Leibniz' Engagement seinen Aufgaben als Rat-



Dr. Hartmut Rudolph, Leibniz-Gesellschaft Hannover

Foto: privat

geber der Fürsten geschuldet, in deren Dienst er auch auf diesem Gebiet tätig geworden ist. Und diese Fürsten leiteten zumeist eigene, dynastische Interessen, wenn sie für eine Annäherung gegeneinander stehender Kirchen eintraten, sei es zwischen Lutheranern und der römischen katholischen Kirche oder wenn sie eine innerprotestantische Einigung der Lutheraner und der Reformierten herbeiführen wollten. Andere gestehen Leibniz zu, dass er auch aus persönlicher Überzeugung ein Ireiker gewesen und für Frieden und Versöhnung eingetreten sei, sehen in ihm jedoch keinen Ökumeniker. So argumentiert die französische Leibniz-Forscherin Claire Rösler-LeVan, Leibniz' Unionsversuche unterschieden sich fundamental vom Ökumenismus unserer Zeit, weil letzterer aus der Autonomie hervorgegangen sei, welche das Religiöse hinsichtlich des Politischen erlangt habe und umgekehrt das Politische gegenüber der Religion. Handelt es sich also, so könnte man fragen, bei den vielen tausend Seiten, auf denen Leibniz seine Vorschläge zur Einheit der Christen entwickelt, seine Methode propagiert oder sich in Briefen und Gutachten detailliert mit den Streitfragen befasst, um bloße zeit- und interessengebundene Produkte der Auftragsarbeit eines Hofbediensteten? Oder sind es doch eindrucksvolle und zukunftsweisende Zeugnisse des Engagements eines Ökumenikers im heutigen Sinne? Dieser Frage soll hier wenigstens überblicksartig nun nachgegangen werden.

Ausgangspunkte

Die Unbill der Kirchenspaltung hatte Leibniz schon als Angehörigen einer Generation sensibilisiert, die noch in den Dreißigjährigen Krieg hineingeboren worden war. Die Zeitgenossen hatten ihn vor allem als einen Kampf der beiden getrennten Lager des Christentums in Mitteleuropa wahrgenommen. In seiner Geburtsstadt Leipzig erlebte Leibniz zudem ein Luthertum, das von einem rigiden Konfessionalismus bestimmt war. Dieser wählte sich im Besitz der einzigen unaufgebbaren Wahrheit des Evangeliums, die es nicht nur gegenüber den anderen Konfessionen zu verteidigen galt, sondern gerade auch gegenüber den irenisch gesonnenen lutherischen Theologen.

Letztere bemühten sich um einen interkonfessionellen Ausgleich mit der römischen Kirche, schließlich auch mit den Calvinisten, um so zumindest unter den nicht-römischen Kirchen eine größere Einheit herzustellen, die etwa die gegenseitige Zulassung oder gar gemeinsame Feier des Abendmahls erlaubte. So schenkte der junge Leibniz seine Sympathie den Ireikern, deren Haupt und wichtigster

Geist der bekannte Helmstedter lutherische Theologe Georg Calixt war. Diese Helmstedter Universität bildete das Zentrum einer Ireik, die in den lutherischen Theologen an den Fakultäten in Leipzig und Wittenberg ihren schärfsten Widerpart fand.

Dass Leibniz' späteres Engagement für eine Kircheneinheit seine Nahrung nicht einfach aus der Sympathie für die Ireik schöpfte, sondern seine Wurzeln in viel komplexeren Vorstellungen hat, zeigt der Weg, den er beschritt,

nachdem er mit 21 Jahren auf Grund einer herausragenden Arbeit zum Doktor beider Rechte promoviert worden war. Eine ihm bald angebotene juristische Professur schlug er aus, weil er damals schon einen Lebensplan hegte, den wir durchaus ökumenisch nennen können. Schon beim jungen Leibniz stoßen wir auf Hinweise auf eine sehr präzise Vorstellung, wie eine Versöhnung zwischen kontroversen Positionen möglich wäre.

Schon für die Jurisprudenz, sein Studienfach also, fordert er die Zusammenführung, in seiner Sprache das *Conciliare* oder das *Synkretizein*, also das Versöhnen der unterschiedlichen Begründungen des Rechts, und zwar durch den Rückgriff auf die Philosophie, nicht irgendeine beliebige, sondern als die Anwendung wissenschaftlich

strenger Methodik im euklidischen Sinne, das heißt: der mathematisch-logischen Verknüpfung von Aussagen auf der Grundlage klarer Definitionen der Begriffe. Leibniz hält schon als Jugendlicher die Entwicklung einer solchen Wissenschaft der Wissenschaften für notwendig, ein Projekt, das ihn später als das Bemühen um eine *scientia generalis* lebenslang begleiten wird.

Und es gibt schon Schriften, in denen er diese Wissenschaft anwenden will, als ein Beispiel sei nur eine Schrift des 21-Jährigen gegen die Atheisten genannt, in deren Anschauungen er eine schwere Gefährdung der *res publica christiana* sah. Mit 22 Jahren verfasst er eine Übersicht über allumfassende Beweise (*Demonstrationum Catholicarum Conspectus*). Auf wenigen Seiten benennt sie zunächst die *Prolegomena*, in denen die „Elemente der wahren Philosophie“ entwickelt werden müssten: das sind Metaphysik, Logik, Mathematik, Physik und praktische Philosophie. In den darauf folgenden zwei Teilen nennt er die Themen der natürlichen Theologie, alles, was mit der Vernunft erkannt, das heißt, allen vernunftgeleiteten Menschen einsichtig werden kann, wenn sie denn die von Leibniz reklamierte wissenschaftliche Methode anwenden.

Im dritten Teil spricht er die Mysterien des christlichen Glaubens an, also die Offenbarungsinhalte, die der Vernunft nicht zugänglich sind. Für diese projiziert er den



Dieses Gemälde des Hannoveraner Hofmalers Andreas Scheits aus dem Jahr 1703 zeigt den Theologen Gottfried Wilhelm von Leibniz. Leibniz stand in Diensten des Hofes in Hannover.

Bild: www.biografias.de.com / Wikimedia Commons, Public Domain

Beweis nicht ihrer Wahrheit, sondern ihrer Möglichkeit, d. h. dass sie nicht im Widerspruch zur Vernunft stehen, was sie als unmöglich und damit als unwahr erweisen würde. Der 4. Teil schließlich gilt einem doppelten Beweis, nämlich der Autorität der katholischen Kirche und der Autorität der Hl. Schrift. Und hier konstatiert der Lutheraner Leibniz immerhin den Supremat des römischen Papstes über die ganze Christenheit, eine Suprematie, die er drei Jahrzehnte später, über die Reformation hinausgehend, auch explicit nicht nur, wie immerhin bei Melanchthon, auf menschliches, sondern auf göttliches Recht gegründet sieht.

Ein Blick in die Akademieausgabe, die inzwischen in fast allen ihren Reihen im ersten Jahrzehnt des 18. Jhs. angekommen ist, zeigt, wie Leibniz die Themen dieses Plans in den folgenden Jahrzehnten abarbeitet, auch wenn er den Plan als solchen immer geheim gehalten hat. Entstanden war er 1668 am Mainzer Hof, wohl in der Erwartung, der irenisch gesonnene einflussreiche Kurfürst Johann Philipp Schönborn könne ihn auf seiner bevorstehenden Reise nach Rom an den Papst lancieren.

Dass wir Kenntnis von der Bedeutung dieses Plans haben, verdanken wir zwei Briefen vom Sommer und Herbst 1679 an den Herzog Johann Friedrich von Hannover, in dessen Dienst Leibniz inzwischen stand. Der unter dem Einfluss Johann Christian Boineburgs, – er hatte Leibniz an den Mainzer Hof gebracht – zum Katholizismus konvertierte Fürst hatte Leibniz schon als jungen Gelehrten kennen und schätzen gelernt. Ob Leibniz ihm die Briefe tatsächlich überreicht hat, wissen wir nicht. Jedenfalls ist es nun wiederum eine geplante

Reise eines einflussreichen Fürsten nach Rom, die Leibniz' Idee ausgelöst hat, der Fürst möge diesen Plan als eine Sache, die von ihm selbst komme, dem Papst kommunizieren. In den Briefen erläutert Leibniz nun seinen Plan.

Er beschreibt das, was die Voraussetzungen für dessen Realisierung sind: Die eigentliche kirchliche Bemühung um gemeinsame Klarheit unter den Christen über den Inhalt des

Christenglaubens und die Bemühung um die Ein- und Unterordnung der Christen unter die kirchliche Hierarchie bedarf einer Vorarbeit, einer Grundlage. Er beschreibt sie ganz im Sinne der *Prolegomena* seines Plans von 1668: Die Elemente der wahren Philosophie müssen entwickelt werden, eine neue Logik, eine Metaphysik, die über das bisherige hinausweist und veritable Begriffe verwendet von Gott – und zwar dem dreieinigen Gott –, von der Seele, von der Person,



Die Expertinnen und Experten zu Leibniz und Ökumene hatten sich auf Einladung der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie im Konferenzraum versammelt. Hier referiert gerade Prof. Dr. Maria Rosa Antognazza vom Londoner King's College.

von Substanz und Akzidenz, und eine Physik, die zum mindesten die Schöpfung, die Sintflut und die leibliche Auferstehung als möglich erscheinen lasse.

Zu den Prolegomena zählt aber auch die zur „Grundlegung der wahren Moral“ erforderliche Klarheit solcher Begriffe wie Recht, Gerechtigkeit, Freiheit, Glück, Glückseligkeit. Ziel wahrer Politik ist für Leibniz nichts weniger als die „Erlangung des Glücks“ für die gesamte Menschheit, ja schon *icy bas*, hier auf Erden. Und es gebe nichts, das mit diesem Ziel ähnlich konform gehe wie das, was er, Leibniz, zur unzerstörbaren und unwiderstehlichen Macht des göttlichen Souveräns über alle äußeren Güter und über die innere Herrschaft Gottes ausgeführt habe, wie dieser sie durch die Kirche und die Seelen ausübe.

Nichts sei dem Gemeinwohl förderlicher als die Autorität der universalen Kirche, die den Leib aller Christen bildet, die durch das Band der Liebe, *caritas*, vereint sind. Und deshalb müsse es der Wunsch eines jeden guten Menschen sein, dass der Glanz der Kirche überall wieder hergestellt werde und dass die geistliche Autorität ihrer wahren Diener über die Gläubigen ein bisschen mehr anerkannt werde, als es in der Praxis oft gerade bei denen der Fall sei, die sich für die Allerkatholischsten hielten.

Wir haben es also, dies zeigen schon die wenigen Hinweise auf die Ausgangspunkte, nicht einfach mit einem Ireniker zu tun und schon gar nicht bloß mit einem schlicht Befehle seines Dienstherrn ausführenden Hofbeamten, sondern mit einer Person, die von Jugend an ihre ganze intellektuelle Kraft und ihre Lebensplanung auf das Ziel ausgerichtet hat, die gespaltene Christenheit zu einen, in der universellen katholischen Kirche. Aber es zeigte sich auch schon, dass dieses Ziel einem noch höheren Ziel dienen sollte, nämlich dem Wohl, der Glückseligkeit der gesamten Menschheit. Und so ist mit seinem wohl ökumenisch zu nennenden Streben auch das andere, sein Leben über vier Jahrzehnte durchziehendes Projekt verbunden: Der Aufbau eines europäischen Netzes von wissenschaftlichen Gesellschaften, also das, was wir heute Akademien der Wissenschaften nennen.

Wenn wir auf Leibniz' Metaphysik blicken, dann können wir seinen Plan auch als Mitarbeit an Gottes universalen Monarchie verstehen. Dieser Monarch wird von Leibniz als das in höchster Vollkommenheit vernünftige, gerechte und gute

Ziel wahrer Politik ist für Leibniz nichts weniger als die „Erlangung des Glücks“ für die gesamte Menschheit, ja schon *icy bas*, hier unten auf Erden, wie er schrieb.

Wesen definiert. Deshalb kann auch das Ziel seiner Monarchie gar nichts anderes sein als die Vervollkommnung der ganzen Menschheit und der ganzen Schöpfung, wie sie im Unendlichen erlangt wird, wenn Gott alles in allem sei. Diese Monarchie regiert Gott mit Hilfe der besten Geister unter den Geschöpfen, die zwar als solche metaphysisch notwendig (denn sonst wären sie ja Gott selbst) unvollkommen sind, wohl aber an der göttlichen Vollkommenheit partizipieren, sich wie die ganze Schöpfung ihr asymptotisch annähernd.

So versteht sich Leibniz als Mitarbeiter in der Republik der Geister, und es ist für Leibniz von streng rationaler Notwendigkeit, dass dieses Ziel erreicht wird, auch wenn unsere notwendig unvollkommene und deshalb getrübe Wahrnehmung die Weisheit der göttlichen Monarchie nicht bei jedem einzelnen Ereignis zu erkennen vermag. Darf man das nicht ökumenisch nennen? Welches Element der modernen ökumenischen Bewegung ist denn in Leibniz' Vorstellungen nicht vertreten? Dies sei nur zwischendurch gefragt.

Leibniz' Ziel ist anspruchsvoll, ist global, wirklich ökumenisch, es geht um die ganze Menschheit. Man sollte es aber nicht visionär und schon gar nicht utopisch nennen. Denn trägt Leibniz der Weite und Größe des Ziels nicht dadurch ausgesprochen nüchtern Rechnung (immer unter den Bedingungen seines Zeitalters gesagt), dass die von ihm benannten erforderlichen Mittel alles andere als leicht oder billig zu haben sind? Er wusste, dass es eine gewaltige Aufgabe war, die er allein zu lösen sich gar nicht imstande sah. Er wusste andererseits, dass er, mit einer besonderen Genialität ausgestattet, eine bedeutende Rolle dabei spielen könne, die Mittel für die Menschheit bereit zu stellen. Darf man einem so scharfen Intellekt übelnehmen, dass ihm diese Genialität nicht verborgen blieb?

Wir zählen ihn zu den führenden Gelehrten seiner Zeit, überall konnte er auf Augenhöhe mit den führenden Geistern seiner Zeit kommunizieren. Aber er war Mathematiker und außerdem auch Metaphysiker, auch Physiker, Politiker, Theologe, Jurist, Historiker, auch Techniker und weiteres; aber er war kein bloßer Polyhistor, er war vielmehr dies alles als Ökumeniker und die genannten Bereiche waren gewissermaßen subsidiär. Heinrich Schepers (er edierte jahrzehntelang die philosophischen Briefe und Schriften) schließt schon 1960 seinen Artikel über Leibniz in der 3. Auflage des Lexikons *Religion in Geschichte und Gegenwart* mit dem Satz: „Das überhaupt kennzeichnet L' Rationalismus, dass er um der Theologie willen Mathematiker geworden ist.“

Und Ursula Goldenbaum hat in mehreren akribisch ausgearbeiteten Aufsätzen auf ihre Weise diesen Zusammenhang belegt: Leibniz sei, so schreibt sie einmal, überhaupt erst zum Metaphysiker, zum Mathematiker – wir können ergänzen zum Physiker – geworden, „weil er die christliche Offenbarungstheologie mit der modernen Wissenschaft kompatibel machen wollte“. Und so können wir im Blick auf die genannten Quellen ergänzen, dass so eine Voraussetzung geschaffen wurde für die

Christen und damit wiederum die Voraussetzung zur Erlangung des entscheidenden globalen Ziels, des Wohlergehens der ganzen Menschheit.

Im Folgenden seien nun im Schnelldurchgang ein paar Hinweise darauf gegeben, wie und wieweit diese Grundlagen oder Kennzeichen des Leibnizschen Ökumenismus in den praktischen Kirchenunionsbemühungen auch wirklich erkennbar werden.

Konkretionen und Wegweisungen

a.) Alle Initiativen und Bemühungen von Leibniz haben zu keiner greifbaren Annäherung der getrennten Konfessionsparteien geführt. Die Geschichte seiner Bemühungen ist, wenn man die nüchternen historischen Fakten betrachtet, eine Geschichte des Scheiterns geblieben. Aber das verbindet ihn mit den meisten Irenikern und Ökumenikern. Auch dem eben bereits kurz angedeuteten anderen Projekt, der Gründung von Wissenschaftsakademien in Europa, blieb bis auf wenige Ausnahmen (in Berlin) der Erfolg versagt, obwohl er hierbei, etwa in Sachsen und in Wien, einer Realisierung sehr nahe gekommen war. Leibniz konnten Erfahrungen des Scheiterns nicht von seinem Plan abhalten; denn höher als alle historischen Erfahrungen war für ihn die Vernunft, die ihn in

Alle Initiativen und Bemühungen von Leibniz haben zu keiner greifbaren Annäherung der getrennten Konfessionsparteien geführt. Die Geschichte seiner Bemühungen ist, wenn man die nüchternen historischen Fakten betrachtet, eine Geschichte des Scheiterns geblieben.

ihrer strengen Anwendung zur Wahrheit seiner Metaphysik und so zu der Einsicht in das weise Regiment des in höchster Vollkommenheit vernünftig, gütig und gerecht regierenden universellen Monarchen geführt hatte, auch wenn ihm die Erkenntnis der Weisheit mancher Entwicklung und mancher Widrigkeiten häufiger verborgen geblieben sein mag. „Und ist genug daß wir in genere wissen, gott habe das beste erwehlet, so die perfectio universi erfordert, ob schohn specialia davon zu begreifen in diesem leben ohnmöglich.“

Über Jahrzehnte war der irenisch gesonnene höchste hannoversche Geistliche Gerhard Wolter Molanus sein Mitstreiter sowohl in den Verhandlungen mit katholischen Repräsentanten als auch mit der reformierten Konfession. Und ganz im Sinne jenes Zitats sehen wir Leibniz im späten Briefwechsel mit einem inzwischen unwilligen Molanus als den beharrlich an dem Ziel festhaltenden Streiter. In diesem Fall ging es um eine Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Calvinisten unter Beiziehung der anglikanischen Kirche, die ja erst seit den 1970er Jahren mit der *Leuenberger Konkordie* erreicht wurde.

Das Vertrauen in die göttliche Güte und Weisheit bedeutet nicht fromm ergebene Abwarten, sondern ständige Wachsamkeit hinsichtlich günstiger politischer Konstellationen. Leibniz spricht von „Konjunkturen“; eine solche sah er zum Beispiel 1685 in der Regierungszeit von Papst Innozenz XI. gegeben, den er einen „Pape traitable“ (einen

Einheit
der



umgänglichen Papst) nannte. Und man habe vernunftgeleitete Theologen unter einem engagierten Fürsten: „Ich finde, es wäre gut, von dieser Konjunktur zu profitieren.“ Ähnlich äußerte er sich schon 1668 und 1679, 1706, ja sogar noch in seinem Sterbemonat November 1716.

b.) Auf die Frage nach den Ursachen der Kirchenspaltungen gibt Leibniz dieselbe Antwort wie bereits Augustinus oder die schon genannten Ausgleichstheologen der Reformationszeit: Zur Kirchenspaltung kommt es nicht primär wegen theologischer Differenzen, wegen Lehr- und Bekenntnisunterschieden, sondern Ursache ist ein Mangel an Liebe. Diese Caritas bildet aber nun einen Zentralbegriff, an dem Leibniz sich in den ersten Jahrzehnten seines philosophischen und politischen Wirkens abarbeitet und den er, ausgehend vom Altertum, von Platon, von Cicero, auch von Augustinus und dem *GüldenTugend-Buch* (1647) des Jesuitenpaters Friedrich Spee schließlich in die Definition der Gerechtigkeit als der Caritas des Weisen und des universellen Wohlwollens einfließen lässt. So lautet seine Forderung für die Unionsverhandlungen: Nicht mit einem *amour mercenaire*, nicht im gierigen Beharren einer Kaufmannsseele auf dem Eigennutz, sondern im *amour non mercenaire*, wie man modern sagen könnte, in der Weise eines herrschaftsfreien Dialogs oder Diskurses, ausgerichtet nicht nur am eigenen, sondern auch am Wohl des jeweiligen Gegenübers, müsse man verhandeln. Für die Verhandlungen bedeutet es den Verzicht darauf, die Einheit erzwingen zu wollen, indem man die eigene Position auf Kosten derjenigen des Gegenübers als die einzig wahre behauptet und in jeder Hinsicht seine Position gegen die andere Seite durchsetzen will.

Damals wie heute war es im Blick auf die Reunions-Verhandlungen der Kirchenbegriff, der einer Union von Protestanten und Katholiken im Wege stand. Entgegen manchen Aussagen in der älteren Literatur hatte Leibniz keinen spirituellen Kirchenbegriff; die Liebe, die er als das entscheidende Element ansah, war die Gottesliebe, die er als Liebe der göttlichen Vollkommenheiten definiert hat. Es ist hier leider nicht der Raum, den Konsequenzen hieraus nachzugehen. Jedenfalls bedeuten Gottes- und Nächstenliebe nicht, wie etwa bei dem großen Pseudoareopagiten Dionysius oder bei den Quietisten der Leibniz-Zeit und besonders bei François Fénelon das Aufgeben oder die Bereitschaft zur Verleugnung und völligen Aufgabe des eigenen Selbst – das verbot sich schon von der Leibnizschen Substanzmetaphysik her – wohl aber die Freude am Glück des anderen.

Sein Konzept schloss eine Amorphisierung der Kirchen im Sinne einer Auflösung fester juristisch bestimmter hierarchischer Strukturen aus. Kirche ist *res publica*, ist eine *persona civilis* im Sinne des römischen Rechts. Schon Paul Eisenkopf hat zudem darauf hingewiesen, dass für Leibniz etwa die Bildung einer neuen, einer dritten Partei nicht die Lösung der Kontroversen von zwei Parteien sein konnte. Leibniz bemüht sich stattdessen um die Formulierung der eigenen Wahrheit in einer Weise, die der Wahrheit in der Position des Gegen-

übers gerecht wird. „Alles Wahre stimmt mit dem Wahren überein“. Dieser Satz aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles hatte schon die Ausgleichstheologen der Reformationszeit, vor allem Martin Bucer, motiviert.

Leibniz hat unter Aufbietung seiner umfassenden dogmengeschichtlichen und konfessionskundlichen Kenntnisse in einer neuen Weise dies umzusetzen versucht. Ein berühmtes Beispiel ist das *Examen religionis christianae* (Prüfung der christlichen Religion) unter einem späteren Titel als *Theologisches System* bekannt geworden, das er, wie den *Diskurs der Metaphysik*, in dem wichtigen Jahr 1686 verfasst hat. Aufgeschrieben hat er darin, wie ein katholischer Theologe seine ihm unverzichtbar erscheinende Glaubenswahrheit so ausdrücken kann, dass sein evangelischer Kontrahent sein Anliegen darin berücksichtigt findet, ohne dass eine der beiden Parteien das Wesentliche ihres Bekenntnisses aufgeben müsste. Das ist mehrfach als Kryptokatholizismus missverstanden worden. Leibniz ist Lutheraner oder wie er es ausdrückte, um die an eine Person geknüpfte Bezeichnung zu vermeiden, ein Angehöriger der *Augsburgischen Konfession* geblieben. Nach dem eben Gesagten wäre eine Konversion auch nicht schlüssig. So haben wir von ihm die Aussage: „Wäre ich als Katholik geboren worden, wäre ich zeitlebens Katholik geblieben“.

c.) Manches eben Vorgetragene deckt sich methodisch durchaus mit der Irenik, in der Leibniz-Zeit repräsentiert vor allem durch den genannten Georg Calixt, seine Schüler

Molanus, den Schotten John Dury und nicht zuletzt durch den Berliner Hofprediger und Bischof der Brüdergemeine Daniel Ernst Jablonski, in bestimmter Hinsicht auch durch Johann Amos Comenius. Und doch ist Leibniz' irenischer Impuls anders begründet und führt schließlich zu einer singulären Position unter den Irenikern seiner Zeit wie auch in der Geschichte der kirchlichen Einheitsbemühungen überhaupt.

Dies sei hier nur an einem Beispiel illustriert aus der Anfangsphase der innerprotestantischen Verhandlungen, die 1697/98 zwischen Brandenburg und Hannover begonnen wurden, nicht zuletzt, um das durch die Konversion des sächsischen Kurfürsten geschwächte Gewicht der nicht-katholischen Kurfürsten im Reich zu stärken. Die Liebe als Triebkraft der Aussöhnung ist bei Leibniz nicht einfach im Sinne der Paränese des 1. Joh-Briefes verstanden, sondern als Liebe der göttlichen Vollkommenheit ist sie *benevolentia universalis*, universelles Wohlwollen. Es ist die Umsetzung der Forderung, wie sie Leibniz im *Discours de Métaphysique* erhoben hat: Man müsse die Moral an die Metaphysik binden, es gehe nicht an, „Gott nur als Prinzip und als Ursache aller Substanzen und Wesen zu sehen, sondern man müsse ihn als den Chef aller Personen oder intelligenten Substanzen sehen, als absoluten Monarchen der vollkommensten Republik, wie es die des Universums ist, komponiert aus allen Geistern zusammen“.

Die Vollkommenheit der Güte Gottes ist zugleich Ausdruck der Vollkommenheit des Vernünftigen. Gott regiert das Universum als Vernunftwesen. Das bedeutet: Gottes-

Zur Kirchenspaltung kommt es nicht primär wegen theologischer Differenzen, wegen Lehr- und Bekenntnisunterschieden, sondern die Ursache liegt aus der Sicht des Universalgelehrten an einem Mangel an Liebe.



Foto: Bernd Schwabe / Wikim. Commons, CC BY-SA 3.0

Gottfried Wilhelm Leibniz stand im Dienst des kurfürstlichen Hofes in Hannover und freute sich auch der Protektion der Kurfürstin Sophie. Dieses Fries würdigt den Gelehrten, dem die Fürstin als Anerkennung seiner Leistungen symbolisch einen Lorbeerkranz aufsetzt. Die Bronzetafel von Karl Gundelach ist am Neuen Rathaus in Hannover zu sehen.

liebe, caritas, universelles Wohlwollen und Gerechtigkeit entsprechen immer auch dem bestmöglichen Gebrauch der Vernunft. Und damit sind wir bei dem letzten und Leibniz' ökumenische Methode m. E. am deutlichsten in ihrer Eigenart kennzeichnenden Punkt.

Die Verhandlungen begannen 1697 mit einem umfangreichen Gutachten Daniel Ernst Jablonskis. Wie andere große Ireniker prüft dieser die Lehrdifferenzen unter den Religionsparteien nach ihrem Konsenspotential, stellt in den meisten Punkten einen Konsens in der Sache fest, der lediglich verbal überdeckt werde, und bemüht sich bei den sachlichen Differenzen um eine „Mittelstraße“, die von beiden beschritten werden könne. Für den Rest, die nicht auflösbaren Differenzen, möge gegenseitige Toleranz gewährt und so eine vorläufige Union ermöglicht werden.

Leibniz sah in dieser Methode keine wirkliche Grundlage für die Kircheneinheit, und die Erfahrungen mit den Religionsgesprächen des 16. und 17. Jhs gaben ihm Recht. Leibniz sah die Lehrdifferenzen nicht im Theologischen begründet, sondern im philosophischen Vorverständnis, das das Denken der Theologen bestimmte. Aus manchmal geringfügigen philosophischen Irrtümern entstehen theologische Urteile, welche die Bekenntnisaussagen der anderen Seite häretisch erscheinen lassen und die andere Seite aus der Gemeinschaft derer, die den rechten Christenglauben haben, herauskatapultieren.

So enthalten Leibniz' Unionsgutachten, auch seine Antwort an Jablonski, breite Ausführungen, wie sie auch in seinen metaphysischen Schriften zu finden sind und methodisch dem entsprechen, was er schon als junger Gelehrter und Berater als für die Klärung der Begriffe und für die Schlüssigkeit der Beweise notwendig angesehen hatte.

Jablonski berichtete Leibniz daraufhin von den Widerständen, auf die Leibniz' Stellungnahmen bei den Reformierten in Brandenburg gestoßen war, sie wehrten sich dagegen, eine vermeintlich neue Philosophie akzeptieren zu müssen. So scheiterte Leibniz auch an dieser Stelle. 1817, als es in Preußen dann doch zur Verwaltungsunion von Lutheranern und Calvinisten kam, gedachte man immerhin respektvoll des Unionsversuchs von Leibniz und Jablonski.

Der Ökumeniker

Leibniz' Weg zur Kirchenunion ist insoweit wahrhaft ökumenisch, als das gemeinsame Band der wahren katholi-

schen Kirche für ihn die Liebe im Sinne eines Wohlwollens ist, das auf die gesamte Menschheit zielt und seinen Grund in der Teilhabe an der universellen Herrschaft des in höchster Vollkommenheit vernünftigen, gerechten und guten Gottes findet. So kennzeichnet sein ökumenisches Bemühen eine große Kontinuität bis in seine letzten Lebenswochen hinein und eine weitgehende Konsistenz seines Handelns in konkreten Situationen, in den Konjunkturen, wie er es nannte, und mit dem, was lebenslang Grundlage seines Wirkens geblieben ist. Von den Irenikern seiner Zeit hebt ihn die ökumenische Weite nicht nur seines Denkens, sondern auch seiner Initiativen und Vorschläge ab.

Alle erreichbaren Kenntnisse über die *oikumene* (die Grundbedeutung dieses griechischen Begriffs ist ja die „ganze bewohnte Welt“) waren in sein Denken einbezogen, jahrzehntelang hielt er Kontakte zu China, zu Russland, auch seine Vorschläge zum Islam, bekannt als Ägyptischer Plan, aber auch sein Blick auf andere Länder, auf Indien und die Kulturen Vorderasiens, auf die Länder der sogenannten Barbaren, haben einen ökumenischen Hintergrund. Er sah die hohe Bedeutung des gegenseitigen Austausches und einer gegenseitigen Mission zwischen China und Europa, „dass sich Licht am Licht entzündet“. Im letzten Jahrzehnt seines Lebens taucht in seiner Korrespondenz der Plan eines Weltkonzils unter der Ägide Peter des Großen auf, d. h. unter Einbeziehung der Orthodoxie des Ostens und der Kirchen im heutigen Nahen Osten.

Er weiß aufgrund seiner langen Erfahrungen und umfangreichen globalen Kenntnisse um die Kautelen, die bei einem solchen Projekt hinsichtlich der römischen Kirche, des Anglikanismus, aber auch des Sultans, zu bedenken wären. Gewiss spiegelt sich in vielem seiner Vorstellungen der Erwartungshorizont der Frühaufklärung, in manchem, z. B. seiner Idee eines Weltkonzils oder einer gegenseitigen Mission zwischen China und Europa, ist er seiner Zeit jedoch weit voraus. ■

Leibniz' Weg zur Kirchenunion ist insoweit wahrhaft ökumenisch, als das gemeinsame Band der wahren katholischen Kirche für ihn die Liebe im Sinne eines Wohlwollens ist, das auf die gesamte Menschheit zielt.

Eine vertane Chance?

Die Rezeption Leibniz' in der christlichen Theologie von Klaus Unterburger

Der Fortschritt der Akademieausgabe zeigt: Leibniz hat sich ein Leben lang mit theologischen Fragen beschäftigt. Er zeigt auch: Seine Philosophie erwächst aus dem Versuch, theologische Kontroversen zu lösen und die christliche Weltansicht gegen die Gefahr des Atheismus zu verteidigen. Es ist also nicht falsch, zu sagen, dass Leibniz zeit seines Lebens auf die Theologie, ihre Fragestellungen und Lösungen rekurriert hat. Diese besser zu begründen und ihre Kontroversen durch vernünftige Überlegung zu lösen, war eines seiner zentralen Motive: Teil jener vernünftigen Liebe zu Gott (*amour éclairé*), die allumfassend ist, da die Welt Teil hat an der Vernunft und Güte Gottes, die es überall zu befördern gilt.

Lässt sich das Leben des Leibniz deuten als ein Abarbeiten an Fragen der christlichen Religion, so ist es lohnenswert, auch die Frage zu stellen, inwiefern sich die christliche Theologie umgekehrt an seiner Position abgearbeitet hat. Diese Rezeptionsgeschichte ist mehr als gelehrte Bezugnahmen historiographisch aufzulisten. Die Transformation christlichen Denkens durch Leibniz, der Anspruch der Konvergenz von Christentum und Vernunft und die damit verknüpften ökumenischen Initiativen mussten für die Theologie selbst zum Referenzpunkt, zu dem man sich positionieren musste, werden. Diese Positionierung erfolgte stets in Bezug zu dem, was von Leibniz' Denken im jeweiligen Zeitalter bekannt war. Im Folgenden sollen wichtige Stationen dieser bis heute andauernden Rezeptionsgeschichte skizziert werden.

Die im 18. Jahrhundert bekannten Quellen

Leibniz stand am Beginn einer Epoche, die zu einer tiefgehenden Transformation der Theologie und zu einem grundlegenden Wandel aller Lebensverhältnisse geführt hat, der Aufklärung. Die Theologie gegen den Atheismus zu

verteidigen, die Glaubenssätze vernünftig neu zu durchdenken und die Spaltung der Konfessionen zu überwinden, waren Intentionen, die die Theologie des 18. Jahrhunderts in Variationen fortführte. Oft rekurrierte man nicht auf Leibniz direkt, denn die wenigsten seiner Überlegungen waren publiziert und der Nachwelt bekannt. Lange Zeit bildeten die populärphilosophischen *Essais de théodicée* (1710), deren Nachklang im erstmals 1717 veröffentlichten Briefwechsel mit dem englischen Theologen und Newton-Vertrauten Samuel Clarke und die beiden Ausgaben der *Monadologie* (1720 in deutscher und 1721 in lateinischer Übersetzung)

Lässt sich das Leben des Leibniz deuten als ein Abarbeiten an Fragen der christlichen Religion, so ist es lohnenswert, auch die Frage zu stellen, inwiefern sich die christliche Theologie umgekehrt an seiner Position abgearbeitet hat.

die einzigen publizierten Schriften. Elemente seines Denkens wurden aber über die Wolff'sche Philosophie indirekt und in einem neuen Bezugssystem transportiert. Sein ökumenisches Bemühen um eine Aufhebung der Kirchenspaltung erschloss sich lange Zeit nur bruchstückhaft aus Publikationen, in denen sich für das Thema relevante Stücke der Leibniz-Korrespondenz befanden. Im Wesentlichen war dies sein Briefwechsel mit Pellisson, Jablonski, Bossuet und der Band I der Werkausgabe von Louis Dutens mit *Theologica*. Doch war dies eher Anlass für knappe Reminiszenzen; wirkmächtig blieb die Theodizee. Der Zusammenhang von systematisch-theologischen Überlegungen, philosophischen Positionierungen

und ökumenischen Vorschlägen konnte so nicht erfasst werden.

Leibnizrezeption über den theologischen Wolffianismus

Durch Christian Wolff (1679–1754) gewann das Denken des Leibniz zunächst großen Einfluss. Dass dieser nur die Gedanken von Leibniz geordnet und vulgarisiert habe, ist freilich ein Fehlurteil, das zu einem guten Teil auf den Hallenser pietistischen Wolff-Gegner Joachim Lange (1670–1744) zurückgeht, so in dessen „Anmerkungen“ und dann in seiner *Modesta disquisitio* (1724) zu Wolffs *Deutscher Metaphysik*. Lange warf Wolff vor, nur die Gedanken des Leibniz, besonders seine Lehre von der Monade und von der prästabilierten Harmonie, aufgegriffen und systematisiert zu haben. Kurz darauf kam die Titulierung *Metaphysica Leibniz-Wolffiana* auf, die auch Wolff-Befürworter übernahmen. Zwar wehrte sich Wolff schon 1727 in seinem *Monitum ad commentationem luculentam*, dass nur sehr wenig in seiner Philosophie von Leibniz stamme („paucissima sunt Leibnitii“), dennoch sprach nicht nur Kant immer wieder von der Leibniz-Wolffschen Schule.

Wolff hat sicher mehr als *paucissima* von Leibniz rezipiert, explizit oder implizit, gerade was die Lehre von Gott und von der menschlichen Seele betrifft. Andererseits hat er aber die Monadenlehre vor allem zur Deutung der körperlichen Substanzen gerade nicht übernommen. Die Lehre der prästabilierten Harmonie in Bezug auf das Leib-Seele-Problem sei zwar immerhin plausibler als diejenige des Aristoteles oder diejenige des Malebranche; durch Beweis zu eigen gemacht hat sich Wolff dieselbe aber nicht. Wolff war Eklektiker und hat vieles von Leibniz aufgegriffen, aber mitunter in den Zusammenhang seiner eigenen Lehre gebracht und aufwendig zu beweisen versucht bzw. und zum Ausgangspunkt für Syllogismen gemacht. Mit Leibniz trat er für eine „vernünftige Orthodoxie“ ein, nach der

die Philosophie die Wahrheit der natürlichen Theologie beweisen, in Bezug auf die geoffenbarten Mysterien aber zeigen kann, dass diese nicht der Vernunft widersprechen, so dass der Glaubensakt nicht widersprüchlich ist, auch wenn nicht jede Wahrheit des Christentums philosophisch bewiesen werden kann.

Schon der frühe Wolff hatte theologische Anhänger, so Georg Bernhard Bilfinger (1693–1750), der an der philosophischen Fakultät in Tübingen lehrte und vorher u. a. als Schlossprediger dort gewirkt hatte. Er versuchte nicht nur Wolffs Philosophie zu erklären, sondern auch die von diesem behauptete Übereinstimmung derselben mit der Moralphilosophie der Konfuzianer nachzuweisen. In Tübingen war auch der Theologieprofessor Israel Gottlieb Canz (1690–1753) ein früher Anhänger Wolffs, der 1728 in Frankfurt ein Werk erscheinen ließ, das für Theologen die wichtigsten Kapitel der Philosophie von Leibniz und Wolff aufbereitete.

Johann Gustav Reinbeck (1683–1741), Propst an der Petrikirche in Berlin und Konsistorialrat, war ebenfalls einer der führenden frühen theologischen Wolffianer, der in neun Bänden die Wahrheit der *Confessio Augustana* als vernunftgemäß nachweisen wollte. In Jena baute Jakob Carpov (1699–1768) seine Dogmatik wollfianisch mit Hilfe der demonstrativ-syllogistischen „mathematischen“ Methode auf, nachdem er vorher Wolff in Marburg gegen die Vorwürfe Langes verteidigt hatte. Nach Wolffs Rückkehr nach Halle gewann er unter den Theologen immer mehr Anhänger, auch im katholischen Bereich. Nun begann, so Karl Aner, die „Vollblüte der Wolffschen Philosophie“. Besonders einflussreich wirkte in Halle Siegmund Jakob Baumgarten (1706–1757), der ungeachtet seiner pietistischen Prägung die demonstrative Methode Wolffs rezipierte und auf Dogmatik und Ethik anwandte.

Die katholische Theologie des 18. Jahrhunderts war durch die großen kirchlichen Orden geprägt. Einen wesentlichen Anteil an der Öffnung zur neuen Wolff'schen Philosophie und Theologie hatten hier die Augustinereyten angeregt durch das römische Ordensgeneralat. Augustinereyten wie Agnellus Kändler (1692–1745) und Gelasius Hieber (1671–1731) waren maßgebend an der bayerischen



Prof. Dr. Klaus Unterburger, Lehrstuhl für Mittlere und Neue Kirchengeschichte an der LMU München

Akademiebewegung beteiligt, auch wenn diese später als „Loge der Wolfianer“ verschriene Akademie dann erst 1759 zustande kam. Auch die Klöster der Benediktiner und die Salzburger Benediktineruniversität wurden im 18. Jahrhundert Ausgangspunkte für eine Rezeption von Leibniz und Wolff. In Salzburg führte der spätere Ensdorfer Abt Anselm Desing (1699–1772) durch eine Reform der Studienordnung die neue Philosophie ein; der Benediktiner Berthold Vogel (1708–1772) aus Kremsmünster las in der Folge die *Philosophia scholastica*, indem er Leibniz rezipierte. Rezipienten der Leibniz-Wolffschen Philosophie waren in Österreich dann der Jesuit Sigismund von Storchenau (1731–1798), in München der aufgeklärte Theater Ferdinand Sterzinger (1721–1786), v.a. aber der Jesuit Benedikt Stattler (1728–1797), der sich an der Ingolstädter Universität offensiv zu Leibniz und Wolff bekannte und zentrale philosophische Thesen von beiden übernahm; in irenisch-ökumenischen Werken trat er für eine Annäherung der Konfessionen ein. Stattler hatte für die Geschichte des katholischen Denkens eine enorme Bedeutung; die Argumente seines „Anti-Kant“ bestimmten lange die kritische Ablehnung der Kant'schen Philosophie durch die meisten Katholiken.

Als Nachklang dieses philosophischen, antikantianisch ausgerichteten Leibnizianismus im katholischen Denkraum des 19. Jahrhunderts kann

der Prager Priester Bernhard Bolzano (1781–1848) gelten mit seinem aufgeklärt-ethischen Verständnis von Religion, der als der „böhmische Leibniz“ bezeichnet, 1819/20 aber deshalb von seinem Prager Lehrstuhl entfernt wurde. Als Mathematiker, Logiker, Philosoph und Theologe setzte er sich intensiv mit Leibniz auseinander. In theologischer Hinsicht zeigt sich der Einfluss von Leibniz' Monadologie bei ihm vor allem in seinem Werk *Athanasia* (1827), das den Unsterblichkeitsbeweis aus der Einfachheit der Monade aufgreift und weiterentwickelt; das Weiterleben nach dem Tod ergebe sich zudem aus der unendlichen Vervollkommnungsfähigkeit endlicher geistiger Seelenvermögen.

Der Zusammenhang zwischen Quellenlage, Rezeption und Leibnizbild

Der Umstand, dass von Leibniz nur wenige Schriften gedruckt vorlagen und die zeitweilige Dominanz von Christian Wolff implizierten für die theologische Leibniz-Rezeption drei fundamentale Weichenstellungen.

a) Rezipiert wurde eine philosophische Theologie, die apologetisch den Raum für eine Theologie der Offenbarung, für die Dogmatik eröffnen wollte, die aber selbst die dogmatische loci nicht behandelte. Dass Leibniz Zeit seines Lebens sich denkerisch mit den Glaubenssätzen dieser dogmatischen Theologie beschäftigt hat, dass er diese durchdenken und besser begründen wollte, blieb unbekannt.

b) Der theologische Wolffianismus konnte im evangelischen Deutschland seine Vorherrschaft nur kurz behaupten. Man hat ihn eine „Übergangstheologie“ genannt. Schon Baumgarten widmete sich am Ende seines Lebens mehr dem historischen als dem rationalen Beweis, eine Tendenz, die sein Schüler Johann Salomo Semler dann konsequenter weiterführen sollte. Wollte Wolff mit der Vernunft noch die Möglichkeit von Offenbarungswahrheiten nachweisen, die für die Vernunft unzugängliche Geheimnisse blieben, so wurde dies in Neologie und Rationalismus als unbefriedigend empfunden. Das Göttliche ist vernünftig und deshalb vernünftig erkennbar; heilsentscheidend für den Menschen kann nur sein, was er qua Mensch erkennen und handelnd

befolgen kann. Leibniz wurde deshalb konsequenterweise bald als Wegbereiter des theologischen Rationalismus gesehen. Dass er explizit gegen die Soziniener und die Deisten argumentiert hat, trat in den Hintergrund, obwohl Lessing sich explizit auf die antisozinianischen Argumente des Leibniz stützte.

c) Nicht nur der Zusammenhang von Theologie und Philosophie bei Leibniz wurde unzureichend erfasst, sondern auch wie eng seine ökumenischen Bestrebungen mit seinem sonstigen Denken, namentlich seiner Theologie und Philosophie, zusammenhingen. Deshalb brachte man seinen Unionsverhandlungen nur ein historisches Interesse entgegen, veranlasst durch besondere politische Umstände.

Die Deutung der Unionsbestrebungen des Leibniz

Ansätze, den inneren Zusammenhang zwischen Ökumene, Theologie und Philosophie bei Leibniz zu erfassen, gab es bereits im 18. Jahrhundert, nicht zuletzt bei katholischen Rezipienten. Zur bayerischen Akademiebewegung zählte etwa auch der Pollinger Augustinerchorherr Eusebius Amort (1692–1775), ein universaler, in der Philosophie bewusst eklektizistischer Gelehrter, der nicht nur die Philosophie des Leibniz aufgriff, sondern sich auch mit seinen ökumenischen Bestrebungen beschäftigte. Der Tübinger Theologe Christoph Matthäus Pfaff sprach als protestantischer Theologe den Lehrdifferenzen zwischen Lutheranern und Reformierten eine kirchentrennende Relevanz ab. Er kannte auch Leibniz' Verhandlungen

mit Jablonski; dennoch sind seine Aussagen über Leibniz' Unionsbemühungen eher negativ. Nach einer Äußerung aus dem Jahr 1742 galt ihm Leibniz als „ein Irreligionaire“.

Ein später Rekurs auf die katholisch-evangelischen Verhandlungen von Leibniz erfolgte durch den Oberpfälzer Ex-Benediktiner Maximilian Prechtel (1757–1822). Dieser hatte bei den Jesuiten in Amberg studiert, war nach deren Aufhebung bei den Benediktinern in Michelsfeld eingetreten und lehrte am Amberger Lyzeum Dogmatik und Kirchengeschichte, bis er Anfang 1800 zum Abt seines Heimatklosters gewählt wurde. Nach der nie ganz verwundenen Säkularisation forschte er als Privatgelehrter zur Geschichte seines Klosters und bemühte sich um eine konfessionelle Annäherung. Gegenseitige Aufklärung und vorurteilslose Vernunftprüfung lasse eine Reunion als möglich erscheinen. Seine irenisch-ökumenische Hoffnung und optimistische Handhabe der historischen und philosophischen Vernunftprüfung blieben der katholischen Aufklärung in Abwehr radikal-antichristlicher Strömungen verpflichtet. 1815 erschien sein Werk: „Friedens-Benehmen zwischen Bossuet, Leibniz und Molan für die Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten. Geschichtlich und kritisch beurteilt“. Neben den genannten Motiven klingt in der Vorrede ein weiterer Grund für die Erörterung der ökumenischen Pläne um Leibniz an: Die Hoffnung auf eine Stärkung des deutschen Vaterlandes durch eine religiöse Wiedervereinigung im Kampf gegen „Religions-Indifferentismus“. Inhaltlich

schlug sich Prechtel auf die Seite Bossuets: Für ihn war es „der grosse Philosoph Leibniz“, der in die sachlich-vernünftige Verständigung politisch-eigennütziges Kalkül brachte und deshalb das Scheitern verursachte. „Allein Theologie war nicht das Fach“, so Prechtel, „in welchem Leibniz gleiche Stärke besaß“.

Diese Aufspaltung des Leibniz-Bildes zwischen einem systematisch denkenden Philosophen und einem Religionspolitiker bestimmte die theologische Debatte um Leibniz' Reunionsbemühungen im 19. Jahrhundert. Diese wurde durch einen Paukenschlag von katholischer Seite eingeleitet. Seit 1821 erschien in Mainz die streng antiaufklärerische und antiprotestantisch am Papst und am restaurativen Katholizismus Frankreichs orientierte Zeitschrift „Der Katholik“. Deren Herausgeber, Andreas Räß und Nikolaus Weis, brachten 1820 die im deutschen Sprachraum erste Edition und Übersetzung von Leibniz' *Examen religionis christianae* (damals *Systema theologicum*) genannt, mit einer Vorrede des Jesuiten Johann Lorenz Doller (1750–1820) heraus. Grundlage war eine französische Edition, für die der Generalsuperior von St. Sulpice, Jacques André Émery (1732–1811), aus Hannover eine Abschrift erhalten hatte. Dessen fehlerhafte, posthum erschienene Edition diente Räß und Weis als Vorlage. Leibniz sollte – gemäß dem Interesse der Mainzer – zum Katholiken und Konvertiten gemacht werden, das *Systema* wurde bereits vom französischen Herausgeber als das „religiöse Testament“ des Leibniz titulierte. Den Nachweis wollte Dollers 122 Seiten umfassende Vorrede führen. Seine Argumentation war eindeutig: Zuerst wies er nach, dass der hochgebildete Leibniz von Beginn an auf dem Boden der geoffenbarten Religion stand und weder Indifferentist noch Antitrinitarier, und deshalb auch kein davon angekränkelter „Neuprotestant“ gewesen sei. Danach wollte er mittels Ausschluss die Position des Leibniz immer näher bestimmen, indem er aufgrund seiner Abendmahls- und Freiheitslehre ausschloss, dass er

Gottfried Wilhelm Leibniz war ein Universalgelehrter und auch auf technischem Gebiet erfahren. Diese Vier-Spezies-Rechenmaschine entwickelte er um das Jahr 1690. Die im Original erhaltene Maschine steht heute im Museum Herrenhausen Palace.

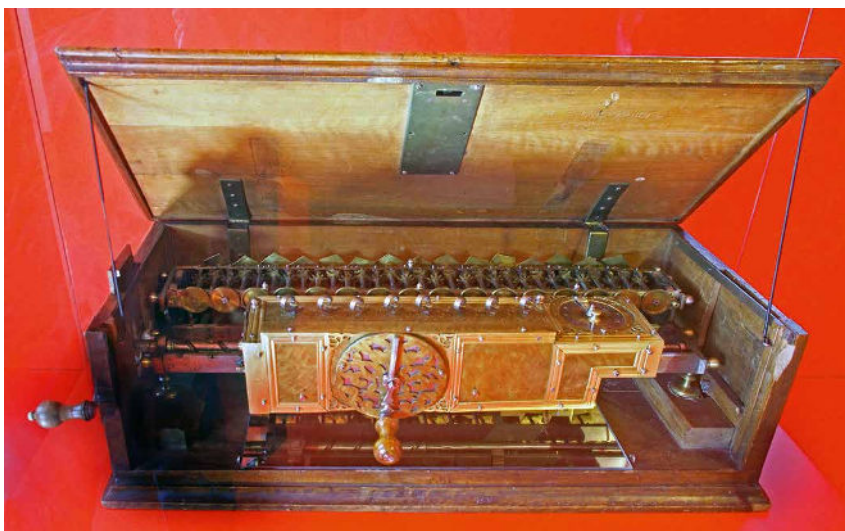


Foto: Hajothu / Wikimedia Commons, CC BY-SA 3.0

reformiert oder altlutherisch gewesen sei. Im Herzen sei er Katholik gewesen, wie er 1691 an Madame de Boignon geschrieben habe. Seine ekklesiologischen Ansichten entsprachen am ehesten der katholischen Lehre. Da er Bossuet nicht mehr geantwortet habe, habe er ihm zugestimmt und sei Konvertit gewesen, auch wenn er aus Liebe zu seinem Hof es versäumt habe, seinen Übertritt öffentlich zu machen. All dies werde durch Leibniz' System der Theologie bewiesen, das echt und eine echte Apologie der katholischen Religion sei.

Natürlich war diese Inanspruchnahme durch die ultramontanen Katholiken auf entschiedenen Widerspruch im protestantischen Lager gestoßen; die Absicht des Leibniz werde von den Katholiken völlig verkannt, so der Königsberger Kantnachfolger Wilhelm Traugott Krug (1770–1842) und der Göttinger Philosoph Gottlob Ernst Schulze (1761–1833), dessen *Aenesidemus* einst Fichte dazu veranlasste, die Resultate Kants tiefer gegen skeptische Zweifel zu begründen. Auch die erste Auflage der *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* wies alle Versuche zurück, ihn für die katholische Kirche zu vereinnahmen.

Aloys Pichlers Leibniz-Deutung

Dem konservativen, antiaufklärerischen Ultramontanismus stand zunächst auch der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz Döllinger nahe, der den Protestantismus wegen seiner in seinen Augen negativen Folgen für die sittlich-ethische, freie Persönlichkeit historisch widerlegen wollte. Seit den 1860er Jahren wurde er aber dem Papsttum gegenüber immer kritischer, das seit dem Mittelalter die Kirchenverfassung in ein papales Herrschaftssystem verfälscht habe. Als Rektor der Münchener Universität in ihrem 400. Jubiläumsjahr 1872 entwickelte er ein *Programm zur Wiedervereinigung der Konfessionen*. Dabei kam er auch auf Leibniz zu sprechen: Dieser sei der hervorragendste Mann im damaligen Deutschland gewesen, „ebenso scharfsinnig wie vielseitig und von unermesslichem Wissen“. Die These, dass Leibniz heimlich Katholik gewesen sei, lehnte er ab. Das *Systema* sei als Dokument verfasst, um sich in den anderen hineinzuversetzen und dessen Position möglichst annehmbar darzustellen. Tat-

sächlich sei wohl niemals ein Protestant dem Papsttum so wohlwollend gegenübergestanden wie Leibniz.

Im Umkreis Döllingers entstand eine Gesamtdarstellung der Theologie des Leibniz durch seinen Schüler Aloys Pichler (1833–1874). Dieser wurde in München 1857 promoviert und war seit 1863 Privatdozent. Er war einer der begabtesten Schüler Döllingers, der sich ganz dem Döllinger'schen Programm, die konfessionellen Trennungen durch historische Forschung zu überwinden verschrieben hatte. Seine polemischen Schriften gegen das ultramontane Papsttum wurden auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. 1869 wurde er von der russischen Regierung nach St. Petersburg berufen, wo ihm ein Leben ganz für seine kirchenhistorischen Studien ermöglicht wurde. Wegen Bücherdiebstahls wurde er jedoch 1871 zu lebenslanger Haft in Sibirien verurteilt; 1874 auf Fürsprache des bayerischen Prinzregenten begnadigt, starb er wenige Wochen später, gerade 40-jährig. 1869/70 erschien auf über 1.100 Seiten eine Gesamtdarstellung von Leibniz' Theologie. Leibniz sollte aus dem Schatten Wolffs und des Rationalismus herausgelöst werden, da er ein unverkürzt-christlicher Denker sei. Pichler behandelte nach einer allgemeinen Einführung dessen Gottes- und Schöpfungslehre, dann Anthropologie, Ekklesiologie und Sakramentenlehre und Eschatologie. Erst von hier aus beleuchtete er die Reunionsverhandlungen zwischen Leibniz und Bossuet, wobei er sich im ganzen Werk mit der Position des Leibniz identifizierte. Das kenntnisreiche Werk zeichnet sich durch große Quellennähe aus, auch wenn immer wieder zentrale Kategorien aus den Parteienkämpfen von Pichlers Gegenwart aufscheinen, in die Leibniz eingeordnet wird, ganz besonders in die Gegnerschaft zum Ultramontanismus. Leibniz war ihm ein echter Christ, der über allem Partikular-Konfessionellen stand und so die denkerische Grundlage für eine Reunion der Christen legen konnte, auch wenn er am Egoismus und der Machtpolitik seiner Zeitgenossen gescheitert sei. Im Lauf seines Lebens sei in ihm der Historiker gegenüber dem Philosophen stärker hervorgetreten: So habe er sich durch seine historischen Studien dem Katholizismus wieder ein Stück weit entfremdet, dem er philosophisch nahegestanden sei. Das *Systema theolo-*

Leibniz war dem Döllinger-Schüler und Theologen Aloys Pichler ein echter Christ, der über allem Partikular-Konfessionellen stand und so die denkerische Grundlage für eine Reunion der Christen legen konnte, so die Hoffnung des Münchners.

gicum sei ein Produkt jener ersten Phase des Leibniz, auch wenn eine Einbettung in sein sonstiges Denken klar zeige, dass er auch damals kein Kryptokatholik gewesen sei. Sein wichtigster Grundsatz sei gewesen, dass nur das essentielle, alle Christen qua göttliches Recht verpflichtende Glaubenslehre sein könne, was die Kirche schon immer als solche geglaubt habe. Der einfache Bibelglaube bedürfe zwar im Falle seiner Bestreitung mitunter einer wissenschaftlichen Neuformulierung und Verteidigung, doch könne niemals etwas als heilsentscheidende Kirchenlehre aufgestellt werden, worüber in der Alten Kirche Freiheit geherrscht habe.

Das Leibnizbild in der protestantischen Theologie-geschichtsschreibung

In der protestantischen Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts diente Leibniz, durch die Brille des Wolffianismus interpretiert, meist als negative Kontrastfolie in der Absetzung vom theologischen Rationalismus. Friedrich Schleiermacher stand Leibniz von Beginn an kritisch gegenüber; die Theodizee stand im Zentrum seiner Ablehnung, unterwerfe diese doch Gott den Gesetzen des Verstandes und mache ihn zum Urheber des Bösen. Anstatt beim christlich-frommen Bewusstsein setze sie fälschlich rein spekulativ an: Sie sei nur „ein Erzeugniß der Speculation“. Diese Vorwürfe sollten die Sichtweise der protestantischen Theologie in der Folgezeit dominieren. Im erweckten und bekenntnisgebundenen Protestantismus kam der Heterodoxie-Vorwurf dazu: Nach Friedrich August Tholuck bedeute seine Lehre von der „besten aller möglichen Welten“ eine rationalistische Verfälschung von



Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Praktisch während seiner gesamten Lebenszeit versuchte sich Leibniz im Dienst der Ökumene. Dieses Porträt des Philosophen von Christoph Bernhard Francke stammt wohl aus dem Jahr 1695.

Sünden- und Erlösungsbewusstsein, da sie „nicht nur die Sünde, sondern auch die Offenbarung ausschließe. Sie habe den Satz, „Whatever is, is right“, zur Konsequenz. Den Vorwurf, die christliche Lehre von Sünde und Erlösung verfälscht zu haben, erhob auch der Marburger, später Hallenser Dogmatiker Julius Müller (1801–1878).

Leibniz galt bei Tholuck als Wegbereiter des Rationalismus, bei Ferdinand Christian Baur dagegen als Stufe einer höheren Synthese von Glauben und Wissen. In dieser Perspektive konnte ihn die liberale kulturprotestantische Theologie würdigen und als historische Voraussetzung des eigenen Denkens deuten. Für Adolf von Harnack bestand Leibniz' theologische Leistung im Bruch mit dem augustinischen Menschenbild und dessen Sünden- und Gnadenlehre, die er durch einen freudigen Optimismus ersetzt habe. Nach Ernst Troeltsch kommt Leibniz eine Schlüsselstellung für die Herausbildung der neuzeitlichen Form des Christentums zu, der eine neue Gottesidee, die mit den modernen Wissenschaften vereinbar sei, in die Theologie eingeführt habe. Der Kern seiner Religionsphilosophie sei die Mystik, die innerliche Gegenwärtigkeit des Evangeliums im Subjekt. Heinrich Hoffmann (1874–1951), Schüler von beiden, legte zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine

Monographie zur Religionsphilosophie des Leibniz vor. Trotz der Erkenntnis, dass dieser an zahlreichen theologischen Problemen gearbeitet habe, bleibt die Sicht bestimmend, dass seine Bedeutung in der Wegbereitung des Rationalismus bestehe: „Zusammenfassend darf gesagt werden, dass Leibnizens religionsphilosophische Anschauung im Grunde die deistische war, dass aber dieses Grundschema noch durch mancherlei andere Tendenzen gekreuzt wurde. [...] Es kann kein Zweifel sein, dass die lebenskräftigen Elemente der Leibniz'schen Religionsanschauung auf der Seite dessen lagen, was er natürliche Theologie nannte.“

Das Bild von Leibniz als Wegbereiter des Rationalismus war es dann auch, das zur Kritik durch Lutherrenaissance und dialektische Theologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts führte; nach Karl Holl und Werner Elert verkannte Leibniz die sündhafte Gebrochenheit des Menschen. In seiner großen Theologiegeschichte deutete Emanuel Hirsch die Theologie des Leibniz als Verschiebung des reformatorischen Christentums hin zu einer Frömmigkeit, die sich aus der „universalen Anschauung rational-ethischen Gepräges“ nährt, auch wenn in ihr Luthers reformatorische Glaubens- und Gewissensreligion noch fortwirke. Für Karl Barth schließlich war Leibniz – so respektvoll er über ihn auch schrieb – der Prototyp einer unsachgemäßen Vermittlung von Vernunft- und Christusglaube, ein monistischer Optimismus, zu dem der sich offenbarende Gott sein Nein gesprochen habe.

Der lange Schatten der Rezeptionsgeschichte: Ausblick ins 20. Jahrhundert

Die Stationen der Leibnizrekurses in der christlichen Theologie waren geprägt von den äußeren Rezeptionsbedingungen: der fragmentarischen Kenntnis seines Werks und der einflussreichen Vermittlung seines Denkens durch Christian Wolff. Die Folge war, dass einseitig die natürliche, also die philosophische Theologie, im Zentrum der Rezeption stand. Leibniz wurde als Denker des Satzes vom zureichenden Grund, der Monade und der prästabilierten Harmonie und eines metaphysischen Optimismus gesehen. Als solcher

war er – in der Gestalt des Wolffianismus – einflussreich, galt bald aber als Vorstufe des Rationalismus, den er ja an sich abgelehnt hatte. Die Theologie des 19. Jahrhunderts sah ihn deshalb entweder als (bloße) Vorläufergestalt ihres eigenen, kulturprotestantischen Denkens an, oder lehnte ihn als Wegbereiter einer rationalistischen Verfälschung des Christentums ab.

Die Vermittlung des Leibniz'schen Denken über die Theodizee und durch Wolff bedingte eine Einseitigkeit: Leibniz' Abwehrstellung gegen Deismus, Sozinianismus und Rationalismus kam nur unzureichend in den Blick; seine Überlegungen zur materialen Theologie, zur Dogmatik, waren nahezu unbekannt; der Zusammenhang zwischen seinem philosophischen und theologischen Denken und seinen ökumenischen Bemühungen wurden nicht erfasst. Dies ist einer der Gründe dafür, dass die moderne ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert zunächst ohne nennenswerte Kenntnisse von Leibniz' Überlegungen auskam. Die Gesamtdarstellung Aloys Pichlers zu seiner Theologie blieb die Ausnahme; durch den Bruch Döllingers mit der katholischen Kirche des I. Vatikanums und aufgrund des tragischen Schicksals von Pichler konnte auch sie keinen großen Einfluss entfalten.

Erst in jüngster Zeit hat die Akademie-Ausgabe und damit in Verbindung stehend die Leibniz-Forschung die Fülle an theologischen Überlegungen und Texten des Leibniz ans Licht gebracht. Die Einsicht, wie eng Philosophie, Theologie und Ökumene, aber auch andere Wissensbereiche bei Leibniz verbunden sind, prägt seither die Leibnizforschung und auch unsere Tagung. Ansatzweise hat auch eine neue, tiefergehende Rezeption seines Denkens in der christlichen Theologie begonnen, man denke vor allem an das Werk der emeritierten Erlanger Systematikers Walter Sparn. Dennoch steht eine breitere Rezeption seines Denkens noch aus, das für sich in Anspruch nimmt, Naturalismus, Rationalismus und Atheismus abzuwehren, die Geheimnisse des Christentums zu bewahren und vernunftgemäß neu zu durchdenken und so einen Beitrag zu leisten für Frieden, Einheit und Fortschritt der Christen und ganzen Menschheit. ■

Stiftungen

Akte religiöser Selbstvorsorge

Aus Anlass des 500-Jahr-Jubiläums der Augsburger Fuggerei – der ältesten Sozialsiedlung der Welt – widmete sich die Katholische Akademie in Bayern in einem Symposium der Welt der Stiftungen. Der Titel der Veranstaltung, die wir am 24. Juni 2022 in Kooperation mit dem Aka-

demischen Forum Augsburg in der Fuggerstadt organisierten, lautete *Stiftungen als Akt religiöser Vorsorge*. Zusätzlich zum Grundsatzartikel über die generelle Bedeutung von Stiftungen dokumentieren wir im Online-Teil einen Text zur Fuggerei und ein Referat zu den rechtlichen Aspekten.

Stiftungen – eine Welt für sich

Soziale, religiöse und kulturelle Aspekte von Wolfgang Augustyn

Die Fuggerei ist nicht nur ein international bekanntes Wahrzeichen der einstigen Reichsstadt Augsburg, sondern eben auch ein exemplarischer Fall für eine frühneuzeitliche soziale Stiftung, mit der ihre Gründer, zu Reichtum und Adel gelangte Bürger und zugleich international agierende Kaufleute, ihren wirtschaftlichen Erfolg zum Anlass einer sozialen Selbstverpflichtung nahmen, wie es Dietmar Schiersner in seinem Vortrag zeigt. Stefan Ihli führt uns vor, dass auch das Stiften nach bestimmten Regeln vollzogen werden musste und muss, die aus einer Gegenwart stammen und von deren Bedingungen reguliert werden.

Das historische und religiöse Umfeld

Fremd erscheint den Menschen von heute das oft überstarke gesellschaftliche Gefälle, irritierend für Viele ist angesichts einer säkularen Umwelt die damals selbstverständliche, wechselseitige Durchdringung von Weltlichem und Religiösem, Erscheinungsformen des menschlichen Lebens und Denkens, die in der Erfahrungswelt des modernen Menschen meistens sauberlich getrennt sind. Bis in die Neuzeit hinein waren Religion und Gesellschaft eine den Alltag bestimmende, lebensweltliche Einheit, die Lebensvollzug und

Glaubenspraxis ebenso prägte wie sie auf Berufsausübung, politische und gesellschaftliche Verhältnisse Einfluss hatte.

Hinzu kam die starke Betonung der Eschatologie seit dem späteren Mittelalter. Auf dem Fundament biblischer Aussagen und ihrer Interpretation durch die Kirchenväter, vor allem Augustinus, und die mittelalterlichen Theologen war die Lehre von den Letzten Dingen und ihre katechetische Vermittlung vielerorts in Bildern gegenwärtig. Der Einzelne wusste sich in der Spannung zwischen der eigenen Sündhaftigkeit und der Vollendung im Jenseits, war sich eines neuen Lebens nach dem Tod gewiss, dem die Auferstehung des Leibes vorausgehen musste.

Voraussetzung für die neue, endzeitliche Existenz war die strenge und gerechte Beurteilung des irdischen Lebens durch Gott als Richter und die Zuweisung eines Aufenthaltsorts für die Ewigkeit, Himmel oder Hölle, zugeteilt und bemessen nach erworbenen Verdiensten oder begangenen Verfehlungen. Neu hinzugekommen war die Lehre vom Fegfeuer, mit dem man die unterschiedlichen neutestamentlichen Gerichtsvorstellungen, Einzelgericht nach dem Tod und das alle Menschen betreffende Weltgericht am Ende der Zeiten, ausglich. Die Hoffnung auf das fürbittende Gebet, das die Leiden der Armen Seelen zu lindern vermöchte, die Hoffnung auf die Fürsprache der



Prof. Dr. Wolfgang Augustyn, stellvertretender Direktor des Zentralinstituts für Kunstgeschichte, apl. Professor für Kunstgeschichte an der LMU München

Heiligen, aber auch auf die Wirkung guter Werke, sogar stellvertretend zum Nutzen anderer, verfestigten ökonomisierende Vorstellungen.

Hinzu kam noch, dass seit dem Hochmittelalter die Sorge um die Erinnerung (*memoria*) zu den individuellen Grundanliegen gehörte. Dies betraf nicht nur das eigene Erinnern, sondern auch die stetige, institutionalisierte Erinnerung in Liturgie und Geschichte. Zu den grundlegenden Erkenntnissen der Memoria-Forschung in den Geschichtswissenschaften gehört, dass das Modell des öffentlichen stetigen Erinnerns an Personen oder Institutionen in allen Gattungen der Überlieferung präsent und durch viele religiöse, historische und rechtliche Faktoren ebenso bestimmt war wie durch ökonomische, politische und kulturelle Motive.

Man spricht von „Memoria als Kultur“ und definierte die Sorge um die Erinnerung als eine Schlüsselkategorie des Mittelalters. Im Spätmittelalter, das der englische Historiker Francis Du Boulay nicht ohne Grund als *age of ambition* bezeichnet hat, als *Zeitalter des Ehrgeizes*, gelang es immer öfter Persönlichkeiten mit besonderen Begabungen, die Schranken des Systems zu durchbrechen, vermochten solche, modern



Links: Nikolaus von Kues (1401–1464), lat. *Cusanus*, war ein universal gebildeter Theologe, Philosoph und Mathematiker. Er war zeitweise Bischof von Brixen, Kardinal und wichtiger Mitarbeiter der Päpste Eugen IV., Pius II. Rechts: Das St. Nikolaus-Hospital (Cusanusstift) wurde 1458 durch den Kardinal Nikolaus von Kues und seinen Geschwistern als Armen- und Altenheim in seiner Geburtsstadt an der Mosel gestiftet.



Nikolaus Cusanus und seine Familie stifteten 10.000 Goldgulden für den Neubau eines Armen- und Altenospitals. Der Kardinal regelte genau Unterkünfte und Versorgung von Dienstboten und Priestern, die in der Kapelle Gottesdienst halten, Seelsorge leisten und die Sakramente spenden sollten.

ich etwas näher vorstellen möchte und die für mich beredte Exempel für das Phänomen „Stiftung“ sind, an ihnen werden unterschiedliche Aspekte erkennbar, die sie auf unterschiedliche Weise mit der Fuggerei in Augsburg verbinden.

Krankenhausstiftung mit Sozialstation – Cusanus und Geschwister

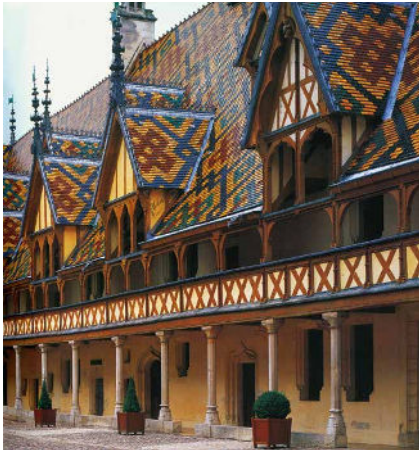
Mein erstes Beispiel geht auf den Theologen, Philosophen und Mathematiker Nikolaus von Kues (1401–1464), lat. *Cusanus*

zurück, einen der bedeutendsten Philosophen seiner Zeit. Er wurde 1401 in Kues an der Mosel (heute Bernkastel-Kues) als Sohn eines vermögenden Fährunternehmers auf der Mosel geboren und begann 1415 mit dem Grundstudium der *Artes liberales* in Heidelberg, setzte sein Studium 1417 in Padua fort, wo er 1423 zum Doktor der Dekrete promoviert wurde; er war also Jurist, Fachmann für kirchliches Recht. 1425 studierte er in Köln Philosophie und Theologie, 1427 wurde er Sekretär des Trierer Erzbischofs. Dieser sandte ihn fünf Jahre später zum Konzil nach Basel, um die Interessen des Bischofs zu vertreten. In Basel schloss sich Cusanus Papst Eugen IV. an und wurde zwischen 1436 und 1440 zum Priester geweiht, 1448 zum Kardinal ernannt und 1450 zum Bischof geweiht, ein Amt, das er in Brixen wahrnehmen sollte.

In der Folgezeit bereiste er zwei Jahre lang als päpstlicher Legat die deutschen Länder und bemühte sich um die Reform der Kirche in Bistümern und Klöstern, als Bischof von Brixen allerdings vergeblich. Dauernder Streit mit dem Herzog von Tirol (1427–1496) zwangen ihn, Tirol zu verlassen. Er ging 1458 zu seinem Freund Enea Silvio Piccolomini (1405–1464), dem gelehrten Papst Pius II. (1458–1464), nach Rom. Dort war er bis zu seinem Tod 1464 an der Kurie als Generalvikar in Rom tätig.

1458 hatte er mit seinen Geschwistern in seinem Geburtsort das St. Nikolaus-Hospital (Cusanusstift) als Armen- und Altenheim gestiftet. Die Stiftung gründete auf dem Erbe der Eltern, vor allem Weinbergen und landwirtschaftlichen Gütern. In der Stiftungsurkunde heißt es: „Da nach den Worten des Apostels wir alle vor dem Richterstuhle Christi stehen werden, um Lohn oder Strafe zu empfangen, je nachdem wir im leiblichen Leben Gutes oder Böses getan haben, so müssen wir dem Tag der letzten Ernte zuvorkommen durch Werke der Barmherzigkeit und im Ausblick auf die Ewigkeit auf Erden säen, was wir im Himmel verdienen wollen zu ernten aus der Hand des mit vielfacher Frucht vergeltenden Herrn; denn wer spärlich säet, wird auch spärlich ernten, wer aber Gutes säet, wird auch Gutes ernten.“

Cusanus und seine Familie stifteten 10.000 Goldgulden für den Neubau, um „33 arme und notleidende abgearbeitete Personen nach der Zahl der Jahre aufzunehmen, welche Christus, unser Erlöser, auf Erden zugebracht hat, sechs Priester,



Links: Krankenlager im Hospital Beaune, 1443 von Nicolas Rolin und seiner Ehefrau Guigone de Salins für die Region der Côte-d'Or im südlichen Burgund gegründet. Rechts: *Das Endgericht* von Rogier van der Weyden, 1450 von Nicolas Rolin für das Hospital in Beaune in Auftrag gegeben. Hier ist die Festtagsansicht abgebildet.

sechs Adelige und einundzwanzig gemeine Leute.“ Cusanus regelte genau Unterkünfte und Versorgung von Dienstboten und Priestern, die in der Kapelle Gottesdienst halten, Seelsorge leisten und die Sakramente spenden sollten. Darüber hinaus wurden die Pflichten und Rechte des Rektors und der Aufsicht führenden Vistatoren sowie die Details des Lebens im Hospital sehr genau geregelt bis in Details der Kleidung. Die Lebensweise im Hospital sollte möglichst dem Vorbild der Laienbrüder der regulierten Chorherren von Windesheim folgen sowohl in der Lebensführung als auch in den Gebetsverpflichtungen, jedoch immer mit Rücksicht auf die Schwachen.

Die Priester, ausgenommen die gebrechlichen, sollten ihr Breviergebet gemeinsam nach dem Glockenzeichen in der Kapelle verrichten, nicht zu früh am Morgen, damit auch die Bewohner des Hospitals anwesend sein konnten, um ihre Gebete zu verrichten. Nach dem Vorbild einer spätgotischen Klosteranlage ließ er das noch bestehende Hospital errichten und wählte den hl. Nikolaus von Myra zum Patron des Hauses und dessen Kapelle. Das Hospital wurde zum Universalerbe, dem Cusanus den größten Teil seines Vermögens, darunter auch seine wertvolle, umfangreiche und weithin berühmte Privatbibliothek, vermachte. Seine Stiftung besteht bis heute.

Hospitalstiftung – Nicolas Rolin und Guigone de Salins

Mein zweites Beispiel ist die Stiftung von Nicolas Rolin (1376–1462). Nach dem Studium der Rechte hatte er sich hochgearbeitet bis zur Position des Kanzlers der Herzöge von Burgund, die er vierzig Jahre innehatte und während deren er einer der reichsten und mächtigsten Politiker seiner Zeit wurde. Er galt als harter, auf seinen Vorteil bedachter Taktiker, hatte seit 1408 Herzog Johann Ohnefurcht gedient, danach dessen Sohn Philipp, der ihn 1424 zum Ritter schlug. Er war maßgeblich beteiligt an der Konsolidierungspolitik der reichen Herzöge, die durch Gebietserwerbungen eine beinahe zusammenhängende Ländermasse von Flandern im Norden über Holland

und Luxemburg bis nach Genf im Süden beherrschten und das Zustandekommen eines unabhängigen Staats zwischen Frankreich und dem Römischen Reich anstrebten.

Nachdem sich Burgund im Hundertjährigen Krieg mit England gegen Frankreich verbündet hatte, handelte Rolin 1435 den Frieden von Arras aus. Selbst in den Niederadel erhoben, heiratete er schließlich eine Adelige, sein Sohn wurde Bischof von Autun und Kardinal. Mit seiner Ehefrau beschloss er, für die nach dem Hundertjährigen Krieg von Krankheiten

und Hungersnot geplagte Region der Côte-d'Or im südlichen Burgund 1443 ein Hospital in Beaune zu gründen, wo der größte Teil der Bevölkerung hungerte. Der Bau nach dem Vorbild flämischer Hospitäler zog sich bis 1452 hin. Die Stiftung mit Krankenhaus und Apotheke besteht bis heute, finanziert sich vor allem durch Weinbesitz in den besten und teuersten Lagen der Côte d'Or.

Die Leitung der gesamten Institution nahm ein *maitre* als Verwalter der Stiftung wahr. Rolin förderte bis zu seinem

Tod die Entwicklung seiner Stiftung, des „Hôtel-Dieu“. Die Hauptgebäude (Nord- und Südflügel) stammen aus dem 15. Jahrhundert. Flämische Bauleute waren für die Ausführung verantwortlich, bei der Ausstattung wurde an nichts gespart, angefangen bei den glasierten Dachziegeln und Bodenfliesen bis zum großen Krankensaal und der Apotheke. Ein Inventar von 1501 belegt, dass Nicolas Rolin seine Stiftung reich mit Mobiliar Kunstwerken, Wandteppichen und anderen wertvollen Gegenständen ausgestattet hatte.

Vielleicht am wichtigsten war das mehrflügelige Retabel auf dem Altar der von den Krankenbetten und dem Tisch in der Mitte durch eine Schranke abgetrennten Kapelle. Rolin hatte es um 1450 beim bedeutendsten niederländischen Maler seiner Zeit in Auftrag gegeben: das Endgericht von Rogier van der Weyden. Dass der Stifter auf einen günstigen Ausgang bei der Seelenwägung durch Michael hoffte, zeigt, dass hinter den Aposteln als den Zeugen beim Gericht in zweiter Reihe, auf der Seite des Himmels auch Rolin selbst, der Herzog von Burgund, Rolins Sohn, der Bischof und hinter Petrus der Papst Eugen IV. ihren Platz zugewiesen erhalten hatten.

Ein Inventar von 1501 belegt, dass Nicolas Rolin seine Stiftung reich mit Mobiliar, Kunstwerken, Wandteppichen und anderen wertvollen Gegenständen ausgestattet hatte.

Rolin sorgte für die Steuerbefreiung seiner Stiftung, erwirkte Vergünstigungen für Ausstattung und Heizung, sorgte für einen exakten Aufgaben- und Pflichtenkatalog, zu erfüllen durch eine Gemeinschaft frommer Frauen (Beginen aus Mecheln), für die es seit 1459 auch eine Regel gab. Sie arbeiteten als Krankenschwestern und Hebammen. Für die Seelsorge waren die Kanoniker eines päpstlich privilegierten Kanonikerstifts zuständig. Ihnen schrieb Rolin genaue Regeln vor, wann und wie sie Gottesdienst zu feiern hatten, setzte Präsenzgelder aus, um längere Reisen und Abwesenheiten zu verhindern, und ordnete deutliche Sprechweise und Pünktlichkeit an, ließ die neuen Kanoniker einen Eid auf das Statutenwerk schwören, um sie zu deren Einhaltung zu verpflichten.

Liturgische Memorialstiftung – Familie Fugger

Nicolaus Cusanus und Nicolas Rolin waren Juristen, die bei ihren Stiftungen nichts dem Zufall überließen, sondern den bestehenden Verhältnissen ihrer Zeit misstrauten und wussten, dass Beständigkeit und Funktionieren einer geregelten Ordnung bedarf. Wie verhielt es sich bei einer Kaufmannsfamilie? Mein drittes Beispiel kommt ganz aus der Nähe. Der Charakter der Fugger-Stiftung war eine liturgische Memorialstiftung, anlässlich einer Familiengrablege.

Von der reichen spätmittelalterlichen Ausstattung der Abteikirche der Benediktiner von St. Ulrich und Afra in Augsburg war wegen des Bildersturms in der Reformationszeit kaum etwas erhalten. Nach 1537 ging man daran, die Kirche wieder mit dem für die Liturgie erforderlichen Mobiliar auszustatten – ein Vorhaben, dessen Ausführung sich bis in die 1620er Jahre hinzog und an dem die Fuggerfamilie sich engagiert beteiligte.

Bereits in den sechziger Jahren hatten mehrere Mitglieder der Familie Fugger die Ausstattungen für Seitenkapellen der Kirche gestiftet und das Recht erworben, dort Grablegen für ihre Familien einzurichten, die mit fünf Grüften den größten Teil neuzeitlicher Bestattungen in der Kirche ausmachten. Da St. Anna mit der Fuggerkapelle Kirche der neuen evangelischen Gemeinde geworden

Bereits in den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts hatten mehrere Mitglieder der Familie Fugger die Ausstattungen für Seitenkapellen der St. Anna-Kirche gestiftet und das Recht erworben, dort Grablegen einzurichten, die mit fünf Grüften den größten Teil neuzeitlicher Bestattungen in der Kirche ausmachten.

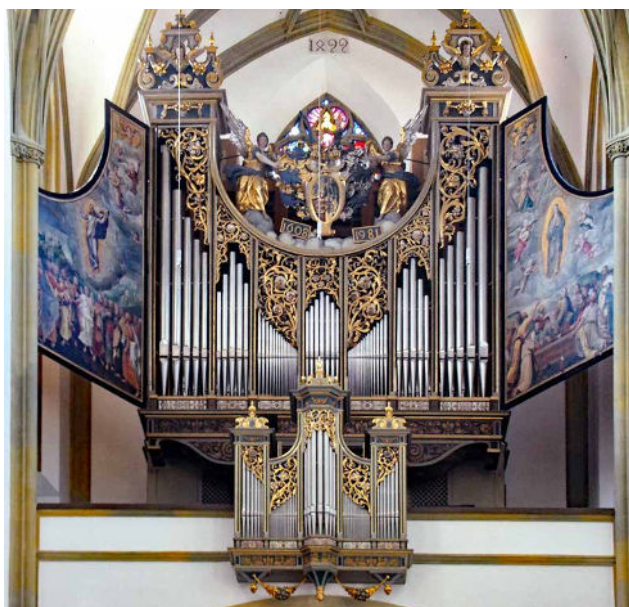
war, kam sie als künftige Grablege der altgläubig gebliebenen Familie nicht mehr in Frage, so dass Begräbnisse in anderen katholischen Kirchen eingerichtet wurden.

Jakob Fugger (1542–1598), Herr von Babenhausen und der jüngste Sohn Anton Fuggers, hatte 1580 in St. Ulrich eine Grablege gestiftet, die in der fünften Langhausarkade, vor dem (von Osten gezählt) fünften Langhauspfeiler lag. Die Einzelheiten dieser Stiftung wurden durch den Vertrag zwischen dem Stifter und Abt und Konvent festgelegt. Der Stifter dürfe „einen bestimmbten Plaz“ in der Kirche „zue ainer Capellen vnd Begräbnuß“ nutzen.

Der Raum dafür sollte durch ein Gitter um den Bereich vor dem Altar mit der Grablege genau abgegrenzt werden. Dieses wurde durch den Augsburger Kunstschmied Hans Mezger ausgeführt und 1588 aufgestellt.

Am östlichen der beiden Pfeiler sollte ein Altar errichtet werden. Zu den Vereinbarungen mit der Abtei gehörte ferner, dass an Sonn- und Feiertagen um halb neun Uhr eine Messe gefeiert werden sollte, außerdem wurden eine vierteljährliche Seelenmesse und auch ein Jahrtag festgelegt. Dem Stifter und seinen Erben wurde das Recht eingeräumt, dass ihre Witwen mit ihren Dienern zwei Kirchenstühle vor der Kapelle benutzen durften, und dass Verstorbene – der Stifter oder auch Angehörige seiner Familie – beim Leichenzug in die Kirche vom Schulmeister und den Schülern der Schule von St. Ulrich sowie vom Organisten begleitet werden sollten.

Das Dokument enthält auch ein Protokoll der vom Stifter bezahlten Ausstattung mit Altar, Kirchenstühlen, Grabstein sowie mit Tüchern, Paramenten und liturgischem Gerät. Die Abtei gestattete dem Stifter auch die im Sinn



Links: Orgelempore von St. Ulrich und Afra, Augsburg, nach Verlegung ins erste westliche Joch des Mittelschiffs. Rechts: *Kampf Michaels*, Fotoaufnahme des Leinwandgemäldes, bestimmt für den Michaelsaltar in St. Ulrich und Afra, Augsburg, wurde in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts von Johann Rottenhammer d. Ä. begonnen und wahrscheinlich durch seinen Sohn Hans vollendet.

der *memoria* wichtige Anbringung von heraldischen „Monumenten“ wie Schilden oder Helmen. Gleichzeitig stiftete Jakob Fugger eine Orgel für 2500 Gulden, oberhalb der Kapelle, wahrscheinlich am Fuß des Obergadenfensters, mit deren Bau 1581 der Augsburger Orgelbauer Eusebius Amerbach beauftragt wurde.

Sie sollte nur von einem katholischen Organisten bedient werden, dessen Anstellung und Entlassung sich Jakob Fugger selbst vorbehielt. Auch der Bereich der Orgel war verschlossen; Schlüssel dafür sollten Stifter und Abtei erhalten. In dem hinter der Obergadenwand gelegenen Bereich im Dachstuhl des Seitenschiffs wurden die Bälge untergebracht. Zu diesem Bereich hatte allein der Stifter einen Schlüssel.

Noch zu Lebzeiten wurde der zur Stiftung gehörende, reiche Bestand der Kapelle zweimal aufgelistet, in den Jahren 1586 und 1597. Aus diesen Aufzeichnungen geht hervor, dass für den Altar ein Retabel des Malers Christoph

Giltlinger angeschafft wurde. Da der Stifter Jakob Fugger 1598 in Babenhausen beigesetzt wurde, erinnerte in St. Ulrich fortan eine Gedenktafel daran. In der Folgezeit sorgten seine vier Söhne dafür, dass die im Stiftungsvertrag festgelegten Vereinbarungen erfüllt wurden, und kümmerten sich um die Kapelle und ihre Ausstattung. Bald nach dem Tod des Vaters beschlossen sie eine Zu-

stiftung: Die Orgel wurde von ihrem ungünstigen Ort ins erste westliche Joch des Mittelschiffs verlegt. Dazu wurde eine Musikempore 1606/1607 errichtet, 1607 die Orgel durch den Orgelbauer Marx Günzer (1579–1628) dorthin verlegt und ihr Werk erweitert. Das neue Gehäuse wurde 1608 von Matthias Kager entworfen, ebenso die Gemälde.

Mit dieser Zustiftung beteiligten sich die Söhne Jakob Fuggers an der umfassenden Neuausstattung der Kirche. Die Söhne entschieden, einen neuen, größeren Altaraufbau in zeitgemäßen Formen und ein neues Altargemälde in Auftrag zu geben. Sie entschieden sich für einen der immer noch bekanntesten Augsburger Maler, Johann Rottenhammer d. Ä., der nach seiner Ausbildung in München 1588 in Venedig, seit 1590/91 in Rom tätig gewesen war. Seit 1606 lebte Rottenhammer in Augsburg, wo er Bürgerrecht und Meistergerechtigkeit erworben hatte. 1611 wurde er sogar Ratsmitglied.



Stiftungen im Online-Teil

Die Dokumentation dieser Tagung wird im Online-Teil des Heftes vertieft. Sie finden dort von [Seite 107–111](#) das Referat von Dietmar Schiersner. Als zweiten Text haben wir für Sie den Vortrag von Stefan Ihli dokumentiert. Diesen Text finden Sie auf den [Seiten 112–117](#). ■

Zum religiösen Kontext von Stiftungen



Prof. Dr. Gerda Riedl, apl. Professorin für Dogmatik an der Universität Augsburg, Leiterin der Hauptabteilung VI Grundsatzfragen im Bischöflichen Ordinariat Augsburg

Gerda Riedl erläuterte auf der Veranstaltung den komplexen religiösen Kontext solcher Stiftungen, die nicht selten den Eindruck erwecken konnten, als glaubten die Stifter, die Teilhabe an Gottes Heil sei vor allem durch Leistung zu erwirken, man könne durch gute Werke ein geradezu berechenbares Guthaben für die Ewigkeit anhäufen: dies ein ökonomisches Denkmodell, auf das etwa Luthers Kritik am Jakobusbrief und der Vorstellung der Verdienstlichkeit guter Werke zielte. ■

Nach besonders erfolgreichen Jahren zwischen 1610 und 1615 hatte er allerdings durch Verschwendung und Krankheit Vermögen und Auftraggeber verloren und konnte kaum noch arbeiten. Nach 1620 hatte sich seine Lage offenbar stabilisiert, denn in seinen letzten Lebensjahren erhielt er auch wieder Aufträge.

Zu den letzten Werken Rottenhammers gehörte das Gemälde für den Michaelsaltar in St. Ulrich und Afra. Der Maler hatte mit der Arbeit an diesem Bild begonnen, konnte es vor seinem Tod am 14. August 1625 nicht mehr fertigstellen. Das große Leinwandgemälde Rottenhammers, das wahrscheinlich von seinem Sohn Hans vollendet wurde, bot mit dem Kampf Michaels ein klassisches Thema der Gegenreformation, das in der Kunst des 16. und 17. Jahrhunderts große Bedeutung gewonnen hatte. Wie die historische Aufnahme belegt, war die große Figur des Erzengels Michael mit ausgebreiteten Flügeln bildbestimmend. Der Engel hat seine Lanze erhoben, um Luzifer in den Abgrund zu stürzen.

Das im Stadtarchiv Augsburg erhaltene Foto aus dem dritten Viertel des 19. Jahrhunderts, eine der ältesten Aufnahmen des Inneren von St. Ulrich, erlaubt nur einen unzureichenden Blick auf den Altar. Bei der Renovierung 1873 entfernte man den frühbarocken Aufbau, der offenbar die Ordnungsvorstellungen der für die Restaurierung von 1873 Verantwortlichen störte. Das Retabel überließ die Kirchenverwaltung 1880 der 1835 gegründeten Benediktinerabtei St. Stephan in Augsburg, wo es 1944 verbrannte. Später war sogar an dieser Stelle zeitweilig die Skulpturengruppe Hans Dauchers aus der Fuggerkapelle von St. Anna aufgestellt. Heute steht auf dem Altar ein kleines Flügelaltärchen im Stil des Friedrich Sustris aus der Zeit um 1570/80.

Meine drei Fallbeispiele sollten zeigen, dass jede Stiftung eine Welt für sich ist, konstituiert durch soziale, religiöse und kulturelle Aspekte, die sich je nach Auftraggeber unterscheiden können, die, auch wenn sie unterschiedlichen Gattungen angehören, alle jedoch die Funktion der *memoria* erfüllten und einen „Mehrwert“ für die Allgemeinheit leisteten, unabhängig davon, ob er in einem Hospital, einem Krankenhaus mit Sozialstation oder in Kirchengestaltung bestand. ■

Ihre Kindheit als Tochter einer schlesisch-bayerischen Familie in München – geboren wurde Ulrike Draesner dort am 20. Januar 1962 – war geprägt von der gemischten Herkunft ihrer Eltern: Katholizismus und Protestantismus, Bürgertum und Bäuerliches, verschiedene Dialekte und Traditionen überkreuzten sich. Nach außen spielte die Fluchtgeschichte der Vaterfamilie keine Rolle, es gab keine Sprache dafür und doch war sie präsent.

So beginnt ihr erster Gedichtband *gedächtnisschleifen* mit Gedichten aus dem Nachkrieg, mit Erinnerungen, die sie gar nicht selbst haben konnte. Ulrike Draesner: „Da sitzen Flücht-

hat, in den zwölf von ihr graphisch gestalteten Zwischenrufen immer wieder auch mittelhochdeutsche Beobachtungen ein: „Komme bei dem Versuch, über Poesie zu sprechen, nicht umhin, über den Menschen als Sprachwesen nachzudenken.“ (33) Das mittelhochdeutsche „umbegin“ versteht sie als Haltung und Geste und als Erzeugen und Öffnen eines Raumes.

Herausfallen aus der Muttersprachen-Illusion

Sie erinnert an ein Wort von Karl Kraus, dass die Literatur eigentlich dort beginne, wo Wörter zu einem zurückschauen: „Ich glaube, genau diesen Spalt erlebte ich nach meinem Engländeraufenthalt.“ Sie sei rausgefallen aus „der Erstsprachen oder Muttersprachen-Illusion“, dass ein Baum eben ein Baum sei und Schluss. „Plötzlich sah ich ganz andere Arten und

Weisen, mit Zeit umzugehen in einer Sprache, oder Metaphern zu bilden. Da fing ich dann tatsächlich an mit dem Schreiben. Eine unglückliche Liebesgeschichte kam noch dazu. Es war also die perfekte Konstellation.“

1995 erschien ihr erstes Buch *gedächtnisschleifen*. Ihm folgten seither in stetem Wechsel Romane, Erzählbände, Essays und Lyrikbände. In jüngerer Zeit hat Draesner sich vermehrt dem Schreiben von Natur und Orten zugewandt, so in *Mein Hiddensee* von 2015 und *London-Lieblingsorte*, 2016. Im Jahr 2018 veröffentlichte sie ein sehr persönliches Buch mit dem Titel *Eine Frau wird älter. Ein Aufbruch: den von der Gesellschaft angesonnenen Defizitzuschreibungen von Alter, denen sie durchaus in ihrem Alltag begegnet, stellt sie eine Alternative gegenüber: Alter als Aufbruch, als etwas Geistiges, die Gewinnung einer anderen Art von Weltbezug, der Gelassenheit sich neue Freiheiten zu nehmen und der Abschied vom „Lebensgelingensdruck“ aus den jungen Jahren. 2019 erschien die Novelle *Kanal-**

Ulrike Draesner streut in ihrem Gedichtband *hell&hörig* (2022), den sie sich zu ihrem 60. Geburtstag selbst geschenkt hat, in den zwölf von ihr graphisch gestalteten Zwischenrufen immer wieder auch mittelhochdeutsche Beobachtungen ein.

schwimmer, 2014 bereits der schon erwähnte preisgekrönte Roman *Sieben Sprünge vom Rand der Welt* und im August 2020 mit *Schwitters* der zweite Teil ihrer großen Trilogie über Flucht und Vertreibung, für den sie den Bayerischen Buchpreis 2020 erhielt. An diesem Thema arbeitet sie weiter und dazu gibt sie uns heute erste Einblicke.

Ulrike Draesners Werk wurde vielfach ausgezeichnet und übersetzt, zuletzt mit dem Großen Preis des Deutschen Literaturfonds 2021. Sie hat zwei Gedichtbände der amerikanischen Dichterin und Literaturnobelpreisträgerin Louise Glück erstmals auf Deutsch übersetzt. Im Wintersemester 2016/2017 hielt sie die Frankfurter Poetikvorlesungen, die im März

Literatur im Gespräch

Erich Garhammer trifft Ulrike Draesner

lingskinder im Stroh und das ist etwas Unheimliches für mich noch immer. Ich habe es damals auch so erlebt, nämlich Erinnerungen im eigenen Leben, im eigenen Kopf, die nicht aus der eigenen Lebensgeschichte stammen, sondern aus der Familiengeschichte, also aus dem kollektiven Gedächtnis. Und dieses Phänomen hat mich umgetrieben bis zu den „Sieben Sprüngen vom Rand der Welt“.

Sie begann 1981 in München ein Jurastudium und wechselte nach einem Stipendienjahr in Oxford zu Anglistik, Germanistik und Philosophie. Sie schloss das Studium 1989 ab und promovierte 1992 in Germanistischer Mediävistik mit einer Arbeit zu Intertextualitätstheorien: *Wege durch erzählte Welten. Intertextuelle Verweise als Mittel der Bedeutungskonstitution in Wolframs Parzival*. (= *Mikrokosmos*. Band 36). Lang, Frankfurt am Main 1993. Dieses wissenschaftliche Thema ist zu ihrem Lebensthema geworden. So streut sie in ihrem Gedichtband *hell&hörig* (2022), den sie sich zu ihrem 60. Geburtstag selbst geschenkt



Ulrike Draesner lebt mit ihrer Tochter als freie Schriftstellerin in Berlin und in Leipzig, wo sie seit 2018 das Deutsche Literaturinstitut leitet, das in der sächsischen Metropole seinen Sitz hat.



Links: Viele der Besucherinnen und Besucher des Literaturabends ergriffen die Gelegenheit, sich am Ende des Literaturabends Bücher von Ulrike Draesner signieren zu lassen. Rechts: Die Schriftstellerin Ulrike Draesner war am 7. September 2022 in der Guardini-Bibliothek zu Gast bei Erich Garhammer, dem Gastgeber der Reihe Literatur im Gespräch.



2018 unter dem Titel *Grammatik der Gespenster* erschien. Seit April 2018 ist Ulrike Draesner Professorin für Deutsche Literatur und literarisches Schreiben am Deutschen Literaturinstitut der Universität Leipzig.

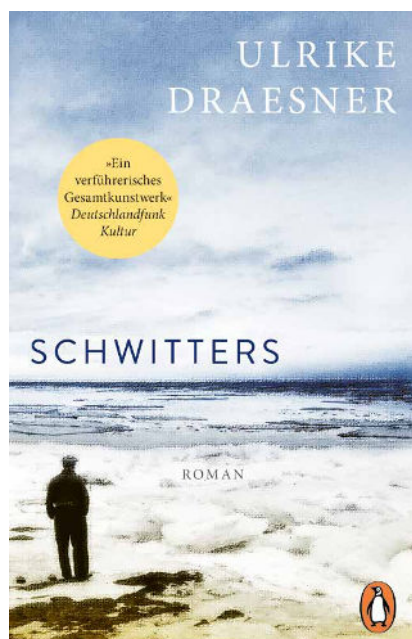
In ihrem Schreiben setzt sie sich mit aktuellen Gesellschafts- und Wissensdiskursen wie Neurowissenschaften, Transplantations- und Reproduktionsmedizin sowie Geschlechtertheorie auseinander, wahrlich eine *poeta docta*. Ihr Schreibton ist grundiert von einem erzählerischen Humor, mit dem sie den Menschen in ihren Beziehungen, geheimen Sehnsüchten, Abgründen und verschwiegenen Traumata

nachspürt. Immer wieder staunt sie darüber, wie Menschen sich verhalten und wie ambivalent die sogenannte Wirklichkeit ist.

Kurz vor ihrem 60. Geburtstag hat sie Gedichte aus 25 Jahren in einem Jubiläumsband veröffentlicht, im wahrsten Sinne „hell und hörig“. *hell&hörig*, so nämlich der Titel, enthält teils bereits publizierte, teils unveröffentlichte Gedichte. „Es war ein wirkliches Abenteuer, und es ist auch ein Geschenk, das ich das machen durfte, noch mal durch die eigenen Gedichte zu gehen. Und dann entdeckt man, welche Kontinuitäten es gibt“, sagt sie zu dem Band.

ich schrieb, was gepredigt wurde, vor mir in Steno-Gedanken-Schrift in die Luft. So kommt es, dass ich, denke ich heute an die Gottesdienste der Waldkirche, einen gleichermaßen von gesprochener Sprache und schwebenden Schriftzeichen gefüllten Raum sehe. Die Ziffern der Gesangstafeln, die Bilder des Sees und des Sinai, ihre he-

In ihrem Schreiben setzt sich Ulrike Draesner mit aktuellen Gesellschafts- und Wissensdiskursen wie Neurowissenschaften, Transplantations- und Reproduktionsmedizin sowie Geschlechtertheorie auseinander, wahrlich eine *poeta docta*.



Schwitters, Penguin Verlag, München 2020, 480 Seiten, 12 Euro, ISBN: 978-3-328-10782-8

Katholikentag 2014

Als ich sie im Jahre 2014 anlässlich des Katholikentags in Regensburg um einen Beitrag zum Thema „Brücken zwischen Religion und Poesie“ bat, schrieb sie mir folgenden Text: „Nach dem Tod meines Großvaters im November 1972, begleitete ich meine Großmutter regelmäßig sonntags in die Kirche. Ich war fast elf Jahre alt und besuchte die erste Klasse des Gymnasiums. Dort bot man eine Zusatzstunde Stenographie an; ich besuchte sie, Schriften zogen mich von Anfang an. Die Predigten in der Waldkirche indes interessierten mich weniger. Ein umlaufendes, einfach gehaltenes Bildprogramm zeigte den See Genezareth und die Kuppen des Sinai. Meine Großmutter lauschte den Worten des Pfarrers so sehr, dass sie in ihnen verschwand, so dass ich mir, halb notgedrungen, halb lustvoll, eine eigene stille Beschäftigung erfand:

bräisch geschriebenen Namen, die deutschen Worte in meinem Ohr. Und vor meinen Augen, groß und unsichtbar für alle anderen, die Predigt, übersetzt in die Bögen und Aufschwünge, Kürzel und Druckverstärkungen der stenographischen Notation.“

Diese Szene beschreibt viel von der Schriftstellerin Ulrike Draesner: Sie eignet sich Fremdes an, mag es noch so befremdlich sein wie eine Predigt, übersetzt es in die eigene Sprach- und Ausdruckswelt, transformiert es und rettet es dadurch. Vielleicht hat sie mit dem für viele unverständlichen Dadaismus-Künstler Kurt Schwitters in ihrem Roman nichts anderes getan: Sie hat ihn sich auf ihre Art angeeignet. ■

Der Jemen-Konflikt

Endlich Frieden in Sicht?

Die Verlierer stehen fest, Sieger wird es nicht geben. Darin sind sich die Beteiligten des Gesprächs zum Jemen-Konflikt vom 28. November des letzten Jahres einig. Zwei ausgewiesene Expert:innen zum Konflikt im Jemen diskutierten moderiert von Akademie-Studienleiterin Sophia Haggenmüller über

Ursachen, Akteure und mögliche Ausgänge des Konflikts. Eine baldige Befriedung des Landes wird nicht zu erwarten sein. Lesen Sie hier eine Einleitung in das Thema, eine Zusammenfassung des Gesprächs zwischen Dr. Marie-Christine Heinze und Dr. Said AlDailami sowie das Referat von Dr. AlDailami.

Internationale Unterstützung würde helfen

Eine Diskussion über Ursachen und mögliche Lösungen

Seit mehr als sieben Jahren wird der Jemen durch einen bewaffneten Konflikt gebeutelt. Die den Norden beherrschenden und vom Iran unterstützten Huthi-Rebellen kämpfen gegen die international anerkannte Regierung des Jemen, die primär im Süden regiert und von Saudi-Arabien und den Vereinigten Arabischen Emiraten unterstützt wird. Klar machten beide Expert:innen, dass der Ausdruck Bürgerkrieg für den schlimmen Konflikt in dem Land im Süden der Arabischen Halbinsel nicht zutreffend ist. Es ist ein Krieg mit regionaler Beteiligung, bei dem die unterschiedlichen wirtschaftlichen Interessen der beteiligten Länder eine große Rolle spielen.

Spannend sind die unterschiedlichen Thesen der Expertin und des Experten zu den Fragen, wer der Aggressor in diesem Konflikt ist, der Iran und die Huthi oder Saudi-Arabien und die Vereinigten Arabischen Emirate, und wie sich

die Beweggründe Saudi-Arabiens für den Eingriff im Jemen gestalten. Während Said AlDailami sagt, dass besonders Saudi-Arabien eine Expansionspolitik verfolgt und eine Einnahme und langfristige Kontrolle des Jemen von langer Hand geplant und nur auf den richtigen Moment gewartet hat, bestreitet Marie-Christine Heinze, dass Saudi-Arabien die vollständige Kontrolle über den Jemen anstrebt. Klar ist, dass harte wirtschaftliche Interessen im Jemen Motor der Bewegung sind.

Die militärisch überlegene Macht sind derzeit die Huthi. Sie nutzen ihre Position aus, um Zugang zu allen Ressourcen des Landes zu erhalten, ohne ihren Teil der im Zuge der Waffenruhe getroffenen Vereinbarungen einzuhalten. So fließen Gewinne aus der Öffnung der Häfen in die Kasse der Huthi, obwohl mit diesem Geld die Gehälter der Angestellten im öffentlichen Dienst gezahlt werden sollen. Gleichzeitig können die Huthis ihre soziale Kontrolle verstärken und die ideologische Indoktrinierung der Bevölkerung stärker fokussieren.

Besonders gravierend ist die herrschende Hoffnungslosigkeit in der Bevölkerung. Die Dauer des Krieges und die Ungewissheit, wann der Krieg enden wird, haben die Bewohner des Landes mürbe gemacht.

Umso wichtiger ist es, endlich über das „große Ganze“ zu sprechen. Der Prozess der Friedensverhandlung sollte für möglichst viele Verhandlungsparteien geöffnet werden, damit nicht nur die Konfliktparteien

über eine Lösung sprechen. Es braucht eine politische Lösung, die die Interessen aller beteiligten Parteien berücksichtigt und vor allem der Bevölkerung Mitspracherecht gibt, damit der Jemen endlich zur Ruhe kommen kann. Wie eine stabile Lösung aussehen kann, das wird noch zu klären sein.

Das vollständige Referat, das Sie im Anschluss hier lesen können, behandelt die Entstehung des Konflikts und die jetzige militärische, geostrategische, aber auch die schlimme humanitäre Situation. ■

Die Huthi nutzen ihre Position aus, um Zugang zu allen Ressourcen des Landes zu erhalten, ohne ihren Teil der getroffenen Vereinbarungen einzuhalten.

Der Jemen

Bürgerkrieg und regionale Intervention von Said AIDailami

Seit ihrer Gründung im Jahr 1962 wird die Republik Jemen von zahlreichen bewaffneten Konflikten zerrissen, die hauptsächlich zwischen rivalisierenden Stämmen innerhalb des Landes ausgetragen wurden und die Stabilität des Staates gefährdeten. Im Gesamtergebnis haben diese Konflikte die zentrale Regierungsgewalt im Jemen geschwächt und das Land in verschiedene lokale Machtzentren aufgespalten. Seit März 2015 kann man allerdings nicht mehr von internen Konflikten sprechen. Im Jemen tobt ein fürchterlicher Krieg, der von aufstrebenden Regionalmächten auf der Arabischen Halbinsel mit modernsten Waffen und Söldnern aus aller Welt ausgetragen wird – auf dem Rücken der jemenitischen Bevölkerung. Dieser hauptsächlich durch Saudi-Arabien und die Vereinigten Arabischen Emirate geführte Angriffskrieg hat bisher geschätzt 400.000 Menschen das Leben gekostet, knapp vier Millionen Menschen vertrieben und nahezu die komplette Infrastruktur des Landes in Schutt und Asche gelegt.

Gründe und Auslöser des Krieges

Die Gründe, die dem Ausbruch des seit nunmehr acht Jahren andauernden Krieges zugrunde liegen, sind vielschichtig und reichen tief in die jüngere Geschichte des Jemen zurück. Der Nordjemen bezwang im Jahr 1962 die Monarchie und nannte sich daraufhin Arabische Republik Jemen. Im Süden des Jemen gab es seinerzeit eine sozialistische Republik. Im Jahr 1990 kam es zur Einheit der beiden Teile des Jemen unter dem Namen Republik Jemen. Der Präsident des Nordjemen, Ali Abdullah Saleh, wurde zum Prä-

sidenten des vereinten Jemen, sein Stellvertreter wurde der bisherige Präsident des Südjemen, Ali Salem Albidh.

Politische, soziale und regionale Verwerfungen führten jedoch nur vier Jahre später zu Sezessionsbestrebungen seitens der politischen Elite im ehemaligen Südjemen. Im Jahr 1994 brach ein erbitterter Bürgerkrieg zwischen den beiden vereinigten Teilen des Jemen aus. Bei diesem Bruderkrieg unterstützte Saudi-Arabien den Südjemen. Die Armee und die Stämme aus dem Norden des Landes konnten den Krieg für sich entscheiden. Der Jemen blieb zwar politisch ein geeintes Land, jedoch gesellschaftlich weitestgehend fragmentiert. Der bezwungene Südjemen fühlte sich in den Folgejahren stark marginalisiert und durch die Zentralregierung in Sanaa (Hauptstadt des Jemen) seiner wirtschaftlichen Ressourcen beraubt. Die Sezessionsbewegung, AQAP (AlQaeda auf der arabischen Halbinsel) und weitere bewaffnete und politische Kleingruppen formierten sich in den Folgejahren und standen im Clinch mit Saleh und seinem Regime.

Aber auch im Norden des Landes wurden über Jahrzehnte hinweg ganze Regionen marginalisiert bzw. von grundsätzlichen Infrastrukturprojekten im Land ausgeschlossen. Dazu gehört beispielsweise die Region Şa'da im äußersten Norden des Jemen, an der Grenze zu Saudi-Arabien. Dort entstand seit Anfang der 2000er Jahre eine Bewegung, die vor allem auf ihre soziale und politische Diskriminierung hinwies und mehrere bewaffnete Konflikte mit der Zentralregierung austrug. Auch gegen die wachsende ideologische Unterwanderung des Jemen, als ärmstes Land auf der arabischen Halbinsel, durch die Verbreitung des ultrakonservativen Islam der Saudis lehnte sich dieser Aufstand der Huthis aus Şa'da auf. Mit den Petrodollars der Saudis wurden Universitäten gegründet, Stipendien vergeben und zusätzlich die Loyalität einiger Stammesführer im Jemen erkaufte, um den ultraorthodoxen Islam der Saudis im Jemen hoffähig zu machen. Diese Ideologisierung war den seit jeher mehrheitlich gemäßigten Muslimen im Jemen, und vor allem jenen in der Grenzregion Şa'da, ein Dorn im Auge.

Die innenpolitischen Ursachen für den aktuellen Krieg im Jemen

Wesentliche innenpolitische Ursachen für die Entstehung des Krieges im Jemen sind die o.g. sozialen und wirtschaftlichen Disparitäten zwischen den verschiedenen Regionen im Jemen, die signifikant ungleiche Ressourcenverteilung und das weitverbreitete Gefühl in der Bevölkerung, von den Verantwortlichen im Staatsbetrieb im Stich gelassen worden



Dr. Said AIDailami, Staatswissenschaftler und Vorstandsvorsitzender des gemeinnützigen Jemen-Hilfs-Vereins *Hayati Karamat*



Dr. Marie-Christine Heinze und Dr. Said AIDailami diskutierten unterschiedliche Perspektiven auf das Geschehen im Jemen und mögliche Ausgänge des Konflikts. Einigkeit herrschte in dem Punkt, dass die Menschen im Jemen die großen Verlierer des Krieges sind. Akademie-Studienleiterin Sophia Haggemüller (Mitte) moderierte das Gespräch zwischen den beiden Expert:innen.

zu sein. Der Jemen gehörte daher zu den Ländern, die sich relativ schnell der Protestwelle in der arabischen Welt 2010/2011 angeschlossen haben, dem Arabischen Frühling. Die Menschen gingen zu Tausenden auf die Straßen und



Dr. Marie-Christine Heinze ist Vorsitzende des *Center für Applied Research in Partnership with the Orient* und erweiterte mit Ihren Diskussionsbeiträgen

den Blick auf die Hintergründe und Folgen des Konflikts, unter dem der Jemen seit mehr als sieben Jahren leidet. ■

demonstrierten gegen die Alleinherrschaft des Präsidenten Ali Abdullah Saleh, der das Land seit 33 Jahren beherrschte und ein Militär- und Geheimdienstregime etablierte.

Viele Jemeniten protestierten gegen Marginalisierung, Nepotismus und Korruption im Saleh-Regime und waren bereit, ihr Leben für ein Leben in Würde zu opfern. Saleh trat

Anfang 2012 ab und übergab die Macht friedlich an seinen bisherigen Stellvertreter Abd Rabbu Mansur Hadi. Letzterer sollte den Jemen als Übergangspräsident in geordnete, demokratische Strukturen führen und den marginalisierten Gruppen ihre Rechte im neuen Staatswesen zubilligen. Doch drei Jahre später, Anfang 2015, wurden Hadi und die gesamte herrschende Elite aus der Hauptstadt Sanaa gejagt und ins politische Exil geschickt. Die Huthis aus dem Norden des Landes hatten mit tatkräftiger Unterstützung des gestürzten Präsidenten Saleh einen Eroberungsfeldzug gestartet und die Macht im Land an sich gerissen.

Die tatsächlichen Kriegstreiber im Jemen

Seit Beginn der Proteste im Jahr 2010/2011 hat der Golfkooperationsrat, angeführt von Saudi-Arabien, die Geschehnisse im Nachbarland nicht nur minutiös mitverfolgt, sondern auch entscheidend bestimmt und gelenkt. Die Machtübergabe vom Langzeitdiktator Saleh an seinen Stellvertreter Hadi war vom Golfkooperationsrat, angeführt von Saudi-Arabien, ausgehandelt worden. Die Roadmap für die Übergangszeit im Jemen wurde ebenfalls seitens der Saudis vorgegeben.

Kaum war der Übergangspräsident im Januar 2015 aus seinem Amt gejagt worden, begann Saudi-Arabien am 26. März 2015 seinen Krieg mit dem Codenamen *Operation Decisive Storm*, nach offiziellen Angaben um die gestürzte Regierung wieder nach Sanaa „zurück zu bomben“. Hinter diesem völkerrechtswidrigen Angriffskrieg, dem sich anfangs auch die Vereinigten Arabischen Emirate (VAE) und weitere arabische Länder angeschlossen haben, steht jedoch eine aggressive Expansionspolitik der beiden aufsteigenden Regionalmächte am Persischen Golf: Saudi-Arabien und die VAE. Beide Länder hegen große Ambitionen und wollen bis zum Jahr 2030 dem Iran, der Türkei und Israel im Nahen und Mittleren Osten die Stirn bieten.

Die Übergriffe seitens Saudi-Arabiens auf den Jemen sind historisch betrachtet keine Seltenheit. Die Provinzen Jaizan, Azir und Najran wurden bereits vor Jahrzehnten durch die Saudis annektiert. Diesmal will Saudi-Arabien jedoch viel mehr: Die geostrategische Lage des Jemen bietet dem König-

reich die Möglichkeit, seinen Ölexport nicht mehr durch die Straße von Hormuz schleusen zu müssen. Diese für den internationalen Ölhandel enorm wichtige Seestraße wird maßgeblich vom Iran kontrolliert, dem Erzrivalen Saudi-Arabiens.

Mit Hilfe einer Nord-Süd-Pipeline, die direkt über jemenitisches Gebiet führt und in das Arabische Meer mündet, könnte Saudi-Arabien sein schwarzes Gold viel kostengünstiger in den Welthandel einspeisen und möglichen Konflikten mit dem Iran aus dem Weg gehen. Zudem könnte Saudi-Arabien so den Nordosten und Südosten des Jemen kontrollieren und damit die ressourcenreichen Gebiete für sich annektieren. Die faktische Teilbesetzung des Königreiches Bahrain und die systematische Konfrontation mit Qatar sind weitere Indizien für die Expansionspolitik der Saudis gegenüber ihren Nachbarstaaten.

Die VAE ihrerseits träumen von der Gründung eines Seereiches. Im Gegensatz zu Saudi-Arabien liegt der Fokus der Emiratis nicht auf dem jemenitischen Festland, sondern auf der jemenitischen Küste und auf den vielen ihr vorgelagerten jemenitischen Inseln. Die 1.900 Kilometer lange Küste erstreckt sich vom Arabischen Meer bis zum Roten Meer und beherbergt eine der wichtigsten Seestraßen für den internationalen Schiffsverkehr, Bab al-Mandab (das Tor der Tränen).

Diese Meerenge zwischen dem Horn von Afrika und der Arabischen Halbinsel ist das Nadelöhr der Globalisierung. Die Seestraße ist nur 27 km breit. Der jemenitische Hafen von Aden liegt genau an dieser Meerenge. Wer ihn kontrolliert, kann also den internationalen Schiffsverkehr an dieser Route, die über das Rote Meer und den Suezkanal zum Mittelmeer führt, beherrschen. Die VAE haben den Hafen von Aden und die beiden wichtigen Inseln Perim und Sokotra, am Roten Meer und am Arabischen Meer, unter ihre Kontrolle gebracht. Überall dort errichten die Emiratis Militärstützpunkte und bauen ihre Präsenz entlang geostrategisch wichtiger Seerouten immer stärker aus. Auch am Horn von Afrika haben sie bereits mehrere Häfen gepachtet und für ihre Zwecke genutzt.

Die VAE haben sich von Anfang an am Krieg im Jemen beteiligt. Jedoch zogen die letzten emiratischen Truppen bereits im Jahr 2018 aus dem Jemen ab und hinterließen eine Söldner-



Krieg gegen die Zivilbevölkerung: Mehr als 11.000 Kinder sind seit dem Beginn des Konfliktes getötet, verstümmelt oder verletzt worden. Zusätzlich geht man davon aus, dass etwa 2,2 Millionen Kinder unterernährt sind und kaum mehr jemand regulären Schulunterricht erhält.



Foto: Fahad Sadi / Wikimedia Commons, CC BY-SA 3.0

Immer wieder kommt es zu auch zu Luftangriffen auf zivile Ziele mit vielen Opfern. Unser Foto zeigt die Folgen eines solchen Bombardements auf ein Wohnhaus in Jemens Hauptstadt Sanaa.

truppe von geschätzt 70.000 Mann, die ihre Interessen im Land bewahren und durchsetzen soll. Darüber hinaus unterstützen die Emirate die Sezessionisten im Jemen. Deren politische Führung, der *Südliche Übergangsrat*, kämpft für einen unabhängigen Staat namens *Arabischer Süden* und erhält große finanzielle und militärische Unterstützung von den Emiratis.

Der Einfluss und die Gestaltungsmacht der Emiratis über ihren politischen Arm, eben den Südlichen Übergangsrat, und ihren militärischen Arm, die Söldnertruppe *Giants* von bis zu 70.000 Mann, übertrifft den Einfluss und die Gestaltungsmacht der Saudis im Südjemen aktuell um Längen. Es kam in den vergangenen Jahren sogar zu heftigen militärischen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Lagern. Am Ende hatten die von den Emiraten unterstützten Truppen ihre Nase vorn. Die „Spielwiese“ für diese konkurrierenden militärischen Interessen ist der Jemen und die Opfer sind ebenfalls mehrheitlich Jemeniten.

Ein weiterer externer Akteur, allerdings mit wesentlich geringerer Gestaltungsmacht auf jemenitischem Boden, ist der Iran. Die Huthis, die den Nordjemen unter ihrer Kontrolle haben, suchten mit Beginn des Krieges nach Verbündeten. Für den Iran kam ihr Hilferuf gerade recht. Die Iraner sicherten den Huthis politische und finanzielle Hilfe zu und generierten so Anhänger für sich an der Südflanke ihres Erzfeindes Saudi-Arabien. Bisweilen konnten militärische Berater aus dem Iran die Huthi-Kämpfer unterstützen und leichtes militärisches Gerät ins Land schmuggeln. Die Expertise zum Bau von Drohnen haben die Huthis dem Knowhow aus dem Iran zu verdanken.

Die Waffen für diesen Krieg werden hauptsächlich aus dem Westen bezogen. Die USA, Großbritannien, Frankreich und Deutschland verdienen am Krieg in Jemen durch den Verkauf von modernstem Waffengerät an Saudi-Arabien und an die VAE. In den Kommando- und Lagezentren der beiden Golfstaaten sitzen Militärberater und Sicherheitsexperten aus dem Westen und schauen den Staboffizieren aus Saudi-Arabien und den VAE über die Schulter. Viele Militäroperationen, insbesondere aus der Luft, könnten beide Staaten ohne die Unterstützung des Westens gar nicht erst leisten. Somit ist der Westen unmittelbar an diesem Krieg beteiligt.

Das Ausmaß der humanitären Katastrophe im Jemen

Sowohl die Vereinten Nationen als auch UNICEF stufen die Lage im Jemen als größte humanitäre Katastrophe der Welt ein. Es wütet eine Hungersnot, die Versorgungslage verschlechtert sich von Tag zu Tag und die staatliche Infrastruktur liegt in Trümmern. Zu den Leidtragenden gehören insbesondere Frauen und Kinder, die aufgrund mangelnder Ernährung und medizinischer Versorgung unter menschenunwürdigen Bedingungen leben müssen. Alle zehn Minuten verstirbt im Jemen ein Kind an den Folgen übertragbarer Krankheiten. Mehr als 11.000 Kinder sind seit dem Kriegsbeginn getötet, verstümmelt oder verletzt worden. Etwa 2,2 Millionen Kinder sind lebensbedrohlich unterernährt.

Durch den Krieg können mehr als drei Millionen Mädchen und Jungen keine Schule besuchen. Dies liegt nicht nur daran, dass etliche Lehrinrichtungen zerstört wurden, sondern auch daran, dass Lehrkräfte als Angestellte im öffentlichen Dienst aufgrund des kollabierten Staatswesens keine Gehälter mehr erhalten. Folglich können sie ihrer Arbeit nicht mehr nachkommen und müssen sich anderweitige Einkunftsquellen zur Versorgung ihrer Familien suchen. So bleibt den Schulkindern der Zugang zu Bildung verwehrt. Dadurch sind die Mädchen und Jungen einem hohen Risiko der Frühverheiratung und Kinderarbeit ausgesetzt. Zudem sind die Jungen gefährdet, als Kindersoldaten missbraucht zu werden. Seit dem Jahr 2015 wurden mehr als 3.600 Kinder im Jemen als Kämpfer rekrutiert. Waisenkindern, die ihre Eltern im Zuge des Krieges verloren haben, bleibt oft keine andere Wahl, als auf den Straßen zu betteln. Dort können sie leicht in die Hände von Verbrechern, Menschenhändlern oder Pädophilen geraten.

Das Ausmaß der humanitären Katastrophe im Jemen kann letztendlich nicht in Worten wiedergegeben werden: ein grauenvolles Bild von unendlich viel Leid, Tod und Zerstörung. Es bleibt auf ein baldiges Ende dieses schrecklichen Krieges zu hoffen, denn Hoffnung und Glaube ist das, was den Menschen im Jemen Zuversicht schenkt. ■

Die Waffen für den Krieg werden hauptsächlich aus dem Westen geliefert. Die USA, Großbritannien, Frankreich und Deutschland verdienen durch den Verkauf von modernstem Waffengerät an Saudi-Arabien und an die VAE. In deren Kommandozentren sitzen Militärberater aus dem Westen.



Sie können die vollständige Diskussion zwischen Marie-Christine Heinze und Said AlDailami in unserem YouTube-Videokanal sowie im Dokumentationsteil unserer Website nachhören. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video. (Sie finden das Video auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

Ein Bischof wie andere?

Kardinal Michael von Faulhaber als Repräsentant seines Amtsbrüdermilieus

GESCHICHTE

Im Mittelpunkt unserer Veranstaltung vom 10. Oktober 2022 stand erneut die politische Rolle von Kardinal Michael von Faulhaber, von 1917 bis 1952 Erzbischof von München und Freising. Schwerpunkt des dokumentierten Referats von Olaf Blaschke bildet die Frage, in wie weit Faulhaber als typischer Repräsentant

seines Amtsbrüdermilieus gesehen werden kann. Dabei werden verschiedene Deutungsschemata herangezogen. Kooperationspartner des Abends waren das Institut für Zeitgeschichte München-Berlin, das Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Münster und das Erzbischöfliche Archiv.

Faulhaber und die katholische Ordnung

Die katholische Kirche zwischen Anpassung und Abgrenzung von Olaf Blaschke

Den umstrittenen Münchener Erzbischof Michael von Faulhaber (1869–1952), seit 1921 Kardinal, ins rechte Licht rücken heißt, nicht allein auf Faulhaberquellen fixiert zu bleiben, sondern den Horizont zu weiten. Um seine Positionen und seine Haltung vor, während und nach dem Nationalsozialismus unterscheiden und beurteilen zu können, müssen seine mit den Ordnungsvorstellungen anderer Bischöfe verglichen werden. War der Kardinal ein Sonderling oder der entsprach seine Haltung der seiner Amtsbrüder? „Allgemein würde ein Vergleich innerhalb des deutschen Episkopats lohnen,“ betonte der Faulhaber-Experte Peter Pfister 2018. Mithin soll hier versucht werden, nach geteilten Deutungsmustern vor und nach 1945 zu fragen und Gemeinsamkeiten und Unterschiede sowie Kontinuitäten und Diskontinuitäten zu markieren.

Homogenitätsthesen

Insgesamt konkurrieren in der Literatur zwei Thesen. In ihrem Buch über das bischöfliche Schweigen sprach Antonia

Leugers 1996 von einem „bemerkenswerten Grad an Homogenität hinsichtlich der sozialgeschichtlichen Eckdaten“ der zwischen 1933 und 1945 amtierenden Bischöfe. Drei Viertel von ihnen waren in kleinen ländlichen Ortschaften aufgewachsen. Sie entstammten der unteren Mittelschicht, dem „gläubigen Volk“, wie auch der Bäckermeistersohn Michael Faulhaber. Das ihm 1913 verliehene „von“ täuscht über seine Herkunft hinweg. Die meisten hatten genau wie Faulhaber ihr Studium und ihre ersten Priesterjahre noch im Kaiserreich erlebt. Die Bischöfe stellten eine „Sondergesellschaft“ dar. Leugers schreibt: „Einstellungs- und Verhaltensweisen der Oberhirten weisen charakteristische Muster auf“ dank gleicher Prägungen aufgrund von Herkunft, Sozialisation und ähnlicher Berufsfelderfahrungen.

Dieser Homogenitätsthese entgegneten Michael Hirschfeld und Maria Anna Zumholz 2017: Die Bischöfe wiesen „in vielerlei Hinsicht, sei es im Hinblick auf das Alter, die Gesundheit und die Persönlichkeit, gravierende Unterschiede“ auf. Es habe kämpferische Naturen gegeben wie Clemens August von Galen in Münster, Kardinal Faul-

haber in München und Conrad Gröber in Freiburg, aber auch ängstliche wie Petrus Legge in Meissen. „Jung und dynamisch“ sei Joseph Frings, Köln, aufgetreten, distanziert Konrad von Preysing, Berlin. 1933 hätten Brückenbauer zum Nationalsozialismus wie Wilhelm Berning, Osnabrück, Faulhaber und



Foto: privat

Prof. Dr. Olaf Blaschke, Professor für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Münster

Gröber „klarsichtigen Bischöfen“ wie Preysing und Galen gegenübergestanden. Andererseits wird eingeräumt, dass die deutschen Bischöfe dasselbe Amtsverständnis teilten. Es verpflichtete sie in erster Linie der Seelsorge, dem Priester-, Lehr- und Hirtenamt.

Auch diese Perspektive ist richtig. Sie darf indes den Bischöfen gemeinsame Deutungsmuster nicht überblenden. In dieser Hinsicht hat Antonia Leugers Recht: Prägungen und Einstellungsmuster sind entscheidender als die Tatsache, ob der eine Bischof forsch auftrat, während der andere kränkelte.

Im Reich gab es Ende 1939 neben Faulhaber weitere sieben Erzbischöfe und 23 Bischöfe. Da auch Bischöfe sterblich sind und von anderen ersetzt werden, kommt man allein für die Jahre 1933 bis 1945 auf 52 Personen, die als ordentliche Mitglieder an der Fuldaer Bischofskonferenz teilnahmen, darunter waren allerdings auch zwei Generalvikare und ein Weihbischof. Hat man es also allein für diese 12 Jahre schon mit fast 50 Bischöfen zu tun, fällt die Zahl für die gut zwei Jahrzehnte von 1930 bis zum Tode Faulhabers 1952 erheblich höher aus. Dies ist der Rahmen, in den ich Faulhaber einstellen möchte. Natürlich fanden sich dabei Unterschiede in Temperament und Taktik. Dennoch, auf der Ebene benennbarer Ordnungsschemata tun sich verblüffende Ähnlichkeiten und Kontinuitäten auf.

Vier Ordnungsschemata

Betrachten wir „Faulhaber und die katholische ‚Ordnung‘“ näher. Ich möchte dabei zwischen Ordnung und Ordnungsschemata unterscheiden. Ordnung bezieht sich auf Objekte und Verhältnisse, die geordnet sein sollen, ob Dogmen, die Kirchenhierarchie oder eine gelingende Gesellschaftsgliederung unter Eindämmung von Unordnung. Faulhaber war ein großer Anhänger von „Ruhe und Ordnung“. Ordnungsschemata dagegen liegen eine Strukturebene tiefer. Sie sind durch gemeinsame Sozialisation vorgeprägt. Sie liegen den an der Oberfläche sichtbaren Ordnungsentwürfen über Gesellschaft und Kirche zugrunde und sind relativ stabil. Ich möchte den Unterschied erläutern: „Die christliche Weltanschauung ist Glaube an die Weltordnung“, formulierte Faulhaber in einer Predigt 1936. Diese

Ordnungsschemata	I. Weimarer Republik	II. Frühphase des NS-Regimes	III. Ernüchterung bis 1945	IV. 1945–1950	
				Umgang mit der NS-Vergangenheit	Bewältigung der Gegenwart
1. Entchristlichung früher – jetzt	Entchristlichung / Heidentum führen zu Sozialismus und NS	Entchristlichung / Heidentum mit NS-Regime stoppen, "Rettungswerk"	Zu viel Heidentum / Antiklerikalismus im NS	Wege in die Katastrophe: Entchristlichung, aber keine Kollektivschuld	Wege aus der Katastrophe: Rechristianisierung
2. Dualismus wir – sie	Kirche vs. Gottlose (Liberalismus, Bolschewismus, NS etc.)	Kirche / positives Christentum des NS vs. Gottlose (Sozialismus, Blutglaube)	Kirche vs. Kirchenverfolger	Kirche vs. Nationalsozialismus	Kirche vs. Bolschewismus / Kommunismus (Primat)
3. Opferrolle Opfer – Täter	Kulturkampftrauma	Loyalität	Parallelen von Juden- und Kirchenverfolgung	Kirchenverfolgung	Hilfe für Verfolgte der (alliierten) Entnazifizierung
4. Opposition Widerstand – Kollaboration	Kulturkammerinnerung	Mitarbeit am nationalen Aufbau (Kollaboration)	Selbstbehauptung	Kirche im "Widerstand"	Widerstand gegen die Alliierten

Die vier ordnungsstiftenden Deutungsschemata aus kirchlicher Sicht, betrachtet über vier zeitliche Phasen

Weltordnung ist also da, dank Gottes Schöpfung. Sie kann manipuliert, gestört oder geheilt werden, aber sie ist das Objekt, auf das sich die christliche Weltanschauung richtet. Die christliche Weltanschauung wiederum ist das kognitiv-religiös-emotionale Weltbild, das jene Ordnung als geglaubte konstruiert und objektiviert. Es geht mir hier um Ordnungsschemata. In ihnen waren sich die meisten Bischöfe einig, und dies über einen langen Zeitraum. Lassen Sie mich vier ordnungsstiftende Deutungsschemata vorstellen.

1. Entchristlichung: An einer vermeintlichen Entchristlichung litten Kleriker sowohl im 19. Jahrhundert als auch in der Weimarer Republik, aber auch später. Mal waren es protestantische Ketzer, mal Freimaurer oder „jüdisch-liberale“ Zeitungen, die dem Christentum und der Kirche zusetzen; später waren es Sozialisten oder Nationalsozialisten. In diesem Denkschema ist eine diachrone Dimension eingebaut, die zeitlich ein vermeintliches Früher, wo es noch christlich und kirchenfromm zugeht, von einem weniger christlichen Heute trennt.

2. Dualismus: Die Kirche ist durch uralte Antagonismen geprägt, etwa dem zwischen Ecclesia und Synagoge. Das dualistische Denken hatte sich im Zuge der Ultramontanisierung – der Fixierung auf den Papst im 19. Jahrhundert – verschärft. Man unterschied synchron zwischen katholisch und akatholisch, Christentum und Antichristentum, Licht und Dunkel, Wir und Sie.

3. Opferrolle: Als Opfer einer Christen- bzw. Kirchenverfolgung fühlten sich Bischöfe in den napoleonischen Säkularisationen, im Kulturkampf und im Nationalsozialismus. Mittäterschaft wurde selten reflektiert.

4. Opposition: 1945 verfestigte sich die Idee, die Kirche sei im Widerstand gegen den Nationalsozialismus gewesen. Von Anpassung oder gar Kollaboration war nicht die Rede.

Freilich mögen andere Deutungsmuster vermisst werden. Einen tief verwurzelten Antijudaismus bis modernen Antisemitismus finden wir bei Kardinal Adolf Bertram in Breslau, bei Michael Buchberger in Regensburg, bei Gröber wie bei Faulhaber und anderen, etwa anlässlich des Boykotts im April 1933. Als Juden waren die Juden den Bischöfen gleichgültig. Den Rassenantisemitismus indes lehnten alle ab. Aber das muss man aus verstreuten Nebensätzen zusammenstellen. Antisemitismus lag quer zu den hier aufgestellten Kategorien. Er prägte nicht das *tägliche* Denken und *tägliche* Handeln. Deshalb konzentrieren wir uns auf *zentrale* Denkschemata mit potentiell religiösen wie politischen Implikationen.

Die vier Ordnungsschemata in vier Zeitphasen

Prüfen wir nun die vier Ordnungsschemata auf ihre Veränderung oder Konstanz anhand von vier Phasen: die Zeit bis 1933, die Frühphase des Regimes, die wachsende Enttäuschung

nach dem Konkordat, schließlich die Zeit ab 1945. Die Zeit ab 1945 lässt sich nochmals in Vergangenheitsaufarbeitung und Gegenwartsbewältigung unterteilen. Zwischen beiden gibt es verblüffende Strukturanalogien. Die Vergangenheitsaufarbeitung fragt, wie Bischöfe ab 1945 mit dem vergangenen Nationalsozialismus umgingen. Die Gegenwartsbewältigung erkundet den Umgang mit dessen Folgen für die Gegenwart. Nach 1945 ging es primär um Gegenwartsbewältigung, was angesichts der Zerstörungen und der Leiden von Ausgebombten und Vertriebenen durchaus nachvollziehbar war. Die Vergangenheit, zumal das jüdische Schicksal, wurde rasch abgehakt.

Ein Zitat verdeutlicht diesen Unterschied zwischen Vergangenheits- und Gegenwartsarbeit eindrücklich. Erzbischof Lorenz Jaeger von Paderborn erklärte am 6. Mai 1945 seinen Geistlichen, warum sie enthaltsam gegenüber Politik, Rechtsprechung und Geschichtsbewusstsein sein sollten. Wir Priester, mahnte er, „leben nicht in unfruchtbarer, unnützer Rückschau auf Vergangenes, sondern wissen uns als Christen berufen, die Aufgaben, die Gott uns in der Gegenwart stellt, in

Die meisten Bischöfe waren keine Gesinnungsdemokraten. Faulhabers verschiedentliche Einlassungen gegen die Verfassung „ohne den Namen Gottes“ sind bekannt. Selbst Bischof Preysing fand, dass sich eher aus Erbsen eine Pyramide bauen lasse, als aus der Weimarer Verfassung stabiles Staatswesen.

heiliger Verantwortung gegenüber der kommenden Zeit zu erfüllen.“ Noch prägnanter ist Jaegers Ansage vom August 1947: „Es ist nutzlos, vergangene Ungerechtigkeiten zu bekämpfen. Aber die gegenwärtigen Ungerechtigkeiten können vielleicht durch Kritik gemildert werden. Die Ungerechtigkeiten, die heute geschehen, betreffen unzählige unschuldige Deutsche ebenso brutal und unverschuldet wie der Despotismus des Hitler-Regimes andere Völker betroffen hat.“

Um die Gleichsetzung von Alliierten mit „Nazis“ geht es uns an dieser Stelle nicht, sondern um die Unterscheidung zwischen der ab 1945 erfolgten Deutung von *vergangenem* Geschehen und der Deutung von aus dieser Vergangenheit rührenden Gegenwartsproblemen, dem Erbe, den Folgen des Nationalsozialismus. Gehen wir die vier Deutungsschemata der Reihe nach durch.

Entchristlichung

Die Entchristlichung war höchst beklagenswert. Aber sie diente auch als erklärender Faktor für die Geschichte als Explanans für das Explanandum Nationalsozialismus. Woher kam denn dieses Unheil? Von diesem Rätsel waren Deutsche und Alliierte 1945 zutiefst bewegt. Die Kirchen wussten längst eine Antwort: In der Abkehr vom Christentum liege die Wurzel des Nationalsozialismus. Wenn das „Wesentlichste“ dieser Weltanschauung die Leugnung Gottes war, wie Bischof Gröber 1945 meinte, ließ sich, „ohne Anklage gegen andere Völker zu erheben“, leicht argumentieren, dass „dieser Unglaube keineswegs nur in Deutschland beheimatet ist oder war“, sondern in ganz Europa noch nicht ausgestorben sei. Mithin gebe es keinen deutschen Sonderweg und keine deutsche Kollektivschuld. Ganz ähnlich dachten die Bischöfe schon einmal über den Nationalsozialismus, nämlich bis zum Frühjahr 1933. Er wurzelte, wie der mehrfach verdammte Sozialismus, im Antichristentum. Sogar die Demokratie war unchristlich. Die meisten Bischöfe waren nie Gesinnungsdemokraten und haben sich kaum zu Vernunftrepublikanern gewandelt. Faulhabers verschiedentliche Einlassungen in den 1920er Jahren gegen die Verfassung „ohne den Namen Gottes“ sind bekannt. Selbst Bischof Preysing fand 1932: „Eher lässt sich aus Erbsen eine Pyramide bauen als aus der Weimarer Verfassung ein gesundes und stabiles Staatswesen.“

Spannend ist, wie sich dieses Bild im März 1933 verkehrte. Plötzlich war der Nationalsozialismus nicht mehr Teil des Dechristianisierungsproblems, sondern Teil seiner Lösung: Ihm wurde zuge-
traut, die Entchristlichung zu stoppen. Faulhaber wies seinen Klerus am 5. April 1933 an, er solle „der Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit der Zeit entgegenwirken und so in seiner Weise die Pläne

der nationalen Regierung unterstützen, die mit staatlichen Mitteln eine innere Erneuerung unseres Volkslebens anzustreben versprochen hat.“ Einen Monat später verkündete auch der Hirtenbrief des bayerischen Episkopats – nach einem Entwurf von Bischof Buchberger, dem früheren Generalvikar Faulhabers:

„Es ist ein großes Verdienst der Reichsregierung, ja ein wirkliches Rettungswerk am deutschen Volke, wenn sie dem ebenso fanatischen wie unwürdigen Treiben der Gottlosen einen kraftvollen Halt gebietet. Freilich verhehlen wir uns nicht, dass hier äußere Machtmittel allein nicht ausreichen, denn der Glaube ist Sache der Seele und der inneren Überzeugung.“ Der Hirtenbrief hoffte, auch in Bayern würden Erlasse gegen die öffentlichen Badeunsitten und gegen den Vertrieb von Schund- und Schmutzschriften bald Platz greifen.

Vom „Rettungswerke am deutschen Volke“ vor Gottlosigkeit und Bolschewismus schwärmte in Trier auch Rudolf Bornewasser im Juli 1933. Auch Faulhaber hoffte, gemeinsam mit den neuen Machthabern den gottlosen Antibolschewismus zu vertreiben. „Wir müssen wünschen, dass die Regierung Bestand habe. Denn nachher kommt der Bolschewismus“, rechnete er sich im Januar 1934 im Tagebuch aus. In seinem Werk Christentum und Heidentum erklärte er 1934: „Die Reichsregierung hat von höchster Stelle wiederholt erklärt: Wir stehen auf dem Boden des positiven Christentums. Die Reichsregierung hat also das neue Heidentum abgelehnt“ und mit der Kirche ein Konkordat geschlossen. Einige Freidenker, die sich selber Heiden nennen, bekämpfen jedoch „unter dem Deckmantel der Rassenpflege“ auch das Christentum. Dazu gehörte auch „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“ des NSDAP-Parteideologen Alfred Rosenberg. Je mehr nun das Konkordat gebrochen wurde, desto stärker wuchs die Desillusionierung darüber, mit dem Führer gemeinsam die Kräfte der Entchristlichung und Entkonnfessionalisierung zu brechen.

Erstaunlich ist, wie die ohnehin dürftige Vergangenheitsbewältigung ab 1945 auch diese christliche Hoffnung in den Nationalsozialismus völlig verdrängte. Er war nicht mehr die Rettung vor der Säkularisierung, sondern selber deren Auswuchs. Nun also wurden die vergangenen 12 Jahre wie-

der in die unheilsgeschichtliche Säkularisierungsentwicklung eingebettet. Die Katastrophe wurde als Resultat abendländischer Christusferne erklärt. Für Berning wie für Jaeger begann der Niedergang mit der Glaubensspaltung im 16. Jahrhundert und zog sich über Aufklärung, Revolution und Diesseitsorientierung bis zu Hitler. Johann Baptista Sprolls Rottenburger Fastenhirtenbrief 1947 handelte von der „Zeit der Gottlosigkeit“, in der viele „schwer gefehlt haben“. Faulhabers Fastenhirtenbrief von 1946 wählte folgende Formulierung für die vergangenen Jahre: „Aus der Tiefe der Hölle kamen die Dämonen legionsweise herauf.“ Eine historisch aufgeklärte Aufarbeitung der Vergangenheit kann man das nicht nennen. In dieser Logik waren Kirche und Gläubige per definitionem unschuldig, denn sie gehörten ja nicht diesen dämonischen, heidnischen, säkularen Mächten an. Mit dieser Rückendeckung bekämpften die Bischöfe den vermeintlichen Kollektivschuldvorwurf. Einzig Bischof Joannes Baptista Sproll klagte 1947: „Alle wollen unschuldig sein; selbst die Kriegsverbrecher in Nürnberg haben fast alle erklärt: Ich bin unschuldig; jeder will die Schuld nach oben schieben, sie dem Führer allein zuschieben und glaubt damit entlastet zu sein.“

Wie erfolgte Gegenwartsbewältigung? Die generische Erklärung für die Katastrophe des Nationalsozialismus, die sich aus einer gottentfremdeten, gar teuflischen Geschichte herleite, wurde in logischer Konsequenz für die Gegenwart verlängert in eine Zukunft, in der eine wiederverchristlichte, kirchentreue Gesellschaft nichts fürchten brauche. Der Nationalsozialismus wurde instrumentalisiert als Lehrstück dafür, was einer kirchenfernen Gesellschaft blühen könne. Rechristianisierung, das war das vielversprechende Heilmittel für alle Nöte. Letztlich hieß Umerziehung und Vergangenheitsbewältigung auf katholisch: Rekatholisierung.

Dualismus

Der Dualismus zwischen In-group und Out-group nahm in der Republik gemäßigte Töne an als im Kaiserreich. Aus pragmatischen Gründen billigten die Bischöfe die Koalition des Zentrums mit der SPD. Dennoch blieb die Furcht vor dem Sozialismus und stieg die Angst

vor dem Bolschewismus. Sie wurde ein Einfallstor für die Zustimmung zum Nationalsozialismus, trotz aller weltanschaulichen Differenzen. 1934 ist für viele Bischöfe ein Schlüsseljahr. Bischof Berning verlor sein bisheriges Vertrauen in Hitler, als Alfred Rosenberg zu Jahresanfang „Beauftragter des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP“ wurde. Faulhaber war Rosenbergs Ernennung immerhin eine Tagebuchnotiz wert. Ab Mitte der 1930er diente die antibolschewistische Semantik zugleich auch als Code, um die in Deutschland herrschenden Zustände zu kritisieren, etwa bei Bischof von Galen in Münster.

Der Dualismus zwischen katholischer und NS-Weltanschauung wurde nach dem Untergang der Diktatur ausgeweitet auf einen, der zwischen Katholiken und „Nazis“ bestanden habe. Aus einem ideologischen wurde ein sozialer Konflikt. „Wir deutschen Katholiken waren nicht Nationalsozialisten“, bestimmte Kardinal Frings 1946. Dieser Dualismus wurde 1946 popularisiert durch Johannes Neuhäuslers Buch „Kreuz und Hakenkreuz.“ Hier waren wir, dort die anderen. Faulhaber flankierte das Buch seines stellvertretenden Generalvikars durch ein zweiseitiges Vorwort.

Weder bei dem Umgang mit der NS-Vergangenheit noch bei der Gegenwartsbewältigung war Faulhaber ein Sonderling. Aus den Untiefen des 19. Jahrhunderts wurde der Dualismus Christentum versus Sozialismus übernommen. 1917 hatte er eine Dramatisierung erfahren, er radikalisierte sich ab 1933 und blieb 1945, zumal mit Beginn des Kalten Krieges, handlungsleitend für Bischöfe wie Faulhaber, Jaeger, Buchberger und andere. Das war kein neuer Dualismus, sondern bewährte Tradition. Jaegers pflichtschuldige, formelhafte Abgrenzung vom Nationalsozialismus bei Konzentration auf gegenwärtige Ungerechtigkeiten und Bedrohungen wie den „Bolschewismus“ war typisch für den doppelten antitotalitären Grundkonsens jener Zeit. In seinen Worten von 1945: Zwar hat „der Nationalsozialismus ein Ende gefunden, aber der Sozialismus ist geblieben, und die Sozialisten denken nicht daran, ihr altes Schulideal aufzugeben.“ Gegen die Simultanschule der (vergan-

genen) Nationalsozialisten und (heutigen) Sozialisten müsse man schleunigst wieder die Bekenntnisschule einrichten, worauf auch Faulhaber insistierte. Wozu sollte man Vergangenes bekämpfen angesichts der akuten, geradezu übermächtigen Herausforderungen?

Kritische Online-Edition

In einer Reihe von Veranstaltungen hat sich die Akademie bereits mit Kardinal Faulhaber befasst und dabei besonders die Online-Publikation seiner Tagebücher genau vorgestellt. Das Gemeinschaftsprojekt des *Instituts für Zeitgeschichte* und des *Seminars für Kirchengeschichte der Universität Münster* stellt nach und nach die gesamten Aufzeichnungen online unter www.faulhaber-edition.de. ■

Diesem gängigen Deutungsschema blieb Faulhaber verhaftet, indem er den Dualismus zum Nationalsozialismus ausspielte gegen den alten und neuen Dualismus mit dem gefährlichen Sozialismus, aber auch gegen die Alliierten, die ihn zuließen. Nach der Potsdamer Konferenz vom August 1945 vertraute er seinem Tagebuch an: „Jetzt wird Bayern in den Kommunismus getrieben, und dann gehen die Amerikaner davon und lassen uns im Chaos zurück. Der Drache zerstört alles Katholische ... und was die Nationalsozialisten nicht erreicht, haben jetzt die amerikanischen Freimaurer vollendet.“ Noch drastischer drückte sich Bischof Buchberger Anfang 1946 aus: „Wir stehen faktisch vor dem ‚Untergang des Abendlandes‘ und dem Einbruch asiatisch-bolschewistischer Barbarei und Dämonie.“ Angesichts der Vertreibungen und vergewaltigter Ordensschwwestern in Schlesien müsse man den Alliierten klar machen, „dass es noch andere Aufgaben gäbe, als harmlose ‚Nazis‘ einzusperren und existenzlos zu machen.“ Es handelte sich um einen Brief an Faulhaber. Beide duzten sich.

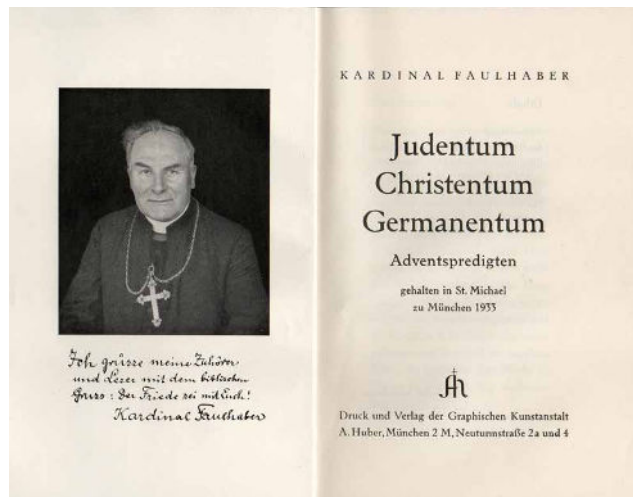
Opferrolle

Das Kulturkampfftrauma überschattete die Perspektive der Bischöfe noch in der Weimarer Republik und wurde im Nationalsozialismus weiter genährt. Die ersten Aussagen etwa von Bertram und

Faulhaber über das, was später „Kirchenkampf“ hieß, sprechen von einem neuen Kulturkampf. In der Tat waren viele Amtskirchenvertreter schweren Bedrängnissen ausgesetzt. Insgesamt betrafen Maßnahmen des NS-Regimes mehr als ein Drittel des Weltklerus. Die Glanzzeit des Opfer-Narrativs aber war die Nachkriegszeit. Kirche und Gläubige seien vom Regime verfolgt worden, aber sie hätten sich bewährt. Die jüdischen, polnischen und

anderen Opfer kamen in dieser Erzählung kaum vor. Mit dem Opfernarrativ, das die NS-Zeit auf Abstand hielt, ohne sie zu bewältigen, korrespondierte ein neues Opfernarrativ der Gegenwartsbewältigung: Es beklagte die Opfer alliierter Entnazifizierung und das Schicksal der als Kriegsverbrecher Verurteilten. Ihnen müsse Barmherzigkeit zuteilwerden. Alle Bischöfe bis auf Michael Keller in Münster engagierten sich hier mit Persilscheinen. Katholische Beamte würden ungerechterweise entlassen, nur weil sie in der Partei waren. Man solle vielmehr die Schuld von Einzelfall zu Einzelfall prüfen.

Der Klerus wurde mit Anfragen überschwemmt. Zu seiner Entlastung wurde im Erzbistum München-Freising im November 1946 eigens ein mit Juristen besetztes Katholisches Volksbüro eingerichtet. Unter den insgesamt 5.000 Anfragen bis 1948 betrafen 576 die Entnazifizierung. Schon Zeitgenossen beargwöhnten die Hilfe von Klerus und Bischöfen für Parteigenossen, Täter und NS-Verbrecher: Die Satirezeitschrift DER SIMPL karikierte Faulhaber 1946 als Glucke vor der Frauenkirche, deren Silhouette wie eine „Siegerin in Trümmern“ im Hintergrund aufragt. Mit CSU-Plakette um den Hals beschützt der Kardinal lauter Bayern mit Parteiabzeichen und diversen Auszeichnungen, SA Männer, aber auch Männer der SS und Waffen-SS. Er setzte sich bei Pius XII. sogar für Hans Frank ein, den Generalgouverneur Polens. Der „Schlächter“ von Polen hatte in der Haft zum Katholizismus zurückgefunden. Aufarbeitung der Vergangenheit hieß, das Leiden aufarbeiten, das die Alliierten den Deut-



Links: Juliausgabe der Satire-Zeitschrift DER SIMPL aus dem Jahr 1946 brachte einen sehr kirchenkritischen Artikel, der auf der Titelseite schon Thema war. Die Glucke vor der Frauenkirche karikiert Faulhaber. Rechts: Faulhabers Adventspredigten, gehalten im Jahr 1933. Die vier Adventspredigten über das Alte Testament und die Silvesterpredigt über Christentum und Germanentum richteten sich gegen die Entstehung einer neuheidnischen Weltanschauung.

schen angetan haben, nicht das Leiden der Opfer des NS-Gewaltregimes. Unzählige episkopale Quellen bestätigen die These von Norbert Frei über die sogenannte „Vergangenheitspolitik“.

Opposition

Bis heute hat sich, noch stärker als das kirchliche Opfernarrativ, die Widerstandserzählung gehalten. In der Literatur findet man die Kirchen meistens in der Rubrik „Widerstand“, als sei hier ihr natürlicher Ort. Mit dieser Zuordnung begann schon Pius XII. im Juni 1945 in seiner im Rundfunk übertragenen Rede: Die Tatsache, dass der Nationalsozialismus „die Kirche als Feindin des deutschen Volkes“ angeprangert habe, diene als das „ehrenvollste Zeugnis des entschlossenen, dauernden, von der Kirche getragenen Widerstandes gegen solche zerstörerischen Lehren und Methoden“. Damit konnte das erste gemeinsame Hirtenwort der bayerischen Bischöfe vom 28.06.1945 arbeiten, an dem selbstredend auch Faulhaber beteiligt war: „Die deutschen Bischöfe haben, wie ihr selber wisst, von Anfang an vor den Irrlehren und Irrwegen des Nationalsozialismus ernstlich gewarnt und immer wieder hingewiesen auf die unglücklichen Folgen, die der Kampf gegen Glauben, Christentum und Kirche, gegen Recht, Freiheit und Wahrheit mit sich bringen muss.“ Die Katholiken hätten sich auch in den letzten Kriegstagen um ihre Bischöfe geschart, wie der Papst gerade verkündet habe. Um den Besatzern den Widerstand zu beweisen und nach innen opfermutige Priester präsentieren zu können, sammelten

die Bistümer sofort Material. Faulhaber ließ im April 1946 durch Fragebögen in den Diözesen ermitteln, welche Priester von Verfolgungsmaßnahmen betroffen waren. Ziel war, möglichen Vorwürfen einer Kollaboration zu begegnen und, so Faulhaber, „den starken und fast ausnahmslosen Widerstand des Klerus gegen nationalsozialistische Weltanschauung und Kirchenpolitik ein für allemal klar herauszustellen und mit Tatsachen zu belegen.“ Die Märtyrerliste von „Priestern unter Hitlers Terror“ erschien später in zwei Bänden.

Wie eng Opfer- und Oppositionsnarrativ miteinander verklammert waren, stach bereits im Titel von Neuhäuslers Buch 1946 hervor: „Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand“. Der Begriff Widerstand kommt auf 840 Seiten in keiner einzigen der vielen zitierten Quellen vor, sondern nur in Neuhäuslers eigenen Deutungen. Der Domkapitular ging bei Faulhaber ein und aus, wie Faulhabers Tagebücher zeigen. Faulhabers Geleitwort beteuert, die Bischöfe hätten viele „Anrempe-lungen“ und Angriffe erleiden müssen. Zusammen mit diesem Opfernarrativ bediente er auch das Oppositionsnarrativ: Die Bischöfe hätten keineswegs immer geschwiegen und nicht geschlafen, wenn sie in das Wächterhorn stoßen mussten. „Also kann man doch nicht von einer allgemeinen Kollektivschuld sprechen“, folgerte er daraus. In seinem Tagebuch war er Ende Mai 1945 noch zorniger gegen die „Verleumdung des deutschen Volkes“, das doch nichts gewusst habe, und gegen den ameri-

kanischen „Versuch, aus den Konzentrationslagern eine Welthetze gegen Deutschland zu machen.“

Faulhabers Adventspredigten

In den Nachkriegsjahren wurde Faulhaber oft auf seine Adventspredigten von 1933 angesprochen. „Wir wissen, dass Sie viel für die Juden getan haben, besonders in den Adventspredigten“, lobte laut Tagebucheintrag vom Januar 1946 ein Besucher. Auch Faulhaber selber hielt seine Predigten inzwischen für einen vortrefflichen „Beweis“ dafür, dass die Bischöfe von Anfang an die wahnsinnigen Auswüchse des Nationalsozialismus, Rassendogma und Antisemitismus abgelehnt haben.

Tatsächlich aber handelten die Predigten nur vom Alten Testament. Faulhaber wollte nicht, dass „die Abneigung gegen Juden von heute auf die Heiligen Bücher des Alten Testaments übertragen“ und damit „das Christentum [...] verdammt wird.“ So steht es in den Adventspredigten. Darum ging es, um das Christentum, nicht um die Juden heute und die Abneigung gegen sie. Ausdrücklich betonte er: „Nur mit diesem Israel der biblischen Vorzeit werden meine Adventspredigten sich befassen“. Insofern ist schon der Titel leicht irreführend. Das fiel Faulhaber selber schon am ersten Adventssonntag auf, dem 3.12.1933. In sein Tagebuch notierte er: „9.00 Uhr, erste Adventspredigt in Sankt Michael. Angekündigt war Judentum und Christentum, das eigentliche Thema: Das Alte Testament und seine Erfüllung im Christentum. Eine ganze Stunde, stark besetzt. Ausfahrt vom Hof: damit den Hoch- und Heilrufen auszuweichen. Ifflinger meint, die Stimme habe genäsel.“ In der zweiten Predigt zeigte sich Faulhaber sogar erfreut, dass „aus dem öffentlichen Leben unseres Volkes [...] Gott sei Dank in den letzten Monaten mit eisernem Besen viel Sittenlosigkeit ausgekehrt“ worden sei, aber man solle sich nicht einbilden, „viel besser als andere Rassen“ zu sein. Das war der bereits erwähnte Schulterchluss mit dem Nationalsozialismus bei der Bekämpfung der Unsittlichkeit.

Die Adventspredigten schwankten zwischen Abwehr von Angriffen auf das Alte Testament und Regimeanpassung. Der Widerstandsbegriff wäre deplatziert. Dessen ungeachtet inszenierten

führende Katholiken 1945 daraus ein Oppositionsepos. Neuhauser brachte 1946 allerhand Hirtenbriefe und andere Quellen vor und fragte dann suggestiv: „Wo war der Widerstand? Ist die Antwort hierauf noch schwer?“ Prompt folgt ein Kapitel mit der Überschrift „Die Gleichberechtigung der Rassen. Kirchlicher Kampf gegen den Antisemitismus“ mit Faulhabers Adventspredigten als Beleg: „Der Erzbischof von München spricht gegen den Rassismus“. Plötzlich firmierten seine Adventspredigten unter der Widerstandsfahne. Im Widerstand gewesen zu sein, das war seit 1945 in klerikalen Kreisen groß in Mode. Dabei hat Faulhaber selber 1933 weder intendiert, gegen den Antisemitismus vorzugehen, noch Widerstand zu leisten.

An dieses Oppositionsepos knüpfte, was die Gegenwartsbewältigung 1945–1950 betrifft, nahtlos ein zweites Oppositionsnarrativ an, das den Widerstand gegen Maßnahmen der Alliierten mit dem vermeintlichen Widerstand gegen den Nationalsozialismus kurzschloss, verglich und legitimierte. Durch die Parallelisierung früherer mit jetzigen Protesten wurde der Anschein erweckt, man sei im Dauereinsatz für die Rechte des Volkes und leiste erneut Widerstand.

Diese Verzahnung leuchtete nicht jedem ein, darunter Eugen Kogon. Im Juli 1947 bekannte der christliche Publizist, er wisse vom „Widerstand“ einzelner kirchlicher Autoritäten während der NS-Zeit. Aber es sei „nicht das geschehen, was man erwarten durfte“, statt dessen „kluges‘ Schweigen, ängstliches Dulden“. Nach jüngsten Verlautbarungen bayerischer Bischöfe über die Vertreibungen, die Kollektivschuld, die politischen und Kriegsgefangenen fragte Kogon, ob es angebracht sei, „jetzt im Stil der zwischen 1933 und 1945 versäumten Sprache zu reden.“ Das erregte die Aufmerksamkeit der amerikanischen Militärregierung. Sogleich bat sie um kirchliche Stellungnahme. In einem Interview am Rande der Fuldaer Bischofskonferenz vom 19. bis 21. August 1947 mit den Metropolitane von Paderborn, Köln, Mainz und Fulda über ihre Ansichten zu Kogons Artikel verteidigten sie einmütig ihre Linie. Man habe entschieden gegen das Dritte Reich gekämpft und halte an den Protesten gegen jetziges Unrecht fest.

Fazit

Wie jeder Mensch und jeder Bischof wies auch Faulhaber ein eigenes Profil auf. Als Erzbischof von München und Vorsitzender der Freisinger Bischofskonferenz nahm er eine besonders prominente Stellung ein. Im Unterschied zu manchen Amtsbrüdern ergriff er häufig die Initiative, etwa 1937 bei der Enzyklika „Mit brennender Sorge“, manchmal hielt er sich auch eher zurück, etwa ab 1945 mit Kritik an den Alliierten, während hier Galen und Frings in vorderster Kampflinie agierten. Trotz aller Unterschiede in den Temperamenten, in taktischen, generationellen wie regionalen Hinsichten zeigen sich auf sozialgeschichtlicher Ebene große Ähnlichkeiten im deutschen Episkopat. Dazu kommen, wie unser Vergleich zu zeigen versuchte, Konvergenzen in den Mentalitäten, Deutungsmustern und Haltungen, vor allem aber in den stabilen, hinter ihnen liegenden Deutungsschemata. Hier war Faulhaber Repräsentant seines Amtsbrüdermilieus. Bei keinem der

Im Juli 1947 bekannte der christliche Publizist Eugen Kogon, er wisse vom „Widerstand“ einzelner kirchlicher Autoritäten während der NS-Zeit. Aber es sei „nicht das geschehen, was man erwarten durfte“, stattdessen „kluges‘ Schweigen, ängstliches Dulden“.

vier zentralen Deutungsschemata spielte er eine Sonderrolle. Er sah die Welt wie seine Amtsbrüder durch die dualistische Brille, die der Kirche eine Opferrolle zuwies, sie im Nachhinein zur NS-Opposition stilisierte und die „Siegerin in Trümmern“ als Widerpart zu den Alliierten in Anschlag brachte. Auch er wählte in der Säkularisierung das Grundübel, aus dem der Nationalsozialismus kroch, während viele Bischöfe, darunter auch prominent Faulhaber, nach der Machtübernahme 1933 im Gegenteil den guten, führenden Nationalsozialisten zugetraut hatten, mit der Kirche Seite an Seite die Säkularisierung, die Unsittlichkeit und den Bolschewismus bekämpfen zu können. ■

An den Möglichkeiten zur Veränderung von Genomen zur Ausprägung wünschenswerter Eigenschaften wie beispielsweise Resistenz gegen Pilz- und Schädlingsbefall forscht der Mensch, seitdem er sesshaft geworden ist. Grundlage für die modernen Verfahren zur Veränderung von Genomen ist es, Gene sequenzieren und lesen zu können, um festzustellen, wo bestimmte Merkmale liegen. Mit der Entwicklung

herausgegeben wird, lehnen die Deutschen Grüne Gentechnik mehrheitlich ab: Nur eine Minderheit (20,9 %) erkennt in gentechnischen Züchtungsverfahren einen Nutzen, wohingegen die Risiken von zwei Drittel der Befragten (66,4 %) als eher hoch oder sogar sehr hoch eingeschätzt werden. 57,5 % lehnen sie generell ab (zum Nachlesen: [TechnikRadar 2020](#)). Die Gesetzgebung in Deutschland und einigen anderen Staaten wie z. B. Frankreich und Italien sowie in der EU folgt dieser ablehnenden Haltung weitgehend.

Der Freistaat Bayern ist seit 2014 Mitglied im europäischen Netzwerk Gentechnikfreier Regionen und hat 2019 den Anbau gentechnisch veränderter Pflanzen verboten. Seit

2009 werden in Bayern keine gentechnisch veränderten Pflanzen freigesetzt. Darüber hinaus bestehen in 158 Kommunen und Landkreisen sowie 69 Regionen in Bayern Initiativen und Selbsterklärungen zur gentechnikfreien Kommune bzw. Region. Der Bayerische Bauernverband lehnt Grüne Gentechnik mit dem Verweis auf ungeklärte (Haftungs-)Risiken beim Anbau sowie der ablehnenden Haltung der Verbraucher:innen ab.

Nun ist jedoch Bewegung in die Debatte gekommen – hauptsächlich durch

die neuen Verfahren des Genome Editings wie z. B. die Genschere CRISPER/Cas. Im zweiten Quartal 2023 sollen die europäischen Richtlinien überarbeitet werden. Zwar wird eine Änderung des Gentechnikgesetzes mehrere Jahre in Anspruch nehmen, aber schon jetzt bringen sich viele Akteure in der Debatte in Stellung und es sind harte Kontroversen zu erwarten.

Mit den neuen Züchtungstechniken des Genome Editings können Pflanzen wesentlich präziser, effizienter, schneller, kostengünstiger und mit deutlich weniger zufälligen Nebenwirkungen verändert werden. Anders als bei der herkömmlichen Gentechnik werden keine artfremden Gene von außen, ohne zu wissen, wo sie genau landen, eingebracht. Man kann *ex post* nicht nachweisen, dass die Technik überhaupt angewendet wurde. Von daher ist umstritten, ob es sich überhaupt um „Gentechnik“ im herkömmlichen Sinne handelt.

Der Europäische Gerichtshof hat 1998 entschieden, dass Genom-Editierung unter das Gentechnikrecht fällt. Einige Wissenschaftsinstitutionen – z. B. der Security Advisory Board der Europäischen Union (2018) oder die Nationale Akademie der Wissenschaften Leopoldina (2019) – haben dagegen protestiert. Nach ihrer Ansicht sind weder die Klassifizierung des Genome Editings als Grüne Gentechnik noch die strengen Restriktionen für die Anwendung sachlich angemessen. Selbst bei der Partei der Grünen im Deutschen Bundestag gibt es Stimmen, die sich für eine Neubewertung aussprechen.

Genome Editing

Erfordert Genome Editing eine Neubewertung der Grünen Gentechnik?

der Genschere CRISPR/Cas wurden die Möglichkeiten der Gentechnik schlagartig erweitert. Die herkömmlichen Methoden zur Genveränderung, die mit Bestrahlung oder dem Einsatz von Chemikalien arbeiten, waren sehr ungenau und trafen einen viel größeren Bereich des Genoms als nötig.

Wurde nun eine Gensequenz ausgelesen, die wenig wünschenswerte Eigenschaften trägt, kann diese mithilfe einer künstlichen Guide-RNA, die in der CRISPR/Cas Methode zum Einsatz kommt, zielgenau aus dem Genom herausgelöst oder ausgeschaltet werden. Die entstandene Lücke im Genom kann entweder mit einem neuen Stück gefüllt werden oder bestehen bleiben.

Auch wenn es ganz natürlich ist, dass Genome aufgrund ihrer Instabilität immer wieder kleineren und größeren Veränderungen unterworfen sind und Veränderungen im Genom die Triebfedern der Evolution, Domestikation und Züchtung sind, wird mit den Verfahren des Genome Editings ein Feld betreten, das in einem verantwortungsethischen Kontext behandelt werden muss.

Nach Auskunft des TechnikRadars 2020, der von der Deutschen Akademie der Technikwissenschaften (acatech) und der Körber-Stiftung gemeinsam



Claus Schwegheimer im Gespräch mit Markus Vogt, der die Möglichkeiten des Genome Editings in dieser Einleitung in einen verantwortungsethischen Kontext einordnet.



Foto: Goldlocki / Wikimedia Commons, CC BY-SA 3.0

Das Lesen und präzise Verändern von einzelnen Genomsequenzen hat es möglich gemacht, unsere Kulturpflanzen gezielt an aktuelle Bedingungen und Bedürfnisse anzupassen. Genveränderte Pflanzen dürfen in Deutschland derzeit allerdings ausschließlich in gesicherten Laboren wachsen.

Markus Vogt hat an seinem Lehrstuhl ein Forschungsprojekt laufen, das sich mit der ethischen Bewertung des Genome-Editings auseinandersetzt. Es hat den Titel *Vorsorge und Innovation in der Bioökonomie* und entwickelt ein Stufenverfahren zur differenzierten Folgenabschätzung und Bewertung der CRISPR/Cas-Technologien. Eine systematische Frage ist, ob das ethische Prinzip der Vorsorge, das bisher als leitender Grundsatz die Gesetzgebung zur Grünen Gentechnik prägt, durch ein solches der Innovation ergänzt werden muss.

Denn Problemlösungen der Wissenschaft entfalten sich erst im Kontext von Innovationen, die stets mit einem gewissen Maß an Nichtwissen über die Folgen verbunden sind. Angesichts des Klimawandels sowie der Biodiversitätskrise gibt es starke Argumente, dass gerade im Bereich der Pflanzenzüchtung schnelle Innovationen dringend geboten erscheinen. Es braucht dazu jedoch eine umfassende Nachhaltigkeitsbewertung. Ethisch sind Innovation und Vorsorge nicht als Gegensätze, sondern als zwei komplementär aufeinander bezogene Konzepte zu diskutieren. Christliche Schöpfungsethik, die systematisch das kreativ-schöpferische Element mit demjenigen einer umfassenden Folgenverantwortung verbindet, ist geeignet, hier neue Balancen zu fördern.

Die europäische „Farm-to-Fork-Strategie“ will innerhalb der nächsten zehn Jahre die Pflanzenschutzmittel um 50 % und die Düngemittel um 20 % reduzieren. Viele meinen, das sei nur

mit Hilfe des Genome Editings zu erreichen. Der Nachweis, dass dies möglich ist und verbindlich angestrebt wird, muss jedoch noch erbracht werden. Die ethische Debatte ist nicht zuletzt auch deshalb so komplex und vielschichtig, weil im System der globalen Agrarpolitik viele Fehlanreize herrschen, die zu erheblichen ökologischen, sozialen und ökonomischen Belastungen führen und die Wahrnehmungen sowie die faktischen Wirkweisen der Grünen Gentechnik mitprägen. Ihre ethische Bewertung muss naturwissenschaftliche, gesellschaftliche und normative Aspekte umfassen und miteinander verbinden.

Definiert man Risiko als Produkt aus unerwünschten Folgen und ihrer Eintrittswahrscheinlichkeit, dann ergibt sich, dass es sowohl eine analytische als auch eine normative Komponente umfasst. Die Risiken der Genome Editings können folglich nicht hinreichend auf der Grundlage quantitativer und naturwissenschaftlicher Berechnungen formuliert werden. Auch die subjektive Seite und der Bezug zu sozialen Werten spielen eine konstitutive Rolle. Menschen nehmen Risiken nicht nur in Bezug auf mögliche physische Schäden wahr, sondern auch als Beeinträchtigungen sozialer und kultureller Werte (z.B. Wahlfreiheit in der Lebensmittelversorgung). Deshalb muss die Risikokalkulation in eine allgemeine Theorie der Verantwortung eingeordnet werden.

Das primäre Verantwortungsproblem des gentechnischen Handelns sind die nicht beabsichtigten Nebenwirkun-

gen (Non-target-Effekte). In der Tradition christlicher Ethik werden diese unter der Rubrik „Handlungen mit Doppelwirkung“ diskutiert und nach den beiden Leitkriterien der Übelminimierung und der Verhältnismäßigkeit bewertet; diesen kommt auch im Recht sowie in der ökonomischen Kosten-Nutzen-Abwägung eine wesentliche Rolle für die Entscheidungsfindung zu. Das ethische Verfahren der Folgenbewertung von Handlungen mit Doppelwirkung ist für das Genome Editing deshalb von besonderer Bedeutung, weil ihm im Unterschied zur „Gesinnungsethik“, die primär auf die Zählung der Handlungsmotive zielt, auch nicht beabsichtigte Nebenwirkungen methodisch zugänglich sind. Im Unterschied zu vielfältigen Befürchtungen sind bisher jedoch keine gesundheitlichen Schäden durch Grüne Gentechnik nachgewiesen. Da das Genome Editing gezielter und weniger invasiv eingreift, sind hier geringere Risiken zu veranschlagen.

Je größer die Schwierigkeit ist, inhaltlichen Konsens zu finden, desto größer die Bedeutung von formalen

Gerade für Genome Editing ist die demokratische Legitimierung ihrer Einführung sowie die Beachtung der „Grammatik der Akzeptanz“ (Wilhelm Korff) ein unverzichtbares Element der Verantwortung.

Regeln der Konfliktbewältigung. Deshalb ist gerade für Genome Editing die demokratische Legitimierung ihrer Einführung sowie die Beachtung der „Grammatik der Akzeptanz“ (Wilhelm Korff) ein unverzichtbares Element der Verantwortung. Es braucht einen breiten öffentlichen Diskurs. Verantwortungsethik in dem hier dargelegten Sinne ist eine Methode für die Strukturierung des Diskurses. Sie kann helfen, die unterschiedlichen Problemebenen einer ethischen Bewertung der neuen Verfahren von Gentechnik in der Pflanzenzucht deutlicher zu unterscheiden, dadurch manche Polarisierung des Diskurses zu vermeiden und Defizite der rechtlichen Regelung exakter zu benennen. ■

Es war kein Zufall, dass die Katholische Akademie in Bayern ausgerechnet am 2. Mai 2022 dazu eingeladen hatte, unter dem Titel *Sehnsucht nach Transzendenz* an Leben und Werk des einstigen Dichturfürsten Novalis zu erinnern. Denn am 2. Mai 1772 und damit auf den Tag genau vor 250 Jahren erblickte ein gewisser Friedrich von Hardenberg das Licht der Welt, der später als „der Neuland bestellende“ – so Novalis zu deutsch – zu einem der geheimnisvollsten Poeten der deutschen Geistesgeschichte heranreifen sollte. Und so war es ein Zeichen ganz besonderer Wertschätzung, dass gut 90 Teilnehmerinnen und Teilnehmer in den großen Saal der Akademie gekommen waren, um gemeinsam mit Literaturwissenschaftler Prof. Dr. Markus May aus München und Lyrikerin Nora Gomringer aus Bamberg unseren Jubilar hochleben zu lassen.

Doch wie nähert man sich eigentlich einem Ausnahmekünstler wie



Der Literaturwissenschaftler Markus May im Gespräch mit Nora Gomringer (Mi.), selbst Lyrikerin und Direktorin des Internationalen Künstlerhauses Villa Concordia in Bamberg. Moderiert wurde die Veranstaltung von Akademie-Studienleiter Dominik Fröhlich.

tik, sondern sind auch, wie uns Markus May in seinem Vortrag erklärte, Ausdruck einer Sehnsucht nach absolut höchster Lust und unbedingt tiefstem Geheimnis. Oder anders formuliert: Es ist die Sehnsucht nach Transzendenz, die den systematischen Dreh- und Angelpunkt der späten Dichtung Novalis' markiert und so zugleich auch seine Anschlussfähigkeit begründet. Denn auch wir sind heute erfüllt von den Kräften der Liebe und dem Wunder der Natur, und auch wir werden von dem Wunsch getragen, von diesen höchsten Mächten belehrt zu

Hardenbergs. Die ideale Gelegenheit also für Nora Gomringer, mit ihm ins Gespräch zu kommen. Mehr noch, mit ihm gemeinsam zu dichten, seinen Überschwang aufzunehmen und zum gelingenden Gemeinsamen zu übersetzen. Denn vom *Badelied*, das Nora Gomringer sang, bis hin zur Partnersuche auf Tinder, die ihr kongenialer Jazzdrummer Philipp Scholz begleitet hat – unsere Tagung war ein Fest für alle Sinne. Mit Nachdruck empfehlen wir Ihnen unsere Videos dazu. ■

Sehnsucht nach Transzendenz

Zum 250. Geburtstag des Dichters Novalis

Novalis? Zunächst wohl über die sachliche Ebene. Denn seine *Hymnen an die Nacht* und *Geistliche Lieder* markieren nicht bloß einen Höhepunkt religiöser Dichtung der Frühroman-

werden über die geheimen Zusammenhänge von Mensch, Natur und Gott.

Auf der Höhe dieser Einsicht dann standen wir gewissermaßen Aug' in Aug' mit dem Denken Friedrich von

Den gesamten Vortrag von Prof. Dr. Markus May und die biographische Einführung unseres Studienleiters Dominik Fröhlich finden Sie als Video auf unserem YouTube-Kanal sowie im Dokumentationsteil unserer Website. Dort ist auch das Video mit der Diskussion zwischen Nora Gomringer und Markus May zu sehen. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Referat. Die Diskussion finden Sie unter [diesem Link](#). (Beide Videos finden Sie auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)



Bild: Wikimedia Commons

Markus May erläuterte in seinem Vortrag, dass die Lyrik von Novalis Ausdruck ist einer Sehnsucht nach absolut höchster Lust und unbedingt tiefstem Geheimnis. Mitte: Die Performance von Nora Gomringer, begleitet vom Jazz-Drummer Philipp Scholz, machte die Veranstaltung zu einem Fest für alle Sinne. Rechts: Wurde vor 250 Jahren als Friedrich von Hardenberg geboren: der frühromantische Lyriker Novalis, der mit den *Hymnen an die Nacht* und den *Geistlichen Liedern* beeindruckende Texte schrieb, bevor er 1801 – leider sehr jung – starb.



Im zweiten Teil des Abends trug Rüdiger Safranski ausgewählte Passagen aus seiner neu aufgelegten Biographie zu E.T.A. Hoffmann vor.



Tatortkommissar Udo Wachtveitl erweckte mit seiner unverwechselbaren Stimme das Erstlingswerk Hoffmanns – den *Ritter Gluck* – zu neuem Leben.

Zur Sommernacht der Künste am 30. Juni 2022 kamen ca. 150 Gäste, die nicht nur die „neue“ Fischgrätenbestuhlung im Vortragssaal bestaunen durften, sondern gleich mit einer einzigartigen Sprachmelange aus Zitherspiel und Sprechgesang konfrontiert

Tiefe, räuspernde Passagen folgten unmittelbar auf hohe Töne der Begeisterung, alles jedoch eingebettet in die Seelenruhe einer Erzählerstimme, die die Geschehnisse um Ritter Gluck in nur 30 Minuten berichten konnte.

wurden: Prof. Glasl, ein Meister an seinem Instrument, vermischte Tonfolgen von E. T. A. Hoffmann mit bekannten

Klängen der Musikgeschichte, wozu Frau Geiersberger ausgewählte Textpassagen von Hoffmann zum Besten gab.

Nach einer anschließenden Pause teilten sich zwei „Schwergewichte“ die inhaltliche Arbeit auf: Zunächst sprach Edelbiograph Rüdiger Safranski völlig frei über Leben und Werk von E. T. A. Hoffmann, ehe er dann ein Kapitel aus seiner neu aufgelegten-Hoffmann-Biographie vorlas (die während der Veranstaltung sogar zum Kauf angeboten wurde). Auf ihn folgte Tatortkommissar Udo Wachtveitl, der das Erstlingswerk Hoffmanns, den *Ritter Gluck*, zu lesen hatte – und dafür sogar Standing Ovationen einheimste. Sicherlich zurecht, denn die Lesung war ein echtes

Feuerwerk! Tiefe, räuspernde Passagen folgten unmittelbar auf hohe Töne der Begeisterung, alles jedoch eingebettet in die Seelenruhe einer Erzählerstimme, die die Geschehnisse

Sommernacht der Künste

Festakt zum
200. Todestag von E. T. A. Hoffmann

um Ritter Gluck in nur 30 Minuten berichten konnte. Großartig!

Zum Abschluss gab's dann nochmal Zither und Gespräch, diesmal mit etwas gewagteren Elementen wie einem „Sauschwanz“ vom Metzger, einem aufziehbaren Spielzeugschweinchen, das mechanische Geräusche verursachte, und einer Tanzeinlage von Ruth Geiersberger mit Udo Wachtveitl, die sicherlich jede:n überrascht haben dürfte. ■

Ein Video der Veranstaltung, in dem der Vortrag von Professor Rüdiger Safranski im Mittelpunkt steht, findet sich auf unserem YouTube-Kanal und im Dokumentationsteil unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video (Sie finden das Video auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)



Zitherprofessor Georg Glasl war ein ganz besonderer Hingucker: Unser Kamerateam versuchte, das Können des Meisters auf Bild festzuhalten.

Seit 1967 führt die Katholische Akademie in Bayern zusammen mit der Katholischen Militärseelsorge zwei Mal im Jahr Veranstaltungen für Offizierinnen und Offiziere, sogenannte Akademiegespräche, durch, die in ihrer Art einmalig in

recht gut, als dieser als Oberstleutnant der Reserve eine enge Verbindung zur Bundeswehr habe. Joachim Herrmann fühlte sich sichtlich in diesem Kreis wohl und kam auch gern den zahlreichen Foto- und Gesprächswünschen nach, die in der Pause und am Ende der Veranstaltung an ihn herangetragen wurden.

In seinem Referat über „Innere Sicherheit in Bayern im Lichte aktueller Entwicklungen“ ging Herrmann u. a. auf die innen- und sicherheitspolitischen Auswirkungen des Ukraine-Kriegs ein, die große Herausforderungen für Polizei,

organisierten Kriminalität, die sich zunehmend international vernetzt und verschlüsselt miteinander kommuniziert. In diesem Zusammenhang kritisierte der CSU-Politiker einen ideologisch übertriebenen Datenschutz der Ampelregierung. Er plädierte für eine engere Zusammenarbeit von Polizei und Bundeswehr im Blick auf die Bewältigung lebensbedrohlicher Einsatzlagen. Herrmann hielt fest: Eine 100%ige Sicherheit könne niemand garantieren, aber im bundesweiten Vergleich gelte: „In Bayern leben, heißt sicherer leben“.

In der Diskussion nahm die Integration von Flüchtlingen breiten Raum ein; hier zeigte Staatsminister Herrmann ausführlich die Schwierigkeiten auf, im nationalen und internationalen Bereich zu einvernehmlichen, tragbaren Lösungen zu kommen. Insgesamt zeigt er sich sehr skeptisch, was praktische Lösungen angeht.

Am Ende der Veranstaltung gab es dann noch einen besonderen Akt. Militärdekan Alexander Prosche und Claudia Dürholt von der Katholischen Militärseelsorge verabschiedeten Stephan Höpfinger. Der Studienleiter der Katholischen Akademie, der demnächst in den Ruhestand geht, hat seit 1988 – zwei Jahre nach seinem Arbeitsbeginn im Haus – insgesamt 68 Akademiegespräche vorbereitet und betreut. Neben einem Dankesgeschenk gab es lobende Worte vom Dekan und großen Applaus von den Teilnehmenden.

Das anschließende bei den Gästen sehr beliebte und stets hoch gelobte Abendessen rundete die Veranstaltung ab und gab allen noch Gelegenheit zu Begegnung und Gespräch. ■

Zur Inneren Sicherheit

Bayerns Innenminister Joachim Herrmann zu Gast beim Akademiegespräch

Deutschland sind. Das Themenspektrum ist breit gefächert und reicht von gesellschaftlich-politischen bis zu kirchlich-theologischen Inhalten. Die Resonanz auf dieses spezielle Angebot für Offizierinnen und Offiziere aus Bundeswehrstandorten in Süddeutschland ist sehr gut, regelmäßig nehmen daran einige 100 Personen teil. Der Akademie sind diese Veranstaltungen ausgesprochen wichtig, zum einen weil damit ein Publikum angesprochen wird, das mit „Kirche“ häufig eher weniger in Berührung kommt, zum anderen weil Offizierinnen und Offiziere in vielerlei Hinsicht wichtige Verantwortungsträger in unserer Gesellschaft sind.

Am Dienstag, 7. März 2023, fand die 109. Veranstaltung in dieser Reihe statt, zu der rund 220 Personen kamen. Akademiedirektor Dr. Achim Budde begrüßte die Gäste, unter ihnen Alexander Prosche, den Stellvertreter des Katholischen Leitenden Militärdekans, und hieß vor allem den Referenten Joachim Herrmann, bayerischer Staatsminister des Innern, für Sport und Integration, herzlich willkommen. Er wies darauf hin, dass zum ersten Mal in der Geschichte dieser Reihe ein Mitglied der bayerischen Staatsregierung zu den Soldatinnen und Soldaten spreche; dass Staatsminister Herrmann dies sei, treffe sich auch insofern

zei, für die Verantwortlichen vor Ort und auch für die Bevölkerung mit sich bringen: Aufnahme und Versorgung zahlreicher zusätzlicher Flüchtlinge, Umgang mit hybriden Bedrohungen, Cybersicherheit, Schutz kritischer Infrastruktur, Überprüfung bestehender Schutzmaßnahmen an russischen, weißrussischen und ukrainischen Einrichtungen.

Der Referent ging auch auf den Rechts- und Linksextremismus sowie den islamistischen Terrorismus ein, die sehr ernstzunehmende Gefahren für die freiheitliche Verfassung sind und denen es wirksam entgegenzutreten gilt. Die wehrhafte Demokratie müsse sich den fanatisch Intoleranten entgegenstellen, um sich selbst zu erhalten.

Eine große Bedrohung sieht Staatsminister Herrmann auch in der Or-



Links: Im Anschluss an seinen Vortrag stand der CSU-Politiker noch für eine ausführliche Fragerunde zur Verfügung, Akademiedirektor Dr. Achim Budde moderierte. Rechts: Joachim Herrmann, bayerischer Staatsminister für Inneres, Integration und Sport, sprach zur Inneren Sicherheit in Bayern.



290.000 Euro Förderung durch Freunde und Gönner

Zentrale Rolle unseres Freundeskreises für die Akademiearbeit

■ Mit einer Rekordsumme von 290.000 Euro förderte der *Verein der Freunde und Gönner* (FuG) die Arbeit der Katholischen Akademie im vergangenen Jahr. Das unterstreicht die zentrale Rolle des Freundeskreises für die Arbeit der Akademie, die dadurch viele Dinge anpacken kann, auf die wir sonst verzichten müssten.

Ein großer Teil der Mittel bezuschusst Personalkosten der Akademie, besonders im Bereich der Medienarbeit, die einer höheren Reichweite zugute kommt. Konkret wurde es durch einen einmaligen Sonderzuschuss ermöglicht, die befristete Stelle für digitale Transformation einzurichten. Die Akademie wird dadurch **zukunftssicherer** aufgestellt. Auch unser wichtigstes Dokumentationsmedium, die Zeitschrift *zur Debatte*, die Sie gerade lesen, erhält eine großzügige Förderung.



Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern e.V.

Der dritte wichtige Posten sind Zuschüsse für die technische Ausstattung des Vortragssaals. Hier ermöglichten unsere Freunde und Gönner den Kauf von Kameras und einer neuen Lichttechnik. Dadurch ist es nun möglich, auf hohem technischen Niveau die Online-Teilnahme an Veranstaltungen zu gewährleisten. Das erleichtert es uns, gemäß unserem bayernweiten Auftrag Bildung für alle bayerischen Regionen und Diözesen anzubieten.

Auch die Entwicklung des neuen Flyer-Layouts war Teil der Förderung, während weitere Summen spezielle Veranstaltungen und Ausstellungen ermöglichten. Und auch für die

Ausstattung der neuen Romano-Guardini-Studienbibliothek waren Mittel verfügbar.

Die Akademie dankt allen Mitgliedern des Vereins für ihre äußerst wertvolle Unterstützung.



Kata Hrvat mit Präsenten, Hauswirtschaftsleiterin Susanne Kellner, deren Stellvertreterin Anita Unterluggauer und Direktor Achim Budde

In den Ruhestand

Kata Hrvat war acht Jahre in der Akademie

■ Ende des Jahres 2022 verabschiedete sich **Kata Hrvat** in den Ruhestand. Die immer gut gelaunte Kollegin aus Kroatien hatte fast acht Jahre in der Wäscherei dafür gesorgt, dass die Gäste auf ihren Zimmern saubere Bettwäsche und Handtücher vorfanden. Neben einem schönen Blumenstrauß gab es zum Abschied auch einen großen Umschlag für Kata Hrvat. Darin hatten Kolleginnen und Kollegen Geld gesammelt, mit der sich die frischgebäckene Rentnerin einige Wünsche erfüllen kann. Als Oma von zwei Enkelkindern findet sich da bestimmt etwas. Die gesamte Belegschaft wünscht ihr einen sorgenfreien Ruhestand.

Hedda Braun verstorben

Sie war 30 Jahre als Akademie-Studienleiterin tätig

■ Unsere langjährige frühere Kollegin, Studienleiterin **Hedda Braun**, ist am 20. Januar 2023 im Alter von 95 Jahren verstorben. Sie hat in über 30 Jahren zusammen mit Akademiedirektor Prof. Dr. Franz Henrich das Programm – und nicht nur das, sondern weit mehr noch die gesamte Akademie – wesentlich mitgestaltet. Wir Nachgeborenen können nur erahnen, was das heißt. Als gebürtige Münchenerin hat sie den damals 35-jährigen, jugendlich daher kommenden neuen Direktor aus der Saarpfalz hineingeführt in jene großstädtischen Kreise Münchens, die für die Arbeit der Akademie wichtig waren. Sie kannte alle wichtigen Namen und Institutionen aus Kirche, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, vor allem auch Kunst und Kultur und schuf die Kontakte für **Franz Henrich** dort hinein.

Auch wenn wir im Archiv von Hedda Braun nahezu keinerlei mit ihrem Namen unterzeichnete Texte finden, können wir sicher sein, dass jede Rede, jeder Text des Direktors wenn nicht von ihr erarbeitet, dann doch zumindest auf ihrem Schreibtisch überarbeitet worden ist.

Dass mit dem Ausscheiden aus der Akademie im Jahr 2000 Hedda Braun nicht einfach weg war, sondern bis zuletzt auch gerne zu Veranstaltungen erschien, versteht sich von selbst. Folgerichtig heißt es im letzten Satz der Traueranzeige: „Bis zuletzt war bei Hedda Braun spürbar, wie sie mit jeder Faser ihres Herzens an der Akademie hing.“

Die Akademie war mit etlichen Mitarbeiter:innen auf der Beisetzung vertreten. Direktor Achim Budde wür-

digte ihr Wirken, von dem die Akademie noch lange zehren wird. Auch frühere Kolleg:innen waren erschienen. In einem Gedenkgottesdienst in der Akademie-Kapelle unter Leitung von Msgr. Dr. Florian Schuller konnten noch breitere Kreise von ihr Abschied nehmen.



Foto: Robert Kiederle

Hedda Braun 2021 bei der Beerdigung von Akademiedirektor a. D. Professor Franz Henrich auf dem Münchner Waldfriedhof

Eintritt frei! Um Spenden wird gebeten

Abendveranstaltungen mit neuem Preisgefüge für Eintritt und Verköstigung

■ Nach dem Motto „Eintritt frei! Um Spenden wird gebeten“ senken wir künftig immer öfter die Barriere zu guter Bildung für Menschen, die wenig haben. Und ziehen gleich mit dem Internet, wo es für unsere Inhalte – im Stream, in der *debatte*, im Video – auch keine Bezahlsperre gibt. In der Kirche dürfen wir noch Räume schaffen, die sich der Bezahl-Logik des Konsums entziehen. Wir sagen: „Kommt und kauft ohne Geld!“ (Jesaja 55,1).

Natürlich sind wir weiterhin auf Ihre Spenden angewiesen. Das gilt bei uns im Haus wie auch online. Denn Bildung hat ihren Wert. Wir verbinden deshalb unseren Verzicht



Wer zu einem Abendvortrag in die Akademie kommt, muss in Zukunft keinen Eintritt mehr zahlen. Bildung soll kostenlos sein.

auf ein festgelegtes Eintrittsgeld mit der herzlichen Bitte, sich freiwillig für Ihre Bildungserlebnisse bei uns erkenntlich zu zeigen, wenn Sie es

SPENDENKONTO

Katholische Akademie in Bayern
LIGA Bank

IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05

Ab einer Spende in Höhe von 50 Euro stellen wir Ihnen gerne eine Zuwendungsbestätigung aus.

können – gerne auch ganz unabhängig vom einzelnen Veranstaltungsbesuch per Überweisung (s. *Kasten*)!

Speis und Trank zu fairen Preisen

Im Gegenzug zum freien Eintritt führen wir die Kassen am Buffet wieder ein. Hier hat sich die Pauschalierung nicht bewährt, weil Ihre Interessen und die konsumierten Mengen an Speisen und Getränken viel zu unterschiedlich waren.

Um unsere Gastlichkeit zu genießen, bieten wir Ihnen künftig wieder im Pausenverkauf eine kleine, aber feine Auswahl kalter und warmer Speisen in Bio-Qualität und mit dem *Tierschutz auf dem Teller*®-Siegel an. Die Preise kalkulieren wir fair – das werden Sie im Vergleich mit unserem Schwabinger Um-

feld schnell bestätigt finden. Wir wünschen Ihnen anregende Gedanken und kulinarische Genüsse in unserem ganz besonderen Ambiente!

Wachstum nicht auf Kosten der Mitarbeitenden

Mitarbeiterversammlung mit
Ausblick auf die Zukunft

■ Auf der Mitarbeiterversammlung am 9. Februar gaben Akademiedirektor Dr. Achim Budde und der Bereichsleiter Finanzen und Personal, Reiner Witzemberger, einen Überblick über die finanzielle und personelle Situation unseres Hauses. Achim Budde machte deutlich, dass die Akademie auf ihrem Weg, den Eigenanteil an ihrer Finanzierung zu erhöhen, immense Fortschritte gemacht hat, und dankte dafür herzlich allen Mitarbeitenden, die diese wirtschaftliche Performance möglich gemacht haben.

Die Auslastung des Tagungszentrums und des Gästehauses solle noch weiter moderat gesteigert werden, wobei der Direktor versprach, dass das Wachstum nicht mit einer Überbelastung der Mitarbeitenden erkaufte werden solle. „Wir versuchen neues Personal zu gewinnen, was im Moment aber leider nicht einfach ist“, berichtete Achim Budde.

Reiner Witzemberger legte in seinem Vortrag sehr detailliert dar, von wo die Akademie ihr Geld bekommt, Zuschüsse und eigene Einnahmen, und wie sich die Situation in den vergangenen Jahren verändert hat. Sein Fazit war, dass die finanzielle Situation der Akademie im Moment sicher ist, Herausforderungen aber existieren.



Reiner Witzemberger ist Abteilungsleiter Personal und Finanzen in der Akademie.

Sissi Lieberam neu in der MAV

Dreier-Team wieder vollständig

■ Unsere Kollegin **Sissi Lieberam** ist neu im dreiköpfigen Team der Mitarbeitervertretung (MAV) der Akademie. Weil Studienleiter Dominik Fröhlich, einer der drei vor zwei Jahren gewählten Mitglieder der MAV wegen seiner Elternzeit für fast das gesamte Jahr nicht in der Akademie präsent ist, übernimmt Sissi Lie-

beram bis zu seiner Rückkehr seinen Platz. Sie hatte bei der MAV-Wahl die nächstmeisten Stimmen erhalten und rückt gemäß den rechtlichen Regelungen nach. Zusammen mit der MAV-Vorsitzenden **Corana Hoffmann** und **Sylke Grünwald** wirkt sie nun als Interessensvertreterin für alle Mitarbeiter:innen des Hauses.



Die MAV-Vorsitzende Corana Hoffmann (Mi.) freut sich auf die Zusammenarbeit mit ihren Kolleginnen Sylke Grünwald (re.) und Sissi Lieberam.

Livestream und dezentrale Partizipation



Kooperationsprojekt mit der KEB erfolgreich gestartet

■ Die Katholische Akademie in Bayern hat ein neues Projekt gestartet, um ihrem Auftrag als Landesakademie noch stärker nachzukommen. Die Akademie bietet in Zukunft von ausgewählten, prominent besetzten Veranstaltungen einen Livestream mit **Online-Beteiligung per Chat** an – und lädt KEB-Einrichtungen aus ganz Bayern ein, sich ohne großen Aufwand mit einer eigenen Präsenz- oder Online-Veranstaltung „aufzuschalten“.

Das funktioniert so: Vor dem Beginn der zentralen Veranstaltung wird in den dezentralen Veranstaltungen der KEB-Einrichtungen in die Thematik und die Struktur des Abends eingeführt. Dann wird zunächst der Livestream des Podiumsgesprächs online verfolgt (Phase 1). Nach dem Impuls-Podium wird an allen Orten eine Stunde lang dezentral diskutiert, um Meinungen zu bilden und offene Fragen zu benennen und an die Moderation weiterzulei-

tesucher aus München und der näheren Umgebung, sondern die Vorträge und die Diskussionen werden in Kooperation mit der KEB Teilnehmer:innen in ganz Bayern zugänglich gemacht. Da es sich um eigenständige Veranstaltungen der jeweiligen KEB-Einrichtungen handelt, sind diese darüber hinaus auch dezentral vor Ort abrechnungsfähig.

Auftaktveranstaltung für das Projekt war die Veranstaltung *Missbrauch – eine Zwischenbilanz* mit Prof. Dr. **Bernhard Anuth**, Prof. Dr. **Julia Knop**, **Johannes Norpoth** und Dr. **Manuela Stötzel** am 24. Januar dieses Jahres (*Veranstaltungsbericht siehe Seite 22–25*).

Das Feedback der KEB Einrichtungen, die sich an dieser ersten Pilotveranstaltung durch eine eigene Veranstaltung vor Ort beteiligt haben, war sehr positiv. Sowohl die technische Ton- und Bildqualität wurde sehr gelobt, als auch die Möglichkeit zur aktiven Beteiligung an der Diskussion über den Chat funktionierte gut. Folgende ermutigende Rückmeldung gab es z. B. von der KEB Rottal-Inn-Salzach: „Das Podiumsgespräch der ersten Stunde war so intensiv, dass wir genügend Informationen als Input hatten, um darüber zu sprechen. Keiner/m der Teilnehmenden war die Komplexität in dem Maße klar, wie die Referent:innen dies schilderten. Wir sind sehr an einem weiteren Experiment dieser Art interessiert.“

Auch aus der Sicht der Katholischen Akademie in Bayern war das Projekt erfolgreich und darum steht schon die **nächste Veranstaltung** fest, bei der ein Livestream und die dezentrale Beteiligung angeboten wird, am Mittwoch, 26. April 2023: *Der synodale Weg. ZDK-Präsidentin Irme Stetter-Karp und Professor Thomas Söding ziehen Bilanz.*

IHR ANSPRECHPARTNER

für Fragen zum Livestream und den Möglichkeiten der Beteiligung: **Dr. Martin Dabrowski** · Studienleiter und Projektreferent Digitale Transformation
Katholische Akademie in Bayern · Tel: 089 38 102-135
E-Mail: martin.dabrowski@kath-akademie-bayern.de



Studienleiter Dr. Martin Dabrowski sorgte für die technische Abwicklung der Kooperation mittels Zoom-Konferenz und Zoom-Chat.

ten (Phase 2). Diese Fragen werden geclustert und zu einem sinnvollen thematischen Bogen angeordnet. Die dritte Runde bittet dann noch einmal die Referent:innen auf das Münchner Podium und speist auch die Fragen aus den dezentralen, angedockten KEB-Veranstaltungen in die Diskussion ein.

Auf diese Weise profitieren von den hochkarätigen Referent:innen nicht nur die Akademie-

Neuer Referent für Landesstelle

Johannes Judith ist neu im KEB-Team

■ **Johannes Judith** verstärkt seit Januar als Referent für inhaltliche und konzeptionelle Weiterentwicklung die Landesstelle der Katholischen Erwachsenenbildung (KEB) Bayern. Er übernimmt damit die Aufgaben von **Konrad Habegger**.

Johannes Judith ist im Rheinland aufgewachsen und hat an der Universität Bonn katholische Theologie studiert. Besonders geprägt hat ihn auch ein Auslandssemester in Jerusalem mit dem 44. *Theologischen Studienjahr*. Zuletzt war er als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität in Augsburg tätig, wo er auch mit seiner Ehefrau wohnt.

Neben Fragen der inhaltlichen Ausrichtung der Erwachsenenbildung und der Beratung von Mitgliedseinrichtungen wird insbesondere die Vorbereitung der **Thementage** (*siehe Text unten*) zu seinem Aufgabenbereich gehören. Eng kooperieren wird er mit der Akademie in der Frage, wie die Programmarbeit für die Einrichtungen der KEB noch besser nutzbar gemacht werden kann (*siehe Text links*).



Johannes Judith kümmert sich um die inhaltliche und konzeptionelle Weiterentwicklung der KEB Bayern.

KEB Bayern plant Thementage

■ Mit einem neuen Format möchte die KEB Bayern auf ihre Angebote aufmerksam machen: Erstmals vom 21. April bis 5. Mai 2024 werden die **Thementage** ausgerichtet. Die Mitgliedseinrichtungen bieten während dieses Zeitraums dezentral Veranstaltungen zu einem gemeinsamen Oberthema an. Im Januar hatten die Mitglieder nun die Möglichkeit zwischen vier verschiedenen Themenvorschlägen für 2024 abzustimmen. Gewonnen hat das Thema *Umbrüche*. Die Landesstelle wird nun die inhaltlichen und organisatorischen Vorbereitungen weiter voranbringen.

Ernst August
Quelle letztes
Jahr verstorben

Seine Musik war perfekt arrangiert

■ Bereits Ende des letzten Jahres ist der Komponist und Pianist **Ernst August Quelle** im Alter von fast 91 Jahren verstorben. Vielen Gästen der Katholischen Akademie ist er in bester Erinnerung mit seinen Klavier-Nachmittagen beim Altschwabinger Sommerausklang. Gemeinsam mit dem Kontrabassisten Eric Stevens spielte er im Schlosschen Suresnes Unterhaltungsmusik im besten Sinn des Wortes – perfekt arrangiert und virtuos vorgetragen. Zu seinem Abschied im Jahr 2015 verlieh ihm die Akademie ihr Freundeszeichen.

Ernst August Quelle wurde 1931 in Herford geboren und besuchte das musische Gymnasium in Frankfurt am Main. Er studierte Klavier an der Musikhochschule Detmold, schon als 15-Jähriger hatte er mit Chopins f-Moll-Konzert debütiert. Quelle hat selbst mehrere Werke für Orchester geschrieben, den Löwenanteil seines Schaffens jedoch bildet Filmmusik. So stammen von ihm unter anderem die Musik zur Krimi-Serie Kommissar Maigret oder die Titel-Melodie von *Aktenzeichen XY*.

Über Jahrzehnte engagierte sich Ernst August Quelle auch bei der GEMA, die sich um die Rechte der Komponisten an ihren Werken kümmert. Um seine Person machte der große Musiker kein Aufhebens. Den Kopf leicht zur Seite geneigt, hatte er stets einen lockeren Spruch auf den Lippen, dessen tieferen Sinn man oft erst im Weggehen erkannte.



2015 bekam Ernst August Quelle das Freundeszeichen der Akademie verliehen.



In bester Erinnerung: die vielen schönen Klaviernachmittage beim Altschwabinger Sommerausklang

Nachrichtigkeitsbericht online

Verzicht auf Druck spart Ressourcen

■ Schon vor mehr als 20 Jahren hat die Katholische Akademie, angestoßen durch Christian Sachs, das Thema **Nachrichtigkeit** auf ihre Fahnen geschrieben, als davon nur vereinzelt und nicht in großem Umfang die Rede war. In der Zwischenzeit haben sich viele Dinge weiterentwickelt und wir sind im ganzen Haus bemüht, dem Thema „Bewahrung der Schöpfung“ nachzukommen, sei es durch BIO-zertifizierte Speisen, die Initiative *Tierschutz auf dem Teller*®, Essensrestevermeidung, Selbstproduktion von Strom, das Betreiben eines Blockheizkraftwerks, Energiesparen, Nutzung von umweltverträglichem Papier und Papiereinsparung und vieles mehr.

Um den Erfolg unserer Bemühungen zu belegen, haben wir alle vier Jahre einen Nachhaltigkeitsbericht vorgelegt, in dem dokumen-

tiert ist, wo sich die Akademie mit Nachhaltigkeit beschäftigt – bei der täglichen Arbeit, aber auch bei ih-



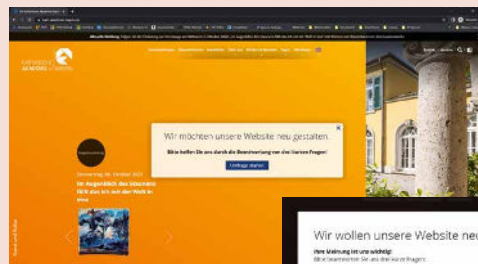
Die Titelseite des neuen Nachhaltigkeitsberichts, der sich online abrufen lässt.

Relaunch der Website

Neue Seite wird übersichtlicher und benutzerfreundlicher

■ Die Katholische Akademie in Bayern arbeitet derzeit intensiv an einem Relaunch ihrer Website, der im Sommer dieses Jahres online gehen soll.

Mit dem Relaunch wird die Katholische Akademie in Bayern ihre Online-Präsenz weiter ausbauen und ihre Besucher mit einem modernen und benutzerfreundlichen Design empfangen. Die neue Webseite wird über eine intuitive Navigation verfügen, um den Zugriff auf die Veranstaltungen, die Mediathek und alle Informationen zum Tagungszentrum



Die **neue Website** wird nicht nur optisch, sondern auch technisch deutlich verbessert sein und den Nutzern zahlreiche Vorteile bieten. Mit einer Userbefragung war im letzten Jahr abgefragt worden, welche Wünsche an das Layout und die Funktionalität die Nutzer der Website haben. Die wichtigsten Anforderungen waren aus Sicht der Nutzer, bessere Informationen, höhere Funktionalität und ein ansprechenderes Design.

Die Userinnen und User beteiligten sich lebhaft an der Befragung und gaben uns ihre Wünsche mit auf den Weg.

und zum Hotelbereich der Akademie zu erleichtern.

Ein besonderes Augenmerk wurde auf die Darstellung der Veranstaltungen gelegt, die jetzt noch **übersichtlicher und ansprechender präsentiert** werden. Zudem wird es den Nutzern ermöglicht, sich online

ren Veranstaltungen. Im neuen Nachhaltigkeitsbericht, der wegen Corona erst nach sechs Jahren erschienen ist, wird aber nicht nur auf Vergangenes geschaut, sondern werden auch Perspektiven für die Zukunft entwickelt. In den Nachhaltigkeitszielen, zu denen neben den ökologischen auch wirtschaftliche und soziale Themen gehören, ist nachzulesen, wie wir uns künftig nachhaltig aufstellen wollen bzw. welche neuen Methoden womöglich einzuführen sind.

Den aktuellen Nachhaltigkeitsbericht finden Sie unter dem Kurzlink <https://t1p.de/epsxe> auf unserer Website. Sie sind eingeladen, gerne einmal darin zu stöbern und sich bewusst zu machen, welchen großen Beitrag das gesamte Akademie-Team über die Jahre leistet!

Aus Kosten- und Papierspargründen haben wir diesmal auf eine große Druckauflage verzichtet und nur wenige Pflichtexemplare herstellen lassen. Nachhaltigkeit in der Nachhaltigkeit.

5.000 Euro Spende

Betrag kommt der Sommerakademie zugute

■ Am 26. Januar 2023 ist Dr. **Diether München**, langjähriges Mitglied des Vereins der Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern und treuer Freund des Hauses, im Alter von 86 Jahren verstorben. Fünf Jahrzehnte lang begleitete er zusammen mit seiner Frau Rosemarie aufmerksam die Arbeit der Akademie. In den letzten Jahren lag ihm besonders am Herzen, mehr junges Publikum für die Angebote der Akademie zu gewinnen.

So war es ganz in Diether Münchs Sinne, bei seiner Beerdigung anstelle zugedachter Blumen auch um Spenden für die Arbeit mit Studierenden an der Akademie zu bitten. Diesem Aufruf kamen viele Menschen nach und spendeten insgesamt mehr als 5.000 Euro! Der Betrag kann nun der *Sommerakademie* zugutekommen, die sich an

Studierende aus ganz Bayern richtet und – neben anderen, neuen Angeboten für Studierende – derzeit mit allen Hochschulkreisen der Akademie gemeinsam geplant wird. Unser besonderer Dank gilt der gesamten Familie München.

Wir werden Dr. Diether München ein ehrendes Gedenken bewahren.



Flyermotiv der im letzten Jahr geplanten Sommerakademie

anzumelden und auf Wunsch auch direkt online zu bezahlen.

Ein Herzstück der neuen Website ist die **Mediathek**, in der Videos, Audiodateien und Dokumente mit den Vorträgen vergangener Veranstaltungen zum kostenlosen Download zur Verfügung gestellt werden. Die leistungsfähige Suchfunktion wird es den Nutzern ermöglichen, schnell und einfach die gewünschten Inhalte zu finden. Damit werden auch alle Inhalte der *debatte* nicht nur digital abrufbar, sondern auch leichter auffindbar sein. Außerdem werden dem Nutzer zum Themengebiet seiner Suche immer auch weitere Vorschläge zu interessanten Veranstaltungen oder Downloads von Inhalten der Mediathek angeboten.

Auch das Buchen der Räumlichkeiten und der Zimmer der Akademie für Gastveranstaltungen oder für Hotelübernachtungen wird auf der neuen Website optisch ansprechend gestaltet und technisch deutlich vereinfacht sein.

Die Website ist nach wie vor und ab Mitte des Jahres in neuer Form unter folgender Adresse zu erreichen: www.kath-akademie-bayern.de

zur *debatte* 1/2023

Hildegard Kronawitter ausgezeichnet

Bundesverdienstkreuz erster Klasse

■ Mit dem Bundesverdienstkreuz erster Klasse zeichnete der Bundespräsident im Februar Dr. **Hildegard Kronawitter** aus. **Frank-Walter Steinmeier** würdigte mit dem Verdienstorden die Arbeit von Hildegard Kronawitter für die Erinnerungskultur und gegen das Vergessen der NS-Verbrechen.

Der früheren SPD-Landtagsabgeordneten, die seit vielen Jahren Mitglied der Akademieleitung der Katholischen Akademie in Bayern und auch des Bildungsausschusses ist, wurde der Orden in einer Feierstunde von Bayerns Kultusminister Professor **Michael Piazzolo** überreicht.

Die Wirtschafts- und Sozialhistorikerin Hildegard Kronawitter, so der

Staatsminister, widme sich in herausragender Weise der Erinnerungskultur, insbesondere dem Erbe der Widerstandsgruppe *Weißerose*. Seit 2009 ist Hildegard Kronawitter Vorsitzende der *Weißerose Stiftung e. V.*

Der Verein betreibt die *Denkstätte Weißerose* am Lichthof der Ludwig-Maximilians-Universität München, würdigt so die Zivilcourage der Widerstandsgruppe gegen das NS-Regime und widmet sich der Förderung zivilen Engagements und demokratischen Bewusstseins. Hildegard Kronawitter war von 1998 bis 2008 Mitglied des Bayerischen Landtags, 2013 wurde sie bereits mit dem *Bayerischen Verdienstorden* ausgezeichnet.



Foto: privat

Dr. Hildegard Kronawitter wurde mit dem Bundesverdienstkreuz erster Klasse ausgezeichnet.

zur *debatte* 1/2023

Kollegin und Kollege aus Italien & Rumänien

Verstärkung für Küche und Hauswirtschaft

■ Der Jahresabschluss 2022 belegt eindrucksvoll unseren Expansionskurs: Gegenüber 2019 haben sich die Übernachtungszahlen der Akademie sowie die Umsätze durch Gastgruppen fast verdoppelt – ohne dass unser Team im gleichen Maße mitgewachsen wäre! Zwei sehr erfahrene neue Kolleg:innen verstärken seit dem 1. März unser Team in Hauswirtschaft und Küche.

Mit **Maria Foscardi** arbeitet jetzt zusätzlich eine ausgebildete Hauswirtschafterin in der Akademie. Die



Freuen sich, in der Akademie zu arbeiten: Maria Foscardi und Florin Alin Gramon an ihrem ersten Arbeitstag.

Familie der 28-jährigen stammt väterlicherseits von der italienischen Ferieninsel Ischia. „Meine Mutter ist Deutsche, ich bin in München geboren und spreche daher natürlich fließend Deutsch, Italienisch leider nicht ganz so gut“ meint sie mit einem freundlichen Lachen.

Maria Foscardi war bereits mehrere Jahre in einem Kindergarten beschäftigt und zuletzt in Herrsching im *Haus der bayerischen Landwirtschaft*. Sie wird wöchentlich 30 Stunden bei uns in der Aka-

demie tätig sein und zusätzlich berufsbegleitend ihren zweijährigen Meisterlehrgang in Hauswirtschaft in München machen. Dazu von uns gutes Gelingen!

Noch mehr Berufserfahrung bringt **Florin Alin Gramon** mit. Der 39-jährige Koch stammt aus Bukarest und hat ab 2001 nach seiner Ausbildung schon als Koch gearbeitet und dann – ebenfalls berufsbegleitend – am Abendgymnasium seinen Abschluss als Techniker im Lebensmittelhandel gemacht (Abschluss 2004). Drei Jahre arbeitete er in der rumänischen Hauptstadt als Koch und dann sieben Jahre als Souschef in verschiedenen Häusern, so in mehreren Filialen des *Caru'cu bere*. „Das ist so ein bisschen wie in München das Hofbräuhaus“, meint er durchaus stolz.

Kein Wunder, dass Florin Alin Gramon, nachdem er 2011 nach Deutschland gekommen war und schnell die Sprache erlernt hatte, neben anderen Tätigkeiten eben auch im Münchner Hofbräuhaus und im Freisinger Hof mehrere Jahre Schmankerl zubereitete. Vorerst einmal für zwei Jahre verstärkt er jetzt das Team von Akademie-Küchenchef Gerhard Schlierf. Herzlich willkommen!

Und dort konnte man für 4 Wochen im März auch noch auf die Hilfe von **Fabian Müller** zählen. Der 19-Jährige absolvierte – vermittelt vom BFZ – ein Fachpraktikum zum Koch. Auch ihm viel Erfolg in seinem Berufsleben.



Seit dem 1. Februar arbeitet Benita Bockholt in der Katholischen Akademie in Bayern in der Öffentlichkeitsarbeit.

Neue Teamassistentin im Bereich Medien

Benita Bockholt unterstützt in der Öffentlichkeitsarbeit

■ Zum 1. Februar 2023 konnten wir **Benita Bockholt** als neue Teamassistentin in der Akademie begrüßen. Benita Bockholt schloss 2019 ihr Studium der Katholischen Theologie in Münster ab und machte zunächst ein Volontariat im Lektorat bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (wbg) in Darmstadt. Anschließend wechselte sie innerhalb der wbg vom Lektorat in die Assistenz der Verlagsleitung und organisierte dort das Büro sowie die Arbeit von Verlagsleiter und Lektorat.

In der Akademie ist Benita Bockholt als Teamassistentin für den Bereich Medien zuständig und hat als einen ihrer Arbeitsschwerpunkte die redaktionelle Arbeit an unserem Magazin *zur Debatte* zusammen mit Redaktionsleiter Dr. Robert Walser. Zentral ist auch die Betreuung der Social-Media-Auftritte der Akademie, Instagram und Facebook, wo sie federführend tätig ist. Die Pflege der YouTube-Kanäle und die Betreuung der Dokumentationsseiten der Website gehört ebenfalls zu ihren Aufgaben.

Ihre Freizeit verbringt Benita Bockholt gern mit Lesen, Museums- und Konzertbesuchen sowie Aktivitäten in der Natur.

Besonders freut sie sich über die räumliche Nähe zu den Alpen, die der Umzug nach München mit sich brachte. „Hier kann ich beides genießen: das trubelige Leben in der Stadt und die wunderschöne Natur, die gleich hinter München beginnt.“



Die Freiheit zur Wahrheit

Ein Akademie-Nachruf auf Benedikt XVI.

■ Die Katholische Akademie in Bayern trauert um **Papst Benedikt XVI.** In seiner Zeit als Erzbischof von München und Freising von 1977 bis 1982 war der damalige Kardinal Joseph Ratzinger Protektor der Katholischen Akademie in Bayern. Insgesamt 17 Mal war er über die Jahrzehnte Referent bei Tagungen: Das erste Mal durfte ihn die Akademie im Jahr 1963 begrüßen. Er kam zu uns als Theologieprofessor in Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg, als Erzbischof von München und Freising sowie als Präfekt der Glaubenskongregation.

„Es soll gefragt werden, wie die Akademie als Stätte der Interpretation im Gegenlicht von Kontemplation und Aktion zu verstehen sei“, formulierte der damals seit sieben Monaten in Rom wirkende Joseph Ratzinger anlässlich der Festveranstaltung zum 25-jährigen Jubiläum der Katholischen Akademie in Bayern 1982 eine Frage, die gleich einen großen gedanklichen Bogen spannte. Einer der weiteren eindringlichen Sätze die Joseph Ratzinger bei uns im Haus gesprochen hat, fasst zusammen, was die bleibende Mitte seiner Überzeugung bildet und was

nicht nur seine Botschaft an uns ist, sondern die Botschaft des Christentums überhaupt: „Die Hoffnung des Christentums, die Chance des Glaubens beruht letztlich ganz einfach darauf, dass er die Wahrheit sagt.“

Seine Akademie-Themen erstreckten sich aber noch viel weiter: von der Deutung des Petrusamtes über zentrale Sätze des Glaubensbekenntnisses und theologische Reflexionen über die Kirche bis hin zu Überlegungen über die geistige Entwicklung Europas und den Auftrag einer katholischen Akademie. Der Text, der wohl am intensivsten wahrgenommen wurde, war sein Statement über „Vorphilosophische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“ beim Gespräch mit **Jürgen Habermas** am 19. Januar 2004 in der Akademie.

Und am Ende noch ein Zitat aus seiner Rede zum 25-jährigen Jubi-

läum: „Die Freiheit der Akademie ist die Freiheit zur Wahrheit, und ihre Rechtfertigung ist es, für diese dazusein, ohne umschauen zu müssen nach den erreichten Zwecken.“

Dass auch sein eigenes Lehren und Handeln in unserem Haus zuweilen Gegenstand kritischen Ringens um das Wahre und Gute wird, ist in diesen Worten impliziert. So werden wir sein Andenken bewahren.



Im Jahre 2004 tauschten sich der Philosoph Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger im Konferenzraum der Akademie aus. Dieses berühmte Foto gelang Studienleiter Dr. Armin Riedel in einer Veranstaltungspause.

Vielfalt in der Bildung stärken

Staatliche Förderung der Erwachsenenbildung wird novelliert

■ Die Pandemie hat auch in der Erwachsenenbildung und bei der Berechnung ihrer staatlichen Förderung

zu tektonischen Verschiebungen geführt. Nun hat die „Interfraktionelle Arbeitsgruppe Erwachsenenbildung“ im Bayerischen Landtag einen Gesetzentwurf eingereicht, der uns künftig krisenfester machen soll, indem er Vielfalt fördert.

Herzstück der Reform, die im Sommer beschlossen werden soll: Das bisher alleinige Förderkriterium der „Teilnehmer-Doppelstunde“, das lange Veranstaltungen einseitig bevorzugt, wird ersetzt durch drei Töpfe, die unterschiedliche Bildungsleistungen belohnen:

1. Durch die „**Doppelstunde**“ werden weiterhin Angebote gewürdigt, in deren Rahmen Menschen das lebenslange Lernen kontinuierlich und zeitintensiv verwirklichen, etwa Sprachkurse oder auch mehrtägige Veranstaltungen.

2. Die „**Teilnehmerzahl**“ drückt die Akzeptanz und die Reichweite aus. Hier kommen auch kurze und einmalige sowie Erst-Kontakte gut zur Geltung, mit denen z. B. Menschen aus wenig bildungsaffinen Milieus oder Geflüchtete, aber auch große Gruppen z. B. über das Vortragsformat erreicht werden.

3. Die „**Veranstaltungszahl**“ würdigt konzeptionelle Arbeit an einem vielfältigen Angebot auch unabhängig von der Dauer oder dem quantitativen Erfolg einer Veranstaltung. Dieser Topf kommt also auch Formaten zugute, die bewusstseinsbildend in die Gesellschaft hineinwirken möchten und nicht von vornherein mit großer Nachfrage rechnen können.

Die KEB Bayern begrüßt diese Gesetzesinitiative sehr und freut sich auf ein vielfältiges Angebot in der Erwachsenenbildung. Wir bedanken uns für die vertrauensvolle Zusammenarbeit mit den Mitgliedern der interfraktionellen Arbeitsgruppe und der AGEB.



Die Interfraktionelle Arbeitsgruppe am 22. März im Bayerischen Landtag bei der Vorstellung ihres Gesetzentwurfs: Johann Häusler (Freie Wähler), Alexandra Hiersemann (SPD), Dr. Ute Eilling-Hütig (CSU), Thomas Gehring (Grüne). Nicht im Bild: Matthias Fischbach (FDP).

Die Katholische Akademie in Bayern



Die Katholische Akademie in Bayern hat den Auftrag, über die brennenden Themen der Zeit offen zu diskutieren: die Fragen mitten aus dem Leben, das

TAGUNGSZENTRUM

Professionelle Logistik für Ihre Tagungen & Kongresse

Herzstück des Tagungszentrums ist der große Saal, eingebettet in lichtdurchflutete *Wandelgänge*, in denen die antike Idee der Akademie eine moderne Gestalt annahm. Weitere Tagungsräume, auch im alten *Viereckhof* und im *Schloss Suresnes*, bieten hervorragende Bedingungen für die Arbeit in unterschiedlich



PROGRAMM

Hochkarätige Veranstaltungen zu Ihren Fragen & Themen

Nachdenken auf höchstem Niveau, die Vermittlung verständlich und lebensnah. Ob Religion oder Philosophie, Politik oder Gesellschaft, Naturwissenschaft oder Technik, Musik, Literatur oder Kunst ... diesen Auftrag zu erfüllen, ist seit über 60 Jahren nicht langweilig geworden.



großen Gruppen. Unsere Küche verwöhnt auch große Gruppen mit feinsten Speisen. Die Kapelle in zeitgemäßer Gestaltung fasst über 100 Personen.

GÄSTEHAUS

Traumhaftes Ambiente für Ihren Aufenthalt in München

Im Gästehaus erleben Sie ein besonderes Ambiente: nachhaltiges Wohnen und Essen, faire Preise, herzliche Gastfreundschaft und eine unaufdringliche spirituelle Grundierung – kurz: einen Ort, an dem es sich gut leben lässt. Nur wenige Gehminuten von der *Münchner Freiheit* (U-Bahn) und direkt am *Englischen Garten* verbinden sich die Vorzüge einer einmalig zentralen Lage mit meditativer Abgeschlossenheit.

FÖRDERVEREIN

Dazugehören und auf dem Laufenden bleiben

Die rund 1200 Mitglieder des Vereins *Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern e.V.* fördern vor allem die Teilnahme Jüngerer an unserern Veranstaltungen, die multimediale Dokumentation oder die Rolle der Kunst im Leben der Akademie. Mitglieder erhalten kostenlos die Zeitschrift *zur debatte* nach Hause geschickt und werden regelmäßig zu exklusiven Veranstaltungen eingeladen.



zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 53 · Heft 1/2023

Herausgeber und Verleger:

Katholische Akademie in Bayern, München
Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde

Redaktion:

Dr. Robert Walser (verantwortlich)
Dominik Fröhlich, Benita Bockholt

Fotos:

Akademie (soweit nicht anders angegeben)

Anschrift von Verlag u. Redaktion:

Katholische Akademie in Bayern
Mandlstraße 23, 80802 München

Postanschrift:

Postfach 401008, 80710 München

Telefon: 089 38102-0, Telefax: 089 38102-103

E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de

Internet: www.kath-akademie-bayern.de

Gestaltung: Gunnar Floss, floss-design.com

Druck: Kastner AG – Das Medienhaus
Schloßhof 2–6, 85283 Wolnzach

Kostenbeitrag für die Postzustellung der Print-Fassung: jährlich € 40,-

Für Mitglieder des Vereins der *Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern e.V.* ist die Zustellung im Mitgliedsbeitrag von € 50,- enthalten.

Online-Abonnement gratis unter:
newsletter@kath-akademie-bayern.de

Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern:

LIGA Bank

IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00

SWIFT (BIC): GENODEF1M05

Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Die Humanität der christlichen Botschaft

Eine Neubestimmung des Verhältnisses des Menschen zu seinesgleichen
von Volker Gerhardt

Die christliche Botschaft ist auf vielfältige Weise mit Humanität verbunden. Das lässt sich in einem kurzen Vortrag lediglich andeuten. Also beschränkt sich der folgende Text darauf, die Verschränkung von Humanität und Christentum zu umreißen.

I.

Wir haben nur vage Vorstellungen von der geschichtlichen Entstehung des Begriffs der Menschheit. Aber es gibt die naheliegende Vermutung, dass dies mit der Entstehung der großen Kulturen im eurasisch-afrikanischen Raum, mit der Entfaltung institutionalisierter Religionen und mit der Verbreitung der Schrift durch ein kundiges Personal zusammenhängt.

Erste philosophische Konturen findet der Begriff dann in den Lehren der *Vorsokratiker*, von denen wir heute nur noch Bruchstücke kennen. Anders ist es mit der Philosophie, die *Platon*, von *Sokrates* angeregt und in seinem eigenen Denken so tief sinnig wie kunstvoll zum Vortrag gebracht hat. Damit war zugleich der Anstoß zu einer wissenschaftlichen Form des philosophischen Denkens gegeben; Aristoteles sowie die nachfolgenden Schulen der *Skeptiker*, *Stoiker* und *Epikuräer* haben bereits zu verschiedenen Formen begrifflicher Fassung auch der Vorstellung vom Menschen geführt.

Eine weiterführende Präzisierung findet sie dann im Werk des großen, vorwiegend platonisch gesonnenen Anwalts der römischen Republik, der das drohende Ende seiner bereits demokratisch inspirierten politischen Kultur abwehren will: *Marcus Tullius Cicero* gibt dem Begriff der *humanitas* eine auf die *persona* und ihre *dignitas* gestützte, gleichermaßen innere wie äußere *Fassung*.

Cicero wird zwar von seinen Gegnern verfolgt und auf der Flucht ermordet; aber

Vertiefung des Themas von Seite 4–21

Mensch werden

seine Schriften wirken auch nach dem fast einem halben Jahrtausend währenden Imperium fort und entfalten eine breite Wirkung, die dann, weitere tausend Jahre später zum Aufstieg einer neuen Geisteshaltung führt, die bis heute unter dem Titel des *Humanismus* nachwirkt.

II.

Diese spätere Karriere ist auf das Engste mit der Ausbreitung des Christentums verbunden, dem sie schon in der Scholastik und dann in der langen Vorgeschichte der Reformation neue Impulse geben konnte. Dass darüber selbst noch 2017 beim Gedenken an die Reformation nach 500 Jahren nicht gesprochen werden sollte, zeigte, wie tief der Stachel im Fleisch der Kirchen noch heute sitzt.

Doch darüber wollte und will ich heute nicht sprechen.¹ Ich möchte nur daran erinnern, dass Cicero der erste ist, dem wir unmittelbar vor und in der durch Christi Geburt markierten Zeitenwende ein Bewusstsein von der Bedeutung der Humanität verdanken.

Es ist nämlich so, dass bereits zwei Generationen nach Cicero gänzlich unabhängig von den erwähnten politischen und philosophischen Traditionen – und auch ohne auch nur den Begriff der Humanität zu erwähnen – das Anliegen der

1 2017 habe ich das durch die Anregung zu einer Tagung in der *Hochschule für Philosophie* hier in München und 2021 aus Anlass des Wormser Gedenkens an den Reichstag 1521 zu tun versucht. Dazu: Freiheit in der Reformation. Erasmus und Luther im paradigmatischen Streit, in: J. Noller/G. Sans (Hg.), *Die Freiheitsdebatte zwischen Luther und Erasmus*, Freiburg 2020, 13 – 36; und: Das Gewissen des Kaisers. Karl V. zwischen Erasmus und Luther, in: *Hier stehe ich. Gewissen und Protest – 1521 bis 2021*, hrsg. v. Thomas Kaufmann und Katharina Kunter i. Auftrag des Museums der Stadt Worms, Worms Verlag 2021, 320 – 331.



Foto: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

Prof. Dr. Volker Gerhardt, Professor für Praktische Philosophie, Rechts- und Sozialphilosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin – Volker Gerhardt ist Träger des Karl-Jaspers-Preises des Jahres 2022.



Humanität in einem uns auch heute noch zutiefst bewegenden Geschehen zur denkbar größten Menschheitsaufgabe erklärt worden ist. Festgehalten ist dieses Geschehen im Neuen Testament, in dem auch die humanistische Botschaft in einer bis heute durch nichts übertroffenen Anschaulichkeit und Eindringlichkeit ausgesprochen ist. Und das Unerhörte ist, dass diese Botschaft von einem Menschen ausgesprochen wird, der die Kühnheit hatte, sich als Mensch gewordener Gottessohn zu bezeichnen.

Wenn man einmal beiseitelässt, dass darin, wie es viele Zeitgenossen verständlicher Weise empfunden haben: eine Gotteslästerung liegen kann, ist das die denkbar beste Illustration der Funktion, in der sich der Mensch, unter Inanspruchnahme der Menschheit, einem Selbstverständnis verpflichtet, dem er weder in seiner natürlichen noch in seiner alltäglichen Verfassung genügen kann. Doch in der Selbstbezeichnung des Christus als Gottessohn wird diese Grenze zwischen Mensch und Gott aufgehoben, um sie im Kreuzestod dieses Christus sogleich wieder in Geltung zu setzen. – Doch auch darüber möchte ich nicht sprechen!²

III.

An dieser Stelle muss es genügen, daran zu erinnern, wie dieser Jesus Christus über den Menschen gesprochen hat. Die humane Unmittelbarkeit des christlichen Glaubens, der es wagt, das selbstverschuldete Leiden des Menschen an sich selbst ins Zentrum seiner Zuversicht zu stellen, hat im ersten Jahrhundert der neuen Zeitrechnung und immer noch im Zentrum der antiken Welt ein unerhörtes Zeugnis für die Humanität der Heilsgewissheit gegeben. In ihr konnte ein Mensch für seinesgleichen sterben. Im Vertrauen auf die Einheit von Mensch und Welt hat er zu einer die Grenzen von Völkern und Sprachen überschreitenden Mobilisierung des menschlichen Glaubens an die Menschheit – und über sie – dann auch zu Gott geführt.

Der initiale Impuls der neuen Religion liegt in der Neubestimmung des Verhältnisses des Menschen zu seinesgleichen. Ausschlaggebend ist der Primat der Mitmenschlichkeit in der Erwartung einer persönlichen Beziehung zu seinem nicht einfach nur für „alles“, sondern vornehmlich immer „für den Menschen“ zuständigen Gott, den jeder Mensch mit „Du“ ansprechen kann. Diese Personalisierung Gottes wird dadurch gesteigert, dass er als Vater eines Menschensohns angesehen werden kann, zumal der Gott in dieser Beziehung seine absolute Vormachtstellung nicht verliert, wohl aber, in unfassbarer und umso beglückender Paradoxie, den Menschen nicht nur überhaupt, sondern auch persönlich nahekommt.

Der initiale Impuls der neuen Religion liegt in der Neubestimmung des Verhältnisses des Menschen zu seinesgleichen. Ausschlaggebend ist der Primat der Mitmenschlichkeit in der Erwartung einer persönlichen Beziehung zu seinem nicht einfach nur für „alles“, sondern vornehmlich immer „für den Menschen“ zuständigen Gott, den jeder Mensch mit „Du“ ansprechen kann. Diese Personalisierung Gottes wird dadurch gesteigert, dass er als Vater eines Menschensohns angesehen werden kann, zumal der Gott in dieser Beziehung seine absolute Vormachtstellung nicht verliert, wohl aber, in unfassbarer und umso beglückender Paradoxie, den Menschen nicht nur überhaupt, sondern auch persönlich nahekommt.

ansprechen kann. Diese Personalisierung Gottes wird dadurch gesteigert, dass er als Vater eines Menschensohns angesehen werden kann, zumal der Gott in dieser Beziehung seine absolute Vormachtstellung nicht verliert, wohl aber, in unfassbarer und umso beglückender Paradoxie, den Menschen nicht nur überhaupt, sondern auch persönlich nahekommt.

² Das ist das Thema im *Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche* (München 2017).

Das Beispiel eines für seinesgleichen sterbenden Individuums, geht mit einer radikalen Individualisierung des einzelnen Menschen einher. Sie sieht von allen sozialen und politischen Besonderheiten ab, achtet nicht auf die vorgängige Mitgift und Bildung und ist gleichgültig gegenüber dem die Kulturgeschichte der Menschheit dominierenden Unterschied zwischen den Geschlechtern, zwischen reichen und armen Menschen sowie zwischen Mächtigen und Schwachen.

Von der strikten Prämisse der weltlichen Gleichheit rückt die dem christlichen Glauben dienende Kirche später zwar mit Blick auf die Stellung ihrer Priester wieder ab; und hier dominieren dann doch wieder Männer, die sich schriftkundig machen und als Leiter ihrer Gemeinden über größeren Einfluss verfügen.

Aber da die Lehre immer wieder auf das Beispiel zurückgeht, das der Gründer in seinem Leben und Leiden gegeben hat, bleibt das Kernstück der christlichen Botschaft durchgängig präsent: Es ist der einzelne Mensch, dem, auch wenn er nicht zur Gemeinschaft der Gläubigen gehört, geholfen werden muss. Das wird im Gebot der Hilfeleistung deutlich, für das sowohl das Beispiel des barmherzigen Samariters steht wie auch die Erzählung einer über alle politischen und sozialen Schranken hinwegsehenden Heilung eines Knechts des Hauptmanns der römischen Besatzungsmacht. Zudem macht die christliche Botschaft, wie bereits erwähnt, keinen Unterschied mehr zwischen Frauen und Männern – und auch die Kinder sind ihr ausdrücklich willkommen. Wem an der Humanität liegt, der muss auch das für bemerkenswert halten.

Hinzu kommt, dass es gegenüber denen, die das Wort, aus welchen Gründen auch immer, nicht erreicht, weder Zwang noch Gewalt geben darf. Wenn jemand nicht durch eigene Einsicht zum Christen wird, dann muss man ihm seinen abweichenden Willen und Glauben lassen. Wie immer die nachfolgende Praxis der christlichen Kirchen ihren Ursprungsimpuls auch verkannt oder missachtet haben: In seinem Ursprung ist das Christentum auf die strikte Achtung vor der Existenz und dem Willen des einzelnen Menschen, auf die Botschaft einer über alle biologischen, sozialen und politischen Unterschiede der Menschen erhabenen theologischen Bedeutung der Einzelnen und damit auf einen metaphysischen Vorrang der Individualität gegründet.

Wie weit der für seine Botschaft sterbende Jesus dabei geht, lässt sich am Beispiel seines Anspruchs auf eine entschiedene Lösung von den Fesseln der Tradition kenntlich machen: In Lukas 9, 60, lesen wir von einem angehenden Jünger, der, bevor er Jesus folgen will, einer nicht nur bei den Juden als vorrangig geltenden Sohnespflicht nachkommen möchte. Der Jünger spricht: „Herr, erlaube mir, dass ich“ [bevor ich dir nachfolge] „hingehere und meinen Vater begrabe.“ Aber Jesus spricht zu ihm: „Lass die Toten ihre Toten begraben; gehe du aber hin und verkünde das Reich Gottes!“

Diese aufschroffe Weise inhuman wirkende Aussage kann einem den Atem verschlagen; aber sie scheint, wie auch in *Matthäus 8, 22* tatsächlich in diesem Sinn gesprochen worden zu sein. Sie bringt die Gleichgültigkeit gegenüber allen äußeren Konventionen zum Ausdruck – unabhängig von der alten Religion, die Jesus für unzulänglich hält. Aber er hätte dennoch den Wunsch eines Sohnes achten können, bei

Die humane Unmittelbarkeit des christlichen Glaubens, der es wagt, das selbstverschuldete Leiden des Menschen an sich selbst ins Zentrum seiner Zuversicht zu stellen, hat ein unerhörtes Zeugnis für die Humanität der Heilsgewissheit gegeben.

der Bestattung seines Vaters anwesend zu sein, ganz gleich nach welchen Gepflogenheiten das geschieht. Dass darin auch ein persönlich vorrangiges Bedürfnis eines Menschen liegen kann, scheint ohne Belang zu sein. Das überrascht, weil die Antwort Jesu doch zeigt, dass er die Menschen lehren will, ihr persönliches Heil als vorrangig anzusehen. Denn seine frohe Botschaft legt den Menschen nahe, ihr eigenes Leben und damit auch die Stimme ihres eigenen Herzens wichtig zu nehmen.

Tatsächlich lässt Jesus, wie es scheint, den Jünger ziehen, damit der seine Sohnespflicht erfüllen kann, und nimmt ihn anschließend in den Kreis seiner Anhänger auf. Hinzu kommt, dass Jesus wie kein anderer Religionsgründer vor oder nach ihm Nächstenliebe predigt, für die man ja auch durch die Anteilnahme nach dem Tod eines Nächsten ein Zeichen setzen kann. Hier kündigt sich ein Personalismus reinsten Gewissens an. Und tatsächlich ist nur von ihm eine Hingabe an das Göttliche zu erwarten, mit der die Menschheit der eigenen Person nicht aufgegeben, sondern bekräftigt wird. Hier schließt der christliche Glauben nahtlos an den Humanismus Ciceros an, der die Würde einer sich selbst treu bleibenden Person zu wahren sucht.

IV.

Man muss sich nur den in vielen Episoden überlieferten Lebensweg dieses Jesus von Nazareth ins Bewusstsein rufen, um auch ohne aufwändige Deutung und ohne religiöse Voreingenommenheit erkennen zu können, wie entschieden die christliche Lehre von den Äußerlichkeiten des sozialen Lebens absieht. Der Überbringer der existenziellen Heilsbotschaft kommt unter erbärmlichen Verhältnissen in einem Stall in der Gesellschaft von Ochs und Esel zur Welt, und die ersten Besucher sind Hirten von den umliegenden Feldern. Ob er, noch „in den Windeln“ in einer Futterkrippe liegend, tatsächlich Besuch von drei Weisen, gar von Königen aus einer der reichsten Gegenden des Orients erhält und mit Kostbarkeiten beschenkt wird, können wir getrost als Hinzufügung späterer Berichterstatter ansehen; hier dürfte der so verständliche, wie ahnungslose Wunsch am Werk gewesen sein, den armselig zur Welt gekommenen Gottessohn wenigstens durch weltliche Reichtümer aufzuwerten.

Doch wer solche Ergänzungen für nötig erachtet, dürfte die Pointe der Weihnachtsgeschichte verfehlen, die von Verfolgung, Flucht und realer Armseligkeit erzählt, damit jeder erkennen kann, wie unerhört der Lebensweg dieses allein auf sein Wort und seine Taten konzentrierten Menschen ist, der dann als Wanderprediger, Autodidakt und Rabbi, gar als verspotteter Gottessohn, der allen das Heil und die Erlösung verheißt, aber vollkommen erniedrigt, verhöhnt und von einem brutalen Wachpersonal schmachvoll zu Tode gequält, sein kurzes Leben endet.

Wenn man in der Geschichte des Denkens nach Parallelen zu dieser Biographie des Jesus sucht, kann man sich an die niedrige Geburt und den im Stand des Steinmetzen nicht sonderlich geschätzten Sokrates erinnern fühlen, vielleicht auch an den einen oder anderen Sklaven, der zum geschätzten Komödiendichter, zum bekannten Philosophen oder zum Revolutionär aufsteigt. Aber diese Beispiele, so erstaunlich sie sind, bleiben unvergleichlich, weil Jesus ohne

äußeren Zwang die Nähe zu den Hilflosen, Kranken und Kriminellen sucht, um auch aus deren Sicht von dem sprechen zu können, was immer auch zum Menschlichen gehört.

Dieser Jesus heilt Aussätzige, legt Wert auf die Verbindung zu den geächteten Zöllnern und lässt im heilsgeschichtlichen Versprechen seiner Botschaft keine Unterschiede zwischen den Geschlechtern, Religionen und Nationen zu. Als Menschen sind alle gleich – und vor Gott sind sie allesamt mit ihrem Verlangen nach Erlösung gerechtfertigt – wann und wie immer sie in ihrem allemal kindlichen Glauben zu ihm gefunden haben.

Hinzu kommt, dass die Texte des Neuen Testaments ohne politische Ambitionen zu sein scheinen. Der Menschensohn ist weit davon entfernt, ein soziales Programm zu verkünden oder auch nur die Befreiung von der römischen Fremdherrschaft zu fordern. Er ist als das Gegenteil eines Aufrührers anzusehen. Wer ihn aus postrevolutionärem Sensationsbedürfnis nachträglich zu politisieren sucht, hat das eigentlich Umstürzende dieses Zeugen einer menschheitlichen Botschaft nicht verstanden.

Gewiss: Der Umgang, den er mit den Gegnern der Juden pflegt, und seine praktizierte Toleranz gegenüber seinen jüdischen Verfolgern, sind bereits in seiner Zeit von eminenter politischer Bedeutung. Auch die hochsymbolische Tatsache, dass schon kurz nach seiner Geburt in jenem Stall, in dem seine Eltern, vor allem seine hochschwängere Mutter, Zuflucht gefunden haben, die drei sternkundigen Sendboten aus dem Osten mit kostbaren Geschenken ihre Aufwartung machen, hat einen schwerlich zu übersehenden politischen Nebensinn: Er weist, wie auch die Missionserwartung des Christentums, nicht nur über die Grenzen Judäas, sondern auch weit über die des Römischen Reiches hinaus. Sie ist auf diese Weise ausdrücklich auf die Menschheit als Ganze und damit auf den ganzen Erdkreis gerichtet.

V.

Auch die Haltung der frühen Christen ist beispiellos in der Geschichte der Menschheit: Inmitten einer Unzahl anderer politischer und religiöser Lebensformen scheint man keine Absicht zu haben, andere zu einer Änderung zu bewegen und schon gar nicht, sie dazu zu zwingen! Es genügt, wie Paulus es vorführt, vom jeweils eigenen Verhältnis zu Gott Zeugnis abzulegen – und darin anderen ein Beispiel zu geben.³ Mit Recht wird diese apolitisch erscheinende Haltung als Toleranz bezeichnet. Sie offenbart ein letztlich auch politisch überlegenes Bekenntnis zur Gesamtheit aller Menschen.

3 Das demonstriert Paulus im *Galaterbrief* gezwungener Weise am eigenen Beispiel, weil er seiner Mission nichts anderes hat als *seinen Glauben*.

Inmitten einer Unzahl anderer politischer und religiöser Lebensformen scheinen die frühen Christen keinerlei Absicht zu haben, andere Menschen zu einer religiösen Änderung zu bewegen und schon gar nicht, sie dazu zu zwingen.



Das christliche Friedensgebot, wie es in der Bergpredigt verkündet wird, lässt die überkommene politische Praxis, wie einen Atavismus erscheinen. Hätte das frühe Christentum eine „politische“ Lehre, könnte auch sie nur auf Freiheit und rechtliche Gleichheit gegründet sein; sie hätte die personale Würde des Einzelnen zu achten und müsste unter Berufung auf den göttlichen Willen, die Menschlichkeit im Umgang mit jedem einzelnen Menschen wahren. Es kann nicht wundern, dass gelehrte Römer sich durch die christliche Botschaft an die Lehre Ciceros erinnert fühlten. Einigen von ihnen, die Ciceros *De natura deorum* kannten, erschien es selbstverständlich, dass die christliche Botschaft unter dem Einfluss dieses Buches entstanden war.

Man könnte versucht sein, die Bergpredigt als die ethische Leitlinie eines politischen Programms zu deuten, das sich nur in der Einhaltung humanitärer Grundsätze realisieren ließe. Doch das würde über das hinausgehen, was in der christlichen Heilsbotschaft verkündet wird. Und es würde der Trennung zwischen religiöser Lebensführung und politischem Handeln widersprechen. Das eine schließt das andere zwar nicht aus; doch in der christlichen Lehre besteht kein Ableitungsverhältnis zwischen Religion und einer daraus folgenden Politik.

Hier bietet die christliche Botschaft großen Spielraum, weil sie den Individuen die denkbar größte Freiheit lässt. Jesus beschränkt sich auf die Neubestimmung der Beziehung des Menschen zu seinem Gott. In der zwischenmenschlichen Konsequenz bleibt die Nachfolge Jesu auf die Verpflichtung zur Nächstenliebe beschränkt. Man könnte sie mit der römischen *concordia* vergleichen, die jedoch in ihrem politischen Kern auf das Bewusstsein des einmütigen Widerstands gegen Feinde gerichtet ist.

Allerdings ist die *concordia* bereits in Ciceros Anspruch auf Humanität und menschliche Würde von dieser Ursprungsbedingung des politischen Handelns freigesetzt. Und so könnte man die Nächstenliebe als eine, wenn nicht zwingende, so doch vieles erleichternde Vorbedingung des Menschenrechts und somit als eine günstige Bedingung auf dem Weg zur Rehabilitierung der Demokratie ansehen. Nur um deutlich zu machen, dass diese Deutung nicht aus der Luft gegriffen ist, berufe ich mich auf einen in diesem Punkt unverdächtigen Zeugen: auf Friedrich Nietzsche. Der hielt die Demokratie für ein „verbessertes und auf die Spitze getriebenes Christentum“.⁴

VI.

Wir sind heute nicht mehr in der Notlage des Paulus, der tatsächlich nur seinen Glauben hatte, um sich auf ihn zu berufen, wenn er auch andere davon zu überzeugen suchte, die Nachfolge Christi zu antreten. Wir haben heute das

weltgeschichtliche Faktum einer zweitausendjährigen Wirkungsgeschichte, die großartige menschliche Zeugnisse, eine vielfältige kulturelle Produktivität, uns tief berührende künstlerische Leistungen und nicht zu vergessen, eine theologische Tradition hervorgebracht hat, die uns viel zu denken gibt, aber letztlich nur das Eine zu glauben lehren kann.

Nämlich dass der Mensch an sich selbst zu erfahren hat, wie unvollständig er in seiner (nur ihm selbst) so eminent erscheinenden Bedeutung ist, wenn er nur sich selbst als Maß dieser Bedeutung gelten lässt. Das aber scheint sein Schicksal zu sein, weil er sich letztlich davon überzeugen kann, dass alles, was er außer sich zum Maß erheben kann: die Natur, die Gesellschaft, die Geschichte, die Kunst oder das Wissen letztlich über seinen Horizont und seine Kräfte geht. Folglich scheint er letztlich allein auf sich und seinesgleichen verwiesen zu sein. So kann er unter dem Begriff der Menschheit das Insgesamt der Eigenschaften und Leistungen verstehen, durch die er sich als Einzelner auszeichnen kann.

In dieser Lage ist es nur ein Gott, der ihm gegenwärtig ist, der ihn aus dieser Selbst-Isolation befreien kann. Darin liegt die Erlösung aus seiner Befangenheit in sich selbst. Und dies, nach christlicher Lehre, durch einen Akt der Liebe!

Auch das ist unerhört – und doch zutiefst menschlich in der Botschaft Christi: Ein Gott, der ihn liebt. Das kann man nicht begreifen. Doch man muss es auch nicht. Denn in der Liebe

liegt ein Sinn, der sich von selbst erfüllt und sich darin, vom Liebenden wie vom Geliebten, immer schon versteht.

In diesem Zirkel, der das Verständnis des Ganzen aus einem Ganzen gewinnt, das jeder auch an sich selbst sein muss, wenn er als einzelner Mensch im Zusammenwirken mit seinesgleichen etwas Eigenes sein, tun und beitragen will. Als die Einheit, die der Mensch an sich selber hat und erfährt, muss er sich immer auch als Teil einer ihn tragenden, fördernden, herausfordernden und lehrenden Menschheit verstehen. Und im Bewusstsein dieser ihn ausmachenden und tragenden Einheit, die ihm tatsächlich zugehen muss, solange er sich in ihr befindet, erfährt er die Liebe eines Ganzen, das ihn ermöglicht – auch dadurch, dass sie ihm selbst in größter Verzweiflung und absoluter Entfernung ein Trost sein kann.

Und das alles nicht vorrangig in Thesen und Lehrsätzen erläutert zu finden, sondern in einem bewegenden Beispiel bis in den Tod vorgelebt zu wissen – darin liegt die Wahrheit des Christentums. Aber auch die Schwierigkeit einer christlichen Theologie, die wenig überzeugend ist, wenn sie nicht auch Teil einer praktisch bemühten Nachfolge Christi ist.

Die Theologie hat uns darüber aufzuklären, warum in der Nachfolge Christi keine Selbstüberschätzung des Menschen liegen muss, sondern eine Bescheidenheit selbst noch in der verheißenen Erlösung. Vielleicht liegt ihre größte Aufgabe darin, nachvollziehbar zu machen, wie ein Mensch sich als Gottessohn bezeichnen kann, und dennoch so enden kann, wie es uns das Schicksal des Jesus von Nazareth lehrt. ■

Dass ein Gott den Menschen liebt, kann man nicht begreifen. Doch man muss es auch nicht. Denn in der Liebe liegt ein Sinn, der sich von selbst erfüllt und sich darin, vom Liebenden wie vom Geliebten, immer schon versteht.

⁴ N 1880, 3[98]. Zur hier vertretenen Deutung der christlichen Botschaft, verweise ich auf meine Überlegungen in: *Natürliche und rationale Theologie*, 2020, 41 – 68.

Die Ethik der Stoa

Ein wegweisendes Erbe für den Humanismus
von Maximilian Forscher

Die Ethiken des Hellenismus sind erstmals in der abendländischen Geschichte universalistische Ethiken. Dies besagt: Sie setzen nicht mehr den begrenzten rechtlichen Rahmen, die spezielle Tradition und die tägliche sittliche Erfahrung des griechischen Stadtstaates voraus. Und sie konzentrieren sich nicht mehr auf Tugenden, die ihre Überzeugungskraft aus den Evidenzen des Polis-Lebens beziehen. Ferner unterscheiden sie in ihren Zielen, Forderungen und Empfehlungen nicht mehr zwischen Griechen und Fremden, Vornehmen und Gemeinen, Freien und Sklaven, Reichen und Armen, auch nicht zwischen Männern und Frauen.

I.

Die stoische Philosophie enthält wesentliche Prinzipien einer humanistischen Ethik. Keine andere philosophische Schule hat die ethische und politische Tradition der Westlichen Welt über Spätantike, Mittelalter, Renaissance und Aufklärung dahingehend so beeinflusst wie die Stoa. Sie legt den philosophischen Grund für den Gedanken der Gemeinschaft aller Menschen: Sie entwickelt die Idee der Welt als

einer *Kosmopolis*, als einer politischen Gemeinschaft von Göttern und Menschen, konstituiert und geleitet von Gesetzen der Natur als Gesetzen göttlicher Vernunft, einer Vernunft, die in ihrer Struktur und ihrem normativen Anspruch wesensgleich sein soll mit menschlicher Vernunft.

Sie entwickelt die Idee der Würde des Menschen auf der Grundlage seines *Logos*, d. h. der Fähigkeit, in Sätzen und Satzzusammenhängen zu sprechen, zu argu-

mentieren, sich zu sich selbst zu verhalten, seinen Charakter zu formen, sich selbst zu kontrollieren, sich selbst Ziele zu setzen und diese Fähigkeit im Anderen zu respektieren. Sie entfaltet den Gedanken der moralischen Entwicklung der menschlichen Person, beginnend mit einer Phase, die äußerlich dem Leben eines höheren Tieres ähnlich ist, in-

Vertiefung des Themas von Seite 4–21

Mensch werden

nerlich aber von keimender Vernunft (*σπερματικός λόγος*) geleitet wird, übergehend in eine Phase verantwortlicher Mündigkeit und (der Möglichkeit nach) sich vollendend im Status eines Weisen (*σοφός*), der lebt und sich versteht als ein sterblicher Gott, in völliger willentlicher Übereinstimmung mit der Natur und der göttlichen Organisation und Verwaltung der Welt.

Diese Theorie der moralischen Entwicklung legt den Grund für die Anerkennung der Grade und Phasen des menschlichen Lebens in ihrem eigenen Recht. Sie liefert auch den Begriff des Gewissens (*συνείδησις*, *conscientia*) als dem moralischen Selbstbewusstsein des sittlich Vorankommenden (*προκόπτων*), der zunehmend sich selbst auf dem Weg zum vernünftig denkenden und handelnden Wesen weiß und darin sich schätzt und liebt, der sich selbst aber zugleich vom Zustand der Vollendung entfernt erfasst und kritisch beurteilt.

Diese Gedanken, auf die ich mich im Folgenden konzentriere, machen den systematischen Gehalt der stoischen *Oikeiosis*-Lehre aus. Die bevorzugten Quellen der Rekonstruktion dieser Lehre finden sich bei Cicero, *De finibus bonorum et malorum* (III, 16–21; 62–68), Diogenes Laërtius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* (VII, 85–86), und in der *Ethischen Elementarlehre* des Hierokles, einem stoischen Autor des 2. nachchristlichen Jahrhunderts. Den philosophisch prägnantesten Text dazu bietet Cicero durch seinen stoischen Sprecher Cato.

Die Argumentation Catos, die empirische und metaphysische Gesichtspunkte miteinander verbindet, erfolgt in deutlich markierten Stufen. Sie setzt ein mit der Geburt eines Sinnenwesens.¹ Aus der Beobachtung seiner ersten Regungen und Bewegungen glaubt die Stoa zu dem Schluss berechtigt zu sein, „dass die Kleinen, ehe Lust oder Schmerz sie gerührt hat, nach Zuträglichem verlangen und Gegenteiliges

1 *De fin.* III, 16: *simulatque natum sit animal.*



Prof. Dr. Maximilian Forscher, Professor em. für Philosophie an der Universität Erlangen-Nürnberg



abweisen². Ihr primäres Ziel sei dabei ganz offenkundig, sich selbst in ihrer naturgegebenen Verfassung zu erhalten und zu bewahren.³ Das fundamentale Bestreben beruht auf der Voraussetzung, dass das Neugeborene sich selbst wahrnimmt und dadurch und darin sich selbst mag.⁴ Diese ursprüngliche Selbstliebe sei ihrerseits auf eine Einrichtung der (All-)Natur zurückzuführen: Sie hat die Lebewesen sich selbst befreundet und sich zur Erhaltung anempfohlen.⁵

Die zweite Stufe folgt dem Verlauf einer natürlichen Entwicklung des Lebewesens, speziell der Entwicklung des Menschen bis zur vollendeten Sittlichkeit. Sie spielt auf der Ebene einer Selbstliebe, die sich auf die Erhaltung und artgemäße Entfaltung des eigenen Seins, die Sicherung des diesem Zutraglichen und die Abwehr des diesem Schädlichen zentriert.

Tätigkeiten, die diesem Ziel entsprechen, nennen die Stoiker „zukommend (καθηκόν)“ bzw. „passend“ oder „angemessen“. Cicero übersetzt καθήκον mit *officium*.

Was bei Tieren auf angemessene Weise instinktiv bzw. aufgrund natürlicher, assoziativer Lernprozesse „von selbst“ geschieht, ist beim Menschen sprachlich vermittelt und geschieht irgendwann durch bewusste Wahl und Abwahl (*inventa selectio [et reiectio]*), einer Wahl, die mit zunehmender Mündigkeit dann im selbständigeren Blick auf Passendes bzw. Unpassendes getroffen wird (*cum officio selectio*).⁶ Die Wahl ist ergebnisorientiert. Sie zielt zunächst in undistanzierter Weise auf die Erhaltung des Lebens sowie auf das Erreichen und Sichern seiner wichtigen naturgemäßen Güter.⁷

Diese Form bewusster, verantwortlicher Wahl steigert sich zu immer größerer Selbständigkeit, Rationalität und Konstanz bis zu jenem äußersten Punkt, an dem schließlich das vernunftfähige Subjekt sich in der Weise des Verfolgens, Umgangs und Gebrauchs der Güter in vollendeter Übereinstimmung mit der Natur weiß und fühlt. Erst von diesem Punkt ab, nicht vorher, ist der Stand veritabler Sittlichkeit erreicht, ein Stand, in dem erkannt wird, was wahrhaft gut und schlecht und was nur relativ gut und schlecht ist.⁸

II.

Der Punkt markiert einen Umschlag in eine andere Lebensweise. War zunächst Selbst- und Arterhaltung deren unbedingtes Ziel, ist es jetzt, auf der dritten Stufe, vollkommene Übereinstimmung (ὁμολογία, *convenientia*) mit der (All-)Natur und (dadurch auch) mit sich selbst. Im Vergleich zu ihr relativiert sich der Wert der lebenserhaltenden – und fördernden Güter; sie sind und bleiben zwar vorzugs- und

schätzenswert, doch sie sind nicht gut im eigentlichen, uningeschränkten Sinn, und werden denn auch nicht so behandelt.

Ermöglicht wird diese Lebensweise durch verschiedene Faktoren und Schritte. Man muss zum einen zu intuitiver Prinzipienkenntnis (*intelligentia*) befähigt sein und über den Begriff (*notio*) bzw. ein Begriffsnetz zu adäquater Selbst- und Welterkenntnis verfügen. Man muss zum anderen auf sich selbst und die (bereits erzielte ebenso wie aufgebene) Ordnung seines der Natur gemäßen Handelns reflektieren.

Sieht man nun die Ordnung der Dinge, die man getan hat und die es zu tun gilt (*rerum agendarum ordinem*),⁹ kommt man durch intuitive Einsicht und vergleichendes Überdenken (*cognitione et ratione colligere*) zu dem Ergebnis, dass man diese Ordnung viel mehr schätzt und liebt als die Güter, dass demnach das höchste Gut nicht im Erreichen naturgemäßer Güter, sondern in der Übereinstimmung mit der Natur liegt; dass das kraft seiner Würde unbedingt zu Lobende und Erstrebenswerte, die sittlich guten Taten und das sittlich Ehrbare und Ehrenvolle (*honeste facta et ipsum honestum*), eben genau darin besteht, dass man mit der (All-)Natur und so auch mit sich selbst übereinstimmt.

Während die erste Befreundung (*prima conciliatio*), die die Natur stiftet, der empirischen Selbstliebe des Subjekts und seiner leiblich-seelisch guten Verfassung galt, gilt nun die zweite Befreundung, die die erste überformt und relativiert, der geistigen Selbstliebe, der unbedingten Liebe des Subjekts zu seiner Vernunft und der Vernunftqualität seines Handelns.¹⁰ Dieses, unsere rechte Vernunft und die Vernunftqualität unseres Denkens, Fühlens, Strebens und Handelns, wird an ihm selbst, aufgrund seiner eigenen Kraft und Würde, nunmehr als absolut gut und einzig unbedingt erstrebens- und schätzenswert erfahren.¹¹ Aus der eigenartigen Struktur dieser selbstbezogenen Vernunftliebe im sittlich Voranschreitenden, aus der beglückenden Zufriedenheit über eigene gute Handlungen und der bedrückenden Unzufriedenheit über den eigenen noch defizienten Zustand im Blick auf das Ziel und das, was es zu tun gilt, entwickelt die Stoa den Begriff des sich selbst prüfenden und beurteilenden Gewissens.¹²

Die erste Stufe, jene, die der Mensch (in Vielem) mit allen Sinnenwesen teilt, ist vom Trieb zur Selbsterhaltung und Selbstentfaltung bestimmt. Er kann allerdings nicht,

2 *De fin.* III, 16: *quod ante, quam voluptas aut dolor attigerit, salutaria appetant parvi aspernenturque contraria.*

3 *De fin.* III, 16: *ad se conservandum.*

4 *De fin.* III, 16: *fieri autem non posset, ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se diligerent.*

5 *De fin.* III, 16: *[animal] ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum.*

6 *De fin.* III, 20.

7 *De fin.* III, 22: *ut adipiscamur principia naturae.*

8 *De fin.* III, 20: *qua inventa selectione et item reiectione sequitur deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentaneaue naturae, in qua primum inesse incipit et intelligi, quid sit, quod vere bonum possit dici.*

9 Das Gerundiv bedeutet hier beides.

10 *De fin.* III, 21: *prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multum eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod ὁμολογία Stoici, nos appellamus convenientiam, si placet, – cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sint, honeste facta et ipsum honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est.*

11 *De fin.* III, 34: *hoc autem ipsum bonum [...] propria vi sua et sentimus et appellamus bonum.*

12 Vgl. dazu M. Forschner, *Synderesis und Conscientia. Zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Gewissensbegriffs*, in: S. Di Giulio, A. Figo (Hg.), *Kasustik und theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant*, Berlin/Boston 2020, 17–34.

wie Epikur dies sah, als ausschließlich selbstbezogen verstanden werden. In der eigenen Verfassung sind Tendenzen des Geneigtseins zu Anderen, des Wohlwollens für sie und der Sorge um sie mitgegeben. Der lebende Organismus ist naturwüchsig auf Fortzeugung aus. Es wäre widersinnig, „wenn die Natur die Zeugung beabsichtigte, und um das Geliebtwerden des Gezeugten sich nicht kümmerte“¹³. Die von der Natur gestiftete Zuneigung betrifft also nicht nur das eigene Sein, sondern (etwa) auch das der eigenen Nachkommenschaft. Wenn wir, so der Sprecher Cato, die Anstrengung der Tiere beim Gebären und Aufziehen der Jungen beobachten, so glauben wir die Stimme der Natur selbst zu vernehmen.¹⁴ Bei „sozialen“ Tieren ist das Geneigtsein zu Anderen auf Paare und Gruppen begrenzt, beim Menschen weitet es sich seiner spezifischen sozialen Natur gemäß (über immer größere Gruppen) auf alle Menschen aus. Den ersten von Cato angeführten Kreis bildet die Liebe der Eltern zu ihren Kindern, den letzten und umfassenden die Liebe zu allen Menschen. Die eine wie die andere Einstellung erwachse einer von der Natur erbrachten Empfehlung (*naturalis commendatio*).¹⁵

Den von der Natur gestifteten Verhaltensdispositionen in Gruppen ist nun dies gemeinsam, dass das einzelne Lebewesen zu Tätigkeiten tendiert, deren Ziel das nur ihm Dienliche übersteigt, zu Tätigkeiten, die auch den Anderen, die primär dem Bestand und Wohl der Gruppe zugutekommen, ja, die „altruistisch“ bis zum Einsatz und Opfer des eigenen Lebens gehen können.¹⁶ Cato bzw. die Stoa spricht dem Menschen eine Neigung gegenüber allen Menschen zu, die (wie auch immer vermittelt) aus der natürlichen Neigung zu den von uns Gezeugten erwächst: „Daraus entspringt der Sachverhalt, dass auch eine gemeinsame natürliche Empfehlung der Menschen untereinander besteht, sodass ein Mensch von einem Menschen eben deshalb, weil er ein Mensch ist, nicht als ein Fremder angesehen werden darf.“¹⁷

Dieser letzte Satz markiert den Übergang aus einer natürlichen Prädisposition in eine sittliche Einstellung. Viel enger noch als Ameisen und Bienen seien Menschen einander verbunden. Diese enge Verbindung entspringt der allen gemeinsamen Vernunftfähigkeit, die hier zwar nicht genannt, jedoch der Stoa selbstverständlich ist. Deshalb, so Cato, „sind wir von Natur zu Zusammenkünften, Vereinigungen, bürgerlichen Gemeinschaften hin ausgerichtet.“¹⁸ Die natür-

liche Ausrichtung wandelt sich im mündigen Menschen zu einem sittlichen Anspruch (*ut oporteat*).¹⁹ Der Anspruch ist vernunftzerzeugt und universalistisch. Er konkretisiert sich in der Vorstellung von der Welt als einer umfassenden Kosmopolis, als einer gemeinsamen Wohnstadt und politischen Bürgergemeinschaft von Göttern und Menschen, in der jeder einzelne Mensch ein Teil dieser Polis ist, einer Polis, die vom Willen der Götter regiert wird.²⁰ „Wäre dem nicht so,

dann gäbe es keinen Ort für Gerechtigkeit und sittliche Güte.“²¹ Im Verhältnis des Einzelnen zum gesamten Menschengeschlecht sei gewissermaßen das *ius civile* in Kraft und Geltung; der sei gerecht, der es befolge, der werde ungerrecht, der von ihm abweicht.²²

Diese Bande des Rechts bestünden (nach Chrysipp) zwischen den Menschen, nicht aber zwischen Mensch und Tier. „Alles andere sei der Menschen und Götter wegen geboren, diese aber um ihrer eigenen Gemeinschaft und Partnerschaft willen; deshalb könnten die Menschen die wilden Tiere zu ihrem Nutzen verwenden, ohne ein Unrecht zu begehen.“²³ Weil wir um der gesellig-solidarischen Gemeinschaft willen da sind, (die selbstverständlich die künftigen Generationen mit um-

fasst),²⁴ ergibt sich aber auch „von Natur aus, dass wir den gemeinschaftlichen Nutzen unserem eigenen voranstellen. Wie nämlich die Gesetze das Wohl und Heil aller dem der einzelnen voranstellen, so sorgt sich ein tüchtiger und weiser Mann, der gesetzestreu und seiner Bürgerpflicht bewusst ist, um den Nutzen aller mehr als um den eines Einzelnen oder seinen eigenen.“²⁵

III.

Das Kerndogma stoischer Ethik lautet, dass nur das sittlich Gute (*honestum*) gut (*bonum*) sei,²⁶ dass nichts außer

19 *De fin.* III, 63.

20 *De fin.* III, 64: *mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unum quemque nostrum eius mundi esse partem.*

21 *De fin.* III, 66: *quod ni ita se haberet, nec iustitiae ullus esset nec bonitati locus.*

22 *De fin.* III, 67: *quoniam ea natura esset hominis, ut ei cum genere humano quasi civile ius intercederet, qui id conservaret, eum iustum, qui migraret, iniustum fore.*

23 *De fin.* III, 67: *cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae, ut bestiis homines uti ad utilitatem suam possint sine iniuria.*

24 Vgl. *De fin.* III, 64.

25 *De fin.* III, 64: *ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus. Ut enim leges omnium salutem singulorum saluti anteponunt, sic vir bonus et sapiens et legibus parens et civilis officii non ignarus utilitati omnium plus quam unius alicuius aut suae consulit.*

26 *De fin.* III, 11: *nihil aliud in bonis habere nisi honestum; De fin.* III, 26: *id est ut, quod honestum sit, id solum bonum iudicemus; De fin.* III, 39: *constituto autem illo [...], quod honestum esset, id esse solum bonum; vgl. De fin.* III, 50; IV, 45; 68.

13 *De fin.* III, 62: *neque vero haec inter se congruere possent, ut natura et procreari vellet et diligere procreatos non curaret.*

14 *De fin.* III, 62: *quarum in fetu et in educatione laborem cum cernimus, naturae ipsius vocem videmur audire.*

15 Vgl. *De fin.* III, 63.

16 *De fin.* III, 63: *aliorum etiam causa quaedam faciunt.*

17 *De fin.* III, 63: *ex hoc [sc. der Liebe zum Gezeugten] nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri.*

18 *De fin.* III, 63: *itaque natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates.*

Aus der selbstbezogenen Vernunftliebe, aus der Zufriedenheit über eigene gute Handlungen und der Unzufriedenheit über den eigenen noch defizienten Zustand, im Blick auf das Ziel und das, was es zu tun gilt, entwickelt die Stoa den Begriff des sich selbst prüfenden und beurteilenden Gewissens.



der Tugend zu den (wahren) Gütern zu rechnen sei,²⁷ dass nur die Tugend und nichts weiter das Glück des Menschen bewirke.²⁸ Dies besage jedoch nicht, so Cato, dass alles, was im außermoralischen Sinn üblicherweise als gut und schlecht gilt (wie etwa Gesundheit bzw. Krankheit, Wohlstand bzw. Armut, guter bzw. schlechter Ruf, Ruhm, Macht und Einfluss bzw. Ohnmacht, Vernachlässigt- und Vergessen-sein etc.) von der Stoa als vollkommen gleichgültig und irrelevant betrachtet und behandelt wird. Gewiss ist die stoische Haltung zu Besitz und Verlust dieser „Güter“ und „Übel“ des Lebens von entspannter Gelassenheit und gleichmütiger Distanz geprägt: Nichts von alledem sei als Mittel oder seiner selbst wegen *auf unbedingte Weise* zu erstreben bzw. zu meiden oder zu beklagen.²⁹ Nichts von alledem, was uns in irgendeiner Weise zufällt und vom „Zufall“ genommen werden kann, d. h. nichts von alledem, dessen wir nicht jederzeit uneingeschränkt mächtig sind, vermag das einmal erreichte Glück des Weisen zu mindern oder zu steigern.³⁰

Doch Tugend besteht gerade im vernünftigen Verhältnis zu und im vernünftigen, situationsgerechten Umgang mit diesen „Gütern“ und „Übeln“ des Lebens. Sie sind der Stoff bzw. das Material, in dem sie sich in der Zeit ihren Ausdruck verschafft.³¹ Menschliche Weisheit und Klugheit zeigen und bewähren sich in der wissenschaftsgetriebenen Auswahl bzw. Abwahl dessen, was der Natur des Menschen in seiner Lage und Situation „gemäß“ und „zuwider“ ist.³²

Dabei ist die Wahl allemal zurück zu beziehen auf die ursprünglichen, unverdorbenen Regungen unserer Natur, zu denen die (All-)Natur uns disponiert hat.³³ Wir nehmen ihre Ziele, die naturgemäßen „Güter“ an (*sumere*),³⁴ wenn sie sich uns als Ergebnis vernünftigen ergebnisorientierten Handelns bieten; wir ziehen sie ihrem entsprechenden Gegenteil vor (*ante-* bzw. *praepone*),³⁵ wenn uns die Wahl offensteht; wir suchen sie unter Aufbietung unserer Kräfte zu erreichen und zu sichern, wenn die Situation es erlaubt; doch wir erstreben sie nicht absolut (*expetere*, bzw. *appetere*),³⁶ sondern mit innerem Vorbehalt, sodass das mögliche unverschuldete Scheitern unseres Bemühens uns nicht

27 *De fin.* III, 10: *nihil praeter virtutem in bonis ducere*. Hier ist von „Gütern“ die Rede, die man „wahrlich Güter nennen kann“, vgl. *De fin.* III, 43.

28 *De fin.* III, 11: *beatam vitam virtute effici*.

29 *De fin.* III, 21: *eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum*.

30 Vgl. *De fin.* III, 29: *omnia, quae cadere in hominem possint, despiciere ac pro nihilo putare [...], infra se omnia humana ducens*.

31 *De fin.* III, 61: *estque illa subiecta quasi materia sapientiae*.

32 Vgl. *De fin.* III, 12; III, 50; III, 31: *relinquitur ut summum bonum sit vivere scientiam adhibentem earum rerum, quae natura eveniant, seligentem quae secundum naturam et quae contra naturam sint reicientem, id est convenienter congruenterque naturae vivere*. Vgl. IV, 46; 69.

33 Vgl. *De fin.* III, 22–23.

34 Vgl. *De fin.* IV, 20; 39; 43; 60; 72.

35 *De fin.* III, 51–52; IV, 72.

36 *De fin.* III, 21; IV, 20; 34; 60; 62; 72.

beunruhigt oder trifft; wir schätzen sie (*aestimare*), wenn wir sie besitzen, jedoch mit gebotener Distanz und Reserviertheit (*cum aestimatione mediocri*),³⁷ sodass ihr jederzeit möglicher unverschuldeter Verlust uns nicht zu erschüttern vermag.

Der Ziele bzw. Güter dieser naturgemäßen Regungen sind wir intuitiv bewusst. Cato bemüht (mehr implizit als explizit) für den Aufweis der Intuitionen eine überzeugende stoische Argumentationsfigur, die Fiktion einer isolierten Wahlsituation, die uns unter *Ceteris-paribus*-Bedingungen vor die Wahl von Alternativen stellt, deren Ausgang sich von selbst versteht.³⁸ Wir wollen, *ceteris paribus*, lieber leben als sterben, lieber gesund sein als krank, lieber reich als arm, lieber stark als schwach, lieber schön als hässlich, lieber intelligent als dumm, lieber moralisch gut als schlecht, lieber sozial integriert als einsam etc.³⁹

Die Alternativen übersteigen die Grenze zwischen Moralischem und Außermoralischem. Die Eindeutigkeit der Voten spricht für die „Naturgemäßheit“ der Neigungen und ihrer Ziele. Wer sie in Frage stellt, begibt sich der erforderlichen gemeinsamen Basis sinnvoller praktischer Argumentation.

Vernünftiges Wählen, Streben und Handeln ist unter Aufbietung verfügbarer Kräfte, soweit es sich nicht auf bloßes Erkennen und Betrachten beschränkt, auf das Erwirken von Sachverhalten in der Welt gerichtet, die den Zielen natürlicher Neigungen, die dem Leben und Gedeihen des Menschen entsprechen. Doch so, dass es sein unbedingtes Ziel im Vollzug selbst besitzt und erreicht, unabhängig vom tatsächlichen Resultat in der Welt, das von Faktoren abhängt, über die es nicht verfügt.⁴⁰ Sittliches Handeln ist deshalb nicht dem Tun der Heilkunst und Nautik vergleichbar, sondern jenem der Tanzkunst, die ihr Ziel im gekonnten Vollzug des Tanzes realisiert. Doch auch von diesem unterscheidet es sich noch: Im einzelnen Tanz äußert sich nicht die gesamte Kunst des Tanzkünstlers, während in einer einzelnen sittlich guten Handlung die Tugend des Handelnden voll und ganz enthalten ist, d. h. sowohl sich in der zeitlichen Bewegung äußert als auch ganz bei sich selbst ist.⁴¹

IV.

Lassen Sie mich noch kurz auf den Begriff der Würde des Menschen eingehen. Die Stoiker waren philosophisch die ersten, die diesen Begriff prägten. Cicero verdanken wir in

37 *De fin.* III, 53; vgl. 62.

38 Vgl. *De fin.* III, 17: *satis autem argumenti videtur quam ob rem illa, quae prima sunt adscita natura, diligamus, quod est nemo, quin, cum utrumvis liceat, aptas malit et integras omnis partis corporis quam, eodem usu. Inminutas aut detortas habere*. Vgl. *De fin.* III, 36–38.

39 Vgl. *De fin.* III,

40 Vgl. *De fin.* III, 23–24

41 Vgl. *De fin.* III, 24–25. 24: *sola enim sapientia in se tota conversa est, quod idem in ceteris artibus non fit*.

De officiis eine grundlegende Differenzierung, die er wohl anhand seiner Panaitios-Vorlage entwickelt hat: die Unterscheidung der moralischen von der juristischen Bedeutung von *dignitas*. Die Würde des Menschen basiert auf seiner Sprachfähigkeit und den mit ihr gegebenen Möglichkeiten. Deren vorzüglichste ist die Freiheit des Denkens und Wollens, die es dem Menschen erlaubt, sich zu sich selbst zu verhalten, selbst Ziele zu setzen und so sein Bestreben selbst zu gestalten. Der Mensch ist, wie eine stoische Formel lautet, Gestalter des Triebs (τεχνίτης τῆς ὁρμῆς, DL VII, 86 f.). Die moralische Bedeutung von „Würde“ zentriert sich auf eine Haltung, die eine scharfe Grenze zieht zwischen bloß tierischer und genuin menschlicher Lebensweise. Tiere sind von Natur auf Ziele der Selbst- und Art-erhaltung festgelegt. Menschen sind gleichfalls auf diese Ziele aus, doch nicht auf sie fixiert. Sie können sie veredeln, sie können sie übersteigen und sich von ihnen distanzieren. Sie können interessellos forschen und sich an bloßer Erkenntnis erfreuen, auf Schönheit und rechtes Maß bedacht sein, soziale und politische Institutionen gründen, moralische und rechtliche Ideen verfolgen. Diese Möglichkeiten implizieren Ziele menschlichen Lebens, die es qualitativ von bloß sinnlichem Leben ab- und herausheben. Je mehr ein Mensch sich dahingehend bildet, je sicherer er diese Ziele verfolgt, umso mehr Würde beweist sein Leben. Diese Würde kennt Grade; und es gibt zweifellos Menschen, denen Würde abgeht, und menschliches Verhalten, das uns würdelos erscheinen muss.

Der juristische Begriff der Würde speist sich aus derselben Quelle wie der moralische. Doch er macht keinen Unterschied zwischen den Menschen; er ist unabhängig von ihrem Charakter und Verhalten. Er verpflichtet uns, jeden Menschen als einen Zweck an sich selbst zu betrachten und zu behandeln, d. h. als ein Subjekt, das ein unveräußerliches Recht hat, eigene Ziele zu setzen und zu verfolgen; er verbietet uns, einen anderen Menschen vollkommen zu instrumentalisieren. Diese allgemeine Würde eines jeden bezieht sich nicht auf seine aktuelle Vernunft, sondern nur auf die Möglichkeit eines durch eigene Vernunft geleiteten Lebens; ja, sie bezieht sich nicht einmal nur auf die aktuelle Möglichkeit, sondern auch generisch auf die *dignitas humanae naturae*, wie immer es um die tatsächliche Möglichkeit in einem menschlichen Individuum bestellt sein mag.

Die Stoa spricht von der „Eingemeindung“ aller vernunftfähigen Wesen in den Bereich der Selbstliebe der Vernunft.⁴² Cicero formuliert auf dieser Basis den Gedanken, dass man den Anderen nicht als etwas Fremdes, sondern allein aufgrund des Umstands, dass er Mensch ist, als Seinesgleichen und zu sich gehörig anzusehen habe.⁴³ Der

Mensch ist dem Menschen allein aufgrund des Umstands, dass er Mensch ist, ein Mitbürger in der Kosmopolis, deren Gesetze die der rechten Vernunft (des *orthos logos*, der *recta ratio*) sind. Damit wird grundsätzlich jeder Mensch zum Rechtssubjekt und Rechtspartner unter dem natürlichen Gesetz einer alle verbindenden Vernunft.

Bei Cicero führt dieser abstrakte, überpositive Rechtsgedanke noch keineswegs zu bestimmten politisch-rechtlichen Forderungen, etwa nach Abschaffung der Institution der Sklaverei oder zum Postulat der rechtlichen Gleichstellung von Mann und Frau. Aber er führt in *De officiis* immerhin zur konkreten *moralischen* Forderung, auch gegenüber den sozial Niedrigsten und faktisch Entrechteten nicht etwa paternalistisches Mitleid, sondern Gerechtigkeit zu üben: „Wir wollen aber in Erinnerung behalten, dass auch gegenüber den Geringsten Gerechtigkeit zu wahren ist. Am tiefsten aber stehen ihren Lebensbedingungen und äußeren Lage nach die Sklaven. Es ist keine schlechte Weisung, die da besagt, sie so wie Lohnarbeiter zu behandeln, Leistung zu verlangen und den gerechten Lohn zu gewähren.“⁴⁴

Das positive Recht, so die Stoa, so Cicero in *De legibus*, soll den Prinzipien der Gerechtigkeit folgen. Sklaven gegenüber ein gerechtes Verhalten einzufordern heißt, sie nicht nur als Objekte, sondern als Subjekte mit gerechten

Ansprüchen anzuerkennen. Der gedankliche Weg, sie auch als selbstständige Rechtssubjekte mit einklagbaren Rechten zu behandeln, wäre von Cicero im Anschluss an die Stoa geübt gewesen. Immerhin hat das römische Recht die stoisch-ciceronianische Formel der *dignitas humanae naturae* benützt, um den Sklaven von den reinen Sachwerten zu unterscheiden.⁴⁵ Das Christentum hat der Idee der *dignitas humanae naturae* über den Begriff der Ebenbildlichkeit Gottes eines jeden Menschenkinde von Beginn an einen neuen

eschatologisch-jenseitsorientierten Akzent gegeben.

Doch es hat es über nahezu 2 Jahrtausende versäumt, diesem Begriff auch ein diesseitsorientiertes politisch-rechtliches Profil zu verleihen. Es war die stoische und Ciceronianische Tradition der Europäischen Aufklärung (und eine kleine Gruppe christlicher Dissenters), die die Idee aufgriff, sie in Begriffen unveräußerlicher Menschenrechte ausformulierte, gedanklich weiterverfolgte und politisch durchzusetzen versuchte. Die christlichen Großkirchen sind erst seit dem Ende des 2. Weltkriegs dabei, sie theoretisch in ihre Botschaft und praktisch in ihre eigenen Organisationen zu integrieren. ■

ipsum, quod homo sit, non alienum videri.

44 De off. I, 41.

45 Vgl. Pedius bei Paulus, in: Digesta XXI 1, 44 ad primum. Vgl. RGG, 4. Aufl. 2005 Bd. 8 Stichwort: Würde des Menschen I begriffsgeschichtlich (H. Cancik) Sp. 1736 f.

42 Vgl. De fin. III, 16–18 ; 20–21, 62–68.

43 De fin. III, 63: *Ex hoc nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id*



Eingebettetes Menschsein

Man apart from nature – man as part of nature

von Jochen Ostheimer

Vertiefung des Themas von Seite 4–21

Mensch werden

Die Beziehung des Menschen zur Natur lässt sich in zahlreichen Bildern ausdrücken. Die gängigsten sind folgende: Despotie (der Mensch als Herrscher oder Eroberer), fürsorgende Verwaltung, teils in Verbindung mit einer aristokratischen Sonderstellung des Menschen (der Mensch als Wächter, Hüter oder Gärtner; im Englischen oft *steward*; im christlichen Kontext teils mit Schöpfungsverantwortung umschrieben), Perfektion (der Mensch als Spitzenwesen, in dem die Natur zu sich selbst kommt), Kooperation, Partnerschaft oder egalitäre Mitgliedschaft in der ökologischen Gemeinschaft.

Teil oder Gegenteil: das Mensch-Natur-Verhältnis

Fasst man die zugrundeliegende Verhältnisbestimmung systematisch zusammen, zeigen sich zwei typische Modelle, die sich mit Blick auf die neuzeitliche Entwicklung in eine recht klare Abfolge bringen lassen. Zunächst dominierte ein Bild, das als „man apart from nature“ umschrieben werden kann, während seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts v.a. in ökologischen Diskursen vermehrt Ansätze entwickelt werden, die eine gegensätzliche Sichtweise einnehmen: „man as part of nature“. Diese Erweiterung um den Aspekt der Natur verändert das Verständnis des Menschen und hat Implikationen für den ethischen Humanismus.

Die Wende zum Subjekt und die Ambivalenz des Humanismus

Die Art, wie sich in der Ethik die Bezugnahme auf die Gesellschaft bzw. auf die Natur entwickelt hat, ist in gewisser Weise gegenläufig. In der einen Hinsicht musste erst erkannt werden, dass die gesellschaftliche Ordnung gestaltbar ist und dass der Mensch eine Verantwortung für

den guten Aufbau der Gesellschaft trägt. Umgekehrt war es eine fraglose Selbstverständlichkeit, dass der Mensch die Natur verändert, sie nutzt und bebaut. Erst allmählich wuchs die Einsicht in die Grenzen der Gestaltbarkeit. Die eine Beschränkung resultiert aus einem Eigenwert der Natur, die andere aus systemischen Rückkopplungseffekten.

Diese Entwicklung ist Teil einer größeren Dynamik, die sich als „Wende zum Subjekt“ fassen lässt. Nach ihr ergibt sich der sittliche Charakter von Natur und Gesellschaft erst aus deren Zuordnung zum Menschen als Person. Diese umfassende epistemologische und ethische Wende kann unversehens zu einer additiven anthropologischen Denkfigur führen: der Mensch und..., etwa der Mensch und die Gesellschaft, der Mensch und die Welt, der Mensch und die Natur.

Diese Vorstellung stößt seit einiger Zeit in verschiedenen Disziplinen auf Kritik und wird als anthropologischer Exzeptionalismus zurückgewiesen. Wolfgang Welsch etwa analysiert diese humanistische Denkform der Moderne kritisch als „anthropisches Prinzip“ (Welsch 2012a, 11). Ähnlich schreibt der Umwelthistoriker Dipesh Chakrabarty: „We need to imagine the human not in isolation from other forms of life, in the blinding light of humanism, as it were, but as a form of life connected to other forms of life that are all connected eventually to the geobiology of the planet and are dependent on these connections for their own welfare“ (Chakrabarty 2021, 126f). Eine frühe Form dieses Humanismus findet sich, so Welsch, bei Pico della Mirandola im späten 15. Jh., der „die Einzigartigkeit des Menschen [...] nicht aus seiner Sonderstellung in der Welt [ableitet] (etwa als Welterkenner, wie in der Antike, oder als Adressat des göttlichen Erlösungswerks, wie im Mittelalter), sondern durch die Andersartigkeit des Menschen gegenüber allem [...], was sich sonst in der Welt findet“, dem zufolge also „die Weltkongruenz [...] die Würde des Menschen ausmach[t]“ (Welsch 2012a, 57). Weltkongruenz oder Weltkongruenz, Weltgetrenntheit oder Weltteilhabe, darum wird es im Folgenden gehen.

Die ökologische Sicht des Menschen in bio- und physiozentrischen Ansätzen

Eine erste Erkundung zu anthropologischen Vorstellungen des in die Natur eingebetteten Menschseins führt durch die umweltethischen Begründungsmodelle, in denen in kondensierter Form die Position des Menschen im Gesamt der Natur thematisiert wird.

In der umweltethischen Diskussion des Menschenbilds nimmt der Utilitarismus eine wichtige Weichenstellung vor. Ganz aufklärerisch behauptet er die zentrale Rolle des Individuums als moralischer Rechtfertigungsinstanz.

Normen müssen sich mit Blick auf das individuelle Wohlergehen begründen lassen. Zugleich gelangt er über die Assoziation von Glück, Nutzen und Lust zu der Position, dass aufgrund ihrer Empfindungsfähigkeit auch Tiere und nicht allein Menschen moralisch relevant sind. Dadurch wird die strikte Trennung innerhalb des Reichs der Natur zwar nicht aufgehoben, aber signifikant verschoben. Damit war ein entscheidender Schritt getan. Gut hundert Jahre nach Bentham legte Albert Schweitzer dar, dass das große Wunder das Leben ist. Hier und nicht im Streben nach Lust liegt der Grund für die Zuschreibung moralischen Werts. Doch das Leben ist grundlegend in seiner Vernetztheit zu sehen. Die Lebensrhythmen, die Eingebundenheit in die große ökologische Gemeinschaft ist das, worauf es ankommt. Um das zu erkennen, muss man freilich „wie ein Berg denken“, so Aldo Leopold in seinem berühmten Sand County Almanach.

Damit liegen die drei Grundmodelle nicht-anthropozentrischer Begründungsansätze vor, die dann seit dem letzten Drittel des 20. Jh. intensiv ausgearbeitet und diskutiert werden: pathozentrische bzw. sentientistische, biozentrische und holistisch-physiozentrische Sichtweisen. Mit Blick auf die Konzeption des Mensch-Natur-Verhältnisses geben insbesondere die beiden letztgenannten zu denken, nicht zuletzt, weil sie zeigen, welche Folgen es haben kann, wenn nicht die in der neuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte dominante Physik, sondern Biologie und Ökologie zur zentralen Bezugsdisziplin werden.

Der Mensch als Mitglied der Gemeinschaft alles Lebendigen

Paul Taylor stellt seinen umweltethischen Ansatz unter den Titel „respect for nature“. Diese Achtung ist Teil eines größeren Überzeugungssystems, das Taylor „biozentrische Sicht auf die Natur“ nennt. Sie besteht aus vier wesentlichen Elementen.

Konstitutiv ist die biologische Sicht der Menschen als Mitglieder der Gemeinschaft alles Lebendigen. Taylor verbindet sie mit einem normativen Prinzip, das für moderne menschliche Gesellschaften unstrittig ist und nun ausgeweitet wird. Alle, Menschen wie nicht-menschliche Wesen, können die Mitgliedschaft nur zu den gleichen, allgemeinen Bedingungen beanspruchen. Der Mensch darf sich mithin nicht län-

ger als „homo sapiens“ (Gray 2002, 7) aufführen. Zweitens sind Ökosysteme komplexe Netzwerke. Das gesunde biologische Funktionieren des einen Bestandteils hängt vom gesunden biologischen Funktionieren der anderen ab. Drittens ist jeder Organismus „ein teleologisches Zentrum von Leben“ (Taylor 1997, 125), das sein Wohl auf seine eigene Weise verfolgt. Ob Ereignisse oder Zustände für das jeweilige Lebewesen wohltuend oder schädigend sind, lässt sich objektiv von außen feststellen. Es ist in ethischer Hinsicht nicht nötig, dass der Organismus selbst Bewusstsein aufweist. Diese drei Annahmen sind nach Taylor „für jeden rationalen und wissenschaftlich informierten Denker akzeptabel“ (Taylor 1997, 142). Aus ihnen folgt viertens, dass der Anspruch des Menschen auf Überlegenheit und damit auf eine Sonderrolle unbegründet ist. Im Gegenteil, evolutionär betrachtet benötigt die Natur den Menschen nicht als ihren Hüter.

Der Mensch also ist, wenn er biologisch gesehen wird, ein ganz gewöhnliches Mitglied der Gemeinschaft aller Lebendigen, das allerdings mit dieser Gewöhnlichkeit nicht ganz zufrieden zu sein scheint.

Die Selbst-Realisierung des Menschen als Teil der Maximierung der Manifestationen des Lebens

Arne Naess, der bekannteste Vertreter der Tiefenökologie, setzt ähnlich an. Deren erste Schlüsselaussage lautet: „Das Wohlbefinden und Gedeihen menschlichen und nicht-menschlichen Lebens auf der Erde hat Wert in sich selbst [...]. Dieser Wert ist unabhängig von der Nützlichkeit der nicht-menschlichen Welt für menschliche Zwecke.“ (Naess 1997, 188) Der Begriff des Lebens wird weit und auch metaphorisch gebraucht. In diesem Sinn kann etwa auch ein Fluss leben. Das Konzept des inhärenten Werts bezieht sich auf die Ökosphäre insgesamt wie auch auf auch Individuen, Arten, Populationen und Lebensräume oder menschliche und nichtmenschliche Kulturen.

Ähnlich wie in Taylors Ansatz dürfen Menschen die gemeinsame Ökosphäre nur zu den gleichen, allgemeinen Bedingungen nutzen. Sie dürfen ihre lebensnotwendigen Bedürfnisse auch auf Kosten anderer befriedigen, nicht jedoch ihre Luxusbedürfnisse. Um den Konkurrenzdruck zu verringern, muss die Menschheit mittelfristig ihre Anzahl drastisch reduzieren.

Die fundamentale Norm der Tiefenökologie ist die holistisch verstandene maximale und universale Selbst-Realisierung, d.h. das Maximieren der Manifestationen des Lebens. Je höher das Niveau der Selbstverwirklichung ist, das ein Individuum erreicht, desto mehr hängt die weitere Steigerung von der Selbst-Realisierung anderer ab.

Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts wurden drei Grundmodelle nicht-anthropozentrischer Begründungsansätze intensiv ausgearbeitet und diskutiert: die pathozentrische bzw. sentientistische, die biozentrische und die holistisch-physiozentrische Sichtweise.



Prof. Dr. Jochen Ostheimer, Professor für Christliche Sozialethik an der Universität Augsburg, trug zum Thema *Christlicher Humanismus* ein Referat mit dem Titel *Eingebettetes Menschsein* bei.



Diese Verflochtenheit fördert ein Ineinander von Selbst- und Fremdentifikation und somit ein solidarischer Gemeinschaftsgefühl.

Die beiden Ansätze die stellvertretend für große Denkströmungen stehen, illustrieren zwei ähnlich gestaltete Weisen, den Menschen als Teil der Natur zu sehen. Er ist Mitglied der Gemeinschaft des Lebendigen. Er ist nicht nur auf zahllose sog. Ökosystemdienstleistungen von Taylor und Naess, angewiesen, weshalb er aus Eigennutz die ihn umgebende Natur bewahren sollte. Vielmehr findet sich nichts, was eine Sonderstellung des Menschen rechtfertigen würde. Der Mensch soll also endlich seinen Hochmut ablegen. Dies ist nicht nur ein wichtiger Schritt zur Lösung der gravierenden Umweltprobleme, sondern ebenso zu einem gelingenden menschlichen Leben.

Der Mensch im Zeitalter des Menschen

Infolge des globalen Umweltwandels haben sich in den vergangenen zwanzig Jahren die ökologische Diskussion und mit ihr die Figur des in die Naturbezüge eingebetteten Menschen weiterentwickelt. Aufgrund der tiefgreifenden und teils irreversiblen Umweltveränderungen, die die grundlegenden Prozesse des Erdsystems umgestalten und den Planeten in einen neuen Systemzustand verschieben, wird über den Anbruch einer neuen erdgeschichtlichen Epoche diskutiert, die nach ihrem Verursacher benannt wird: Anthropozän, das Zeitalter des Menschen.

Infolge dieser Macht wird der Mensch als „geologischer Faktor“ bezeichnet. Dies bedeutet eine andere, in gewisser Weise stärkere Naturalisierung des Menschen im Vergleich

zum gerade skizzierten Konzept des biotischen Akteurs. Die Gemeinsamkeit der Empfindungsfähigkeit und des Strebens nach Lust oder das Faktum der Lebendigkeit lassen noch viel Raum für spezifische Besonderheiten des Menschen. Als geologischer Faktor ist der Mensch hingegen viel tiefer, eben systemisch in das Gefüge der Natur integriert. Zugleich ergibt sich im Anthropozän zum ersten Mal die wirkliche Einheit der

Menschheit: als kollektiver geologischer Akteur. Interne Unterschiede spielen keine Rolle, jede einzelne Emission zählt gleich viel.

Unter der Perspektive eines geologischen Wirkfaktors wird die Menschheit, wie in den Naturwissenschaften üblich, als Kollektiv in den Blick genommen. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf die kumulativen Effekte der Handlungen aller Menschen. Um indes in ihrem Sinn verstanden zu werden, müssen diese Handlungen in ihrer soziokulturellen Gestalt, mithin im Kontext der modernen Gesellschaft betrachtet werden. So gesehen ist die Bezeichnung „Anthropozän“ ungenau. Sie verdeckt die spezifischen Bedingungen, unter denen die Menschen in ihren unzähligen, systemisch

verknüpften Einzelhandlungen zu einer geologischen Wirkmacht werden. Denn weder sind alle Menschen in gleicher Weise an diesem epochalen Wandel beteiligt, noch lässt sich diese Entwicklung biologisch erklären.

Die Notwendigkeit der Spezifizierung und der Benennung der entscheidenden sozioökologischen Konstellation greifen verschiedene Alternativvorschläge auf. Die Bezeichnung Capitalocene hebt die herausgehobene Bedeutung der kapitalistischen Produktionsweise hervor. Der Vorschlag Plantationocene fokussiert auf die zunehmende, als verheerend wahrgenommene Umwandlung von natürlichen Landschaften und kleinbäuerlich genutzten Flächen in Plantagen. Andere Vorschläge sind etwas polemischer: etwa Dubai-cene, nach der Wunderstadt des Erdöls, Obscene Epoch, wegen der gewaltigen Müllmengen, die die Menschheit anhäuft, Unforgiveable-crimescene, angesichts der immensen Zahl ausgerotteter Tier- und Pflanzenarten, oder Agnotocene, angesichts der Strategien bewussten Nicht-Wissen-Wollens.

Nicht der Mensch als Spezies, sondern die Menschen in der spezifischen Sozialform der modernen Gesellschaft sind für die globalen Umweltdegradationen verantwortlich. Das Anthropozän stellt eben diese Sozialform, die Wirtschaftsweise, die Lebensmodelle, die Glücksvorstellungen oder das Weltbild in Frage. Es entzieht ihnen die natürlichen Grundlagen, und es untergräbt ihre Legitimität.

Das Globale und das Planetarische

So anschaulich diese Namensvorschläge sind und so sehr sie sich darum bemühen, die Ursachen für den globalen Wandel genauer zu benennen, so sehr könnte es doch sein, dass sie das Anthropozän verfehlen. Indem sie es in der Form von Modernisierung, Kapitalismus oder Globalisierung denken, bewegen sie sich im Horizont des Globalen und nicht des Planetarischen, wenn unter dem Globalen der Bereich verstanden wird, den zu koordinieren die Vereinten Nationen sich bemühen, und unter dem Planetarischen der Gegenstand der IPCC-Berichte.

Beide Konzepte unterscheiden sich in mehreren Hinsichten. Die Globalisierung ist ein sozialer Prozess, der zwar nicht immer zielgerichtet verläuft, aber immer noch auf der Idee des Fortschritts und auf einem linearen Zeitverständnis ruht – nach dem Motto „wie im Westen so auf Erden“ (Sachs 1993) – und der das Versprechen der Steuerbarkeit in sich trägt. Das Planetarische hingegen steht für einen komplexen natürlichen Prozess, der immer wieder neue dynamische Gleichgewichtszustände erreicht und der die Menschheit als Spezies umfasst. Der Zeitmaßstab rechnet nicht nach jährlichen Gipfeltreffen, Wahlperioden oder vielleicht Generationen, sondern nach Jahrhunderten und Jahrmillionen und ist damit konstitutiv apolitisch. Im Anthropozän muss das Verhältnis von Menschheits- und Planetengeschichte zum ersten Mal in ein einheitliches Konzept gebracht werden. Es muss die vielfältigen Übergänge wie auch die Eigenheiten sichtbar machen und die stark voneinander abweichenden Maßstäbe in ein Verhältnis zueinander setzen. Vernetztes Denken wird zur Basiskompetenz, um zu erkennen, wie die Welt als globale Kulturlandschaft ungekannte Eigendynamiken entwickelt.

Die Ansätze von Taylor und Naess sehen in ähnlicher Weise den Menschen als Teil der Natur. Er ist Mitglied der Gemeinschaft des Lebendigen. Es findet sich nichts, was eine Sonderstellung des Menschen rechtfertigen würde.

In der tiefen Geschichte der planetarischen Zeit greifen andere Dynamiken, gelten andere Relevanzen und wirken andere Kräfte oder Akteure. Was den letzten Aspekt betrifft, wurde bereits die Figuration des Menschen als geologischer Faktor ausgeführt. Zusammen damit wandelt sich das Handlungskonzept, wie sich am klarsten anhand von Bruno Latours Akteur-Netzwerktheorie zeigen lässt, die eine große Lücke vieler Sozialtheorien erfasst. Soziale Interaktionen werden mindestens ebenso sehr durch die Konfiguration von Dingen und Geräten gesteuert wie durch soziale Normen. Eine Handlung entspringt einem Netzwerk aus menschlichen und nichtmenschlichen Wesen. Der Begriff der Handlung wird nicht mehr über Intentionalität, sondern allein über die Wirkung bestimmt, was eine Vergleichbarkeit mit nichtmenschlichen Einflussgrößen wie etwa einem Meteoriteneinschlag ermöglicht. Mit Blick auf die Erderwärmung heißt dies, zunächst alle Entitäten, die das soziale Leben beeinflussen, als zur Gesellschaft gehörig anzuerkennen, mithin auch Treibhausgase, und sodann alle, die von der Überschreitung der planetarischen Grenzen betroffen sind, an einen Verhandlungstisch zu bringen: Flüsse, Landschaften, Ozeane, Tierarten.

Dieser Gedanke leitet zur Dimension der Relevanz über. Die Diskussionen über das Anthropozän waren von Anfang an von einem Erschrecken darüber begleitet, was die Menschheit angestellt hat. Die Ausrufung der neuen Epoche war ein Warn- und Weckruf. Im eigenen Interesse wie auch mit Blick auf das Wohl der nichtmenschlichen Natur soll die Menschheit ihr Verhalten und ihre Einstellung grundlegend ändern.

Dementsprechend findet sich die Forderung, die Einzigartigkeit und Besonderheit des Menschen anzuerkennen, um dann aus der Einsicht in die Verzahnung des Schicksals der Erde mit dem menschlichen Geschick eine besondere Verantwortung zu übernehmen. Emotional und spirituell getragen wird sie von einer Haltung des Staunens und der Ehrfurcht gegenüber der Erde und vielleicht auch der Reue und Speziesscham, die die neuzeitliche Sicht auf die Natur als „storehouse of matters“ (Bacon 1962, 255) ablöst. Damit geht das Zeitalter des offenen Horizonts der unbegrenzten Möglichkeiten, der die Entwicklung der neuzeitlich-modernen Mentalität prägt, in eine Epoche der planetarischen Demut und Verantwortung über.

Humanismus und Kreationismus

Wie jedes theoretische Konzept lässt sich auch der Humanismus als ein Denkwerkzeug betrachten. Jedes Werkzeug hat einen begrenzten Anwendungsbereich. Für neue Fragestellungen muss es erweitert, abgewandelt oder ergänzt werden. Nachdem in der neuzeitlichen Entwicklung um die gleiche Würde aller Menschen gerungen wurde, rich-

tet sich nun der Blick auf die moralische Relevanz nichtmenschlicher Naturwesen. Aus theologischer Sicht könnte die neue Leitidee hierfür analog zu Humanismus Kreationismus heißen – wenn dieser Ausdruck nicht schon für eine anders gartete Position belegt wäre. Andere Vorschläge lauten bspw. „inklusive Humanismus“ (Eser 2016) oder „ökologisch erweiterter Humanismus“ (Vogt 2021). Für die Entwicklung eines solchen Ansatzes ist es gerade nicht hilfreich, wenn Natur und Mensch einander gegenübergestellt werden. Denn dann ist damit zu rechnen, dass die Natur zum Objekt wird, zum Objekt der Erkenntnis, der technischen Manipulation oder der Fürsorge. Stattdessen ist es weiterführend, den Menschen als Teil der Natur anzusehen und ethische Überlegungen von dieser Verwobenheit ausgehen zu lassen.

Dafür müssen die passenden Denkfiguren z. T. erst noch entwickelt werden. Für die Ordnung der planetarischen Verhältnisse sind das Recht oder der größte kollektive Nutzen vermutlich keine geeigneten Zentralkategorien. Der Historiker Chakrabarty schlägt als neue Leitidee die Bewohnbarkeit der Erde für alle Spezies vor. Anspruchsvoller ist das Motiv der Geschwisterlichkeit aller Kreatur, das sich in der Enzyklika *Laudato si'* ebenso findet wie in den sog. „dunkelgrünen“ Religionen oder in ökofeministischen Ansätzen.

Die Geschwisterrolle ist allerdings nicht ganz eindeutig. Mehrere Varianten lassen sich ausmachen:

- der Mensch als großer Bruder, der Verantwortung übernimmt, aber auch Macht ausübt, als Herrscher, Verwalter, Gärtner oder Erdingenieur;
- der Mensch als Spätgeborener, der zu den großen Geschwistern aufschaut und von ihnen lernt (Stichwort Bionik);
- der Mensch als lebenslang vertrauter Weggefährte, der bei aller Konkurrenz die Freuden und Sorgen teilt, der sich grundlegend mit allen Mitgeschöpfen verbunden fühlt, wie es etwa der Sonnengesang zum Ausdruck bringt, der die Trias von Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe um Schöpfungsliebe oder Ökophilie ergänzt, der sich in einer Haltung der Resonanz von der Natur ansprechen und sich etwas Wichtiges über sich selbst sagen lässt, der sich zugunsten der Geschwister selbst zurücknimmt, wie es z. B. im sog. Ökomodernistischen Manifest gefordert wird und titelgebend in Edward Wilsons Projekt der halben Erde ist. Etwas umformuliert würde dies auf Suffizienz als speziesspezifische Tugend hinauslaufen im Unterschied zum Gattungsegoismus, den das Tagungsprogramm im Sinn einer Problemanzeige nennt. Die Entwicklung einer solchen Haltung ist ganz im Sinn des klassischen Humanismus eine Bildungsaufgabe. Ihr geht es „nicht darum, die Idee des Humanismus als Menschwerdung des Menschen durch Kultur, Bildung und Nächstenliebe, die die europäische Geistesgeschichte und Ethik ganz

Im Anthropozän muss das Verhältnis von Menschheits- und Planetengeschichte zum ersten Mal in ein einheitliches Konzept gebracht werden. Vernetztes Denken wird zur Basiskompetenz, um zu erkennen, wie die Welt als globale Kulturlandschaft ungekannte Eigen-dynamiken entwickelt.



Es geht nicht darum, die Idee des Humanismus als Menschwerdung des Menschen durch Kultur, Bildung und Nächstenliebe zu verabschieden, sondern ganz im Gegenteil darum, innerhalb dieser Idee die Dimension des Natürlichen als Geschöpf und Kreatur zurückzugewinnen.

der Irrtumsanfälligkeit und Nicht-Göttlichkeit des Menschen, also ein Ausdruck der Demut. Die Gleichzeitigkeit von Demutsbewusstsein und ‚Gottfähigkeit‘ als ethischer Auftrag [...] ist der springende Punkt der ge-

wesentlich geprägt hat, zu verabschieden, sondern ganz im Gegenteil darum, innerhalb dieser Idee die Dimension des Natürlichen als Geschöpf und Kreatur zurückzugewinnen. Diese gehörte von Anfang an dazu, sowohl in der stoischen wie in der frühchristlichen Tradition, wo ‚humanum‘ nicht nur ein Hoheitstitel war, sondern auch ein Kennzeichen

samen christlichen Schöpfungstheologie und Mystik.“ (Vogt 2021, 136)

Die Ausbildung von Suffizienz, Demut und Ehrfurcht, die Entwicklung einer geschwisterlichen Haltung ist, wie der Ausdruck der Menschwerdung schon andeutet, Teil eines positiven Programms, einer Lebenskunst. Sie versteht die Erde nicht primär als Ressource, sondern als Lebenshaus, als Heimat. Im Zeitalter des Menschen muss der Mensch die Art seiner Weltbeziehung verändern, und dies verlangt zugleich eine gewandelte Form der Selbstgestaltung des Menschen. Eine solche aktive, reflektierte und verantwortliche Selbstbildung ist eine zentrale Idee des Humanismus. ■

Literaturhinweise

Asafu-Adjaye, John u. a. (2015): *An Ecomodernist Manifesto*, <http://www.ecomodernism.org> (1.12.2021).

Chakrabarty, Dipesh (2021): *The climate of history in a planetary age*, Chicago: University of Chicago Press.

Charbonnier, Pierre (2022): *Überfluss und Freiheit. Eine ökologische Geschichte der politischen Ideen*, Frankfurt a.M.: Fischer.

Eser, Uta (2016): *Inklusiv denken: Eine Kritik der Entgegensetzung von Humanität und Natur*, in: Haber, Wolfgang/Held, Martin/Vogt, Markus (Hg.): *Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität*, München: Oekom, 81–92.

Franziskus (2015): *Laudato si'.* *Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VAS 202).

Gray, John (2002): *Straw dogs. Thoughts on humans and other animals*, London: Granta Books.

Hamilton, Clive (2017): *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, Cambridge: Polity.

Latour, Bruno (1995): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin: Akademie.

Latour, Bruno (2001): *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das Neue Klimaregime*, Berlin: Suhrkamp.

Leopold, Aldo (1989): *A sand county almanac and sketches here and there*, New York/Oxford, Oxford Univ. Press.

Naess, Arne (1997): *Die tiefenökologische Bewegung. Einige philosophische Aspekte*, in: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 182–210.

Naess, Arne (2013): *Die Zukunft in unseren Händen. Eine tiefenökologische Perspektive*, Wuppertal: Hammer.

Taylor, Paul (1986): *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton: Princeton Univ. Pr.

Taylor, Paul (1997): *Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur*, in: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 111–143.

Vogt, Markus (2021): *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg: Herder.

Welsch, Wolfgang (2012a): *Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie*, München: Beck.

Welsch, Wolfgang (2012b): *Homo mundanus*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Wilson, Edward (2016): *Die Hälfte der Erde. Ein Planet kämpft um sein Leben*, München: Beck.

Der neue Mensch Revisited

Post- und Transhumanistische Perspektiven

von Stefan Lorenz Sorgner

Das Universum entstand vor etwa 14 Milliarden Jahren und die Erde vor etwa 4,5 Milliarden Jahren. Dann dauerte es noch eine weitere Milliarde Jahre, bis sich erste Lebensformen entwickelten.

Erst in den jüngsten 530 Millionen Jahren haben sich Säugtiere, Amphibien, Reptilien, Fische und Vögel entwickelt. In diesem Zeitraum wäre das Leben auch fast schon wieder ausgestorben. Vor 440, 372, 252, 201 und 66 Millionen Jahren gab es die großen fünf Ereignisse von Massensterben, bei denen zuweilen sogar 95 % aller marinen Lebensformen ausgestorben sind. All dies geschah noch bevor der erste Mensch entstanden war. Die letzten gemeinsamen Vorfahren von Menschen und Menschenaffen lebten vor etwa 6 Millionen Jahren.

Cyborgs

Der homo sapiens ist wohl vor rund 400.000 Jahren entstanden. Damals setzte aufgrund einer Genmutation die Sprachentwicklung ein, so dass die Voraussetzungen für Sprache vorhanden waren, die in jedem Einzelfall dann wieder mittels eines kulturellen und elterlichen Upgrades realisiert werden muss. Die kulturelle Steuerung macht uns zu tatsächlich sprachfähigen Lebewesen. Mit diesem Upgrade ist der Mensch entstanden. Bei der Sprachfähigkeit handelt es sich also um ein elterliches Upgrade, weshalb homo sapiens auch als Cyborgs bezeichnet werden können. Das Wort Cyborg steht schließlich für den kybernetischen Organismus, wobei das Wort kybernetisch von dem altgriechischen

kybernaetaes, also dem Steuermann eines Schiffs kommt. Cyborgs sind gesteuerte Organismen, und Menschen sind solche gesteuerten Organismen, die aufgrund der Steuerung die Sprachfähigkeit erlangen und damit auch zu vernünftigen Wesen werden.

Jeder Mensch entwickelt aufgrund einer jeweils idiosynkratischen Steuerung eine eigene verkörperlichte Vernunft. Bei der Vernunft handelt es sich nicht um einen immateriellen Funken, sondern

Vertiefung des Themas von Seite 4–21

Mensch werden

vielmehr um ein Ergebnis eines kulturellen Upgrades. Mit der entsprechenden Genmutation sind wir zum sprachfähigen Cyborg geworden, und als homo sapiens sind wir stets sprachfähige Cyborgs gewesen, wobei es sich bei der Vernunft um einen Teil des evolutionär entstandenen Körpers handelt. Der Körper wiederum besteht aus etwa 39 Trillionen nicht-menschlicher Zellen, die zum Großteil in unserem Darm leben, und aus etwa 30 Trillionen menschlichen Zellen. Unser Körper hat also mehr nicht-menschliche als menschliche Zellen. Auch sonst sind die Grenzen unserer Körper gar nicht so einfach zu bestimmen. Unsere Smartphones können etwa als erweiterter Geist, als extended mind verstanden werden. Ein Mensch mit Cochlear Implantat kann dieses mit dem eigenen Smartphone steuern und so die eigenen kognitiven Kapazitäten beeinflussen. Wenn ihm das Smartphone gegen seinen Willen weggenommen wird, dann kann dies durchaus auch als Verletzung der körperlichen Integrität verstanden werden, da so seine kognitiven Möglichkeiten beschränkt werden. Auch wenn der eigene Avatar im Metaversum ungewollt durch einen anderen Avatar bedrängt und berührt wird, dann kann dies als Verletzung der körperlichen Integrität aufgefasst werden. Der ständig sich im Prozess der Veränderung befindliche Körper, in dem auch die Vernunft als Teil vorhanden ist, besteht aus mehr nicht-menschlichen als aus menschlichen Zellen und kann möglicherweise siliziumbasierte Smartphones und digitale Avatare umfassen.

Posthumanismus

Es ist dieses Bild des homo sapiens, welches insbesondere bei kritischen Posthumanist*innen das Vorherrschende ist. Es ist deren zentrales Anliegen, das kulturell geschaffene und in unserem Kulturbereich vorherrschende Menschenbild zu verwinden, das auf der kategorialen ontologischen Dualität einer immateriellen Vernunft und eines materiellen Körpers beruht, da mit ihm zentrale Diskriminierungsstrukturen



Prof. Dr. Stefan Lorenz Sorgner, Professor für Philosophie an der John Cabot University in Rom hielt ein Referat innerhalb der Themenreihe *Posthumanistische Herausforderungen*.



einhergehen. Der auf kategorialen ontologischen Dualitäten beruhende Humanismus wurde kulturell erschaffen, um bestimmte Herrschaftsstrukturen zu etablieren.

Zentrale Entwicklungsschritte dieses kulturellen Prozesses sind die Anthropologien Platons, der Stoiker, Descartes und auch Kants. Wichtige problematische Diskriminierungsprozesse lassen sich treffend mittels Platons Höhlengleichnis erläutern. Die helle Sonne steht für das unbedingte Gute, wohingegen die dunklen Schatten weit davon entfernt mit dem Bösen identifiziert werden. So ist der Rassismus als kulturelle Struktur entstanden. Die Sonne repräsentiert die Vernunft, die weithin mit dem Männlichen identifiziert wurde, wohingegen unvernünftige Urteile häufig auf den typisch weiblichen Gefühlen beruhen. So ist der Sexismus strukturell entstanden.

Die Vernunft ist weiterhin eine Eigenschaft, die traditionell den Menschen kennzeichnete. Allen anderen Lebewesen kommt sie nicht zu. So ist der Speziesismus entstanden.

Weiterhin ermöglicht einem die Vernunft, die unbedingte Wahrheit in Korrespondenz zur Wirklichkeit zu erkennen. So entstand der Aletheismus, die Diskriminierung aller Unwissenden, die weit entfernt von der einzigen tatsächlichen Wahrheit denken, leben und handeln. Eine dieser Wahrheiten ist, dass wir unserer Natur gemäß handeln sollten. Und in der Natur unserer Genitalien liegt es, sich fortzupflanzen. Wenn wir sie nicht auf diese Weise gebrauchen, handelt es sich um ein unnatürliches Verhalten. So entstand die Heteronormativität.

Das zentrale Anliegen kritischer Posthumanist*innen ist es, diese diskriminierenden Prozesse zu verwinden, die auf verkrusteten kulturellen Strukturen einer speziellen Form des Humanismus beruhen. Hiermit gehen zahlreiche Herausforderungen einher, die mitunter gar nicht so einfach aufzulösen sind. Es ist diese Vorgehensweise, die mir grundsätzlich plausibel erscheint, aber noch unzählige intellektuelle, nicht notwendigerweise einfach zu lösende Herausforderungen umfasst.

Auch gibt es Vertreter*innen des kritischen Posthumanismus, deren Zielsetzungen höchst problematisch sind, z. B. diejenigen, die davon ausgehen, dass die Klimaveränderung die zentrale gegenwärtige Herausforderung der Menschheit darstellt und infolgedessen wie folgt argumentieren: Der entscheidende Faktor für die Klimaveränderung ist die Überbevölkerung. Hieraus ergibt sich die moralische und möglicherweise auch rechtliche Verpflichtung, auf Fortpflanzung zu verzichten bzw. sie politisch zu regeln. Solche paternalistischen und eugenischen Gedankengänge sind moralisch höchst problematisch und sind im Konflikt mit der fantastischen kulturellen Errungenschaft von sozial-liberalen Demokratien. Wer die Überbevölkerung als die zentrale gegenwärtige Herausforderung ansieht, muss zu Forderungen gelangen, die im Konflikt zu Strukturen stehen, auf denen sozial-liberale Demokratien beruhen. Es gibt andere vielversprechendere Ansätze mit der Klimaveränderung umzugehen, die im Einklang mit den Errungen-

schaften sozial-liberaler Demokratien stehen und die mit technischen Innovationen zu tun haben. Technische Innovationen als das entscheidende Hilfsmittel zur Erhöhung der personalen Lebensqualität zu sehen, wird von Transhumanisten vertreten.

Transhumanismus

Der Transhumanismus ist geistesgeschichtlich klar vom kritischen Posthumanismus zu unterscheiden. Zahlreiche zentrale Elemente des Transhumanismus teile ich. Radikale Variationen des Transhumanismus, wie etwa das Konzept des mind uploads, erscheinen mir jedoch höchst unplausibel und, was noch wichtiger ist, entfernt von dem, was in absehbarer Zeit für uns gesellschaftlich relevant ist. Der zentrale transhumanistische Gedanke ist der, dass wir mittels technischer Innovationen unsere bisherigen personalen Begrenzungen erweitern sollten, um

so die Wahrscheinlichkeit eines florierenden Lebens zu erhöhen. Die meisten Transhumanisten vertreten die Variante einer naturalistischen Anthropologie. Entscheidend für ihr Selbstverständnis sind jedoch normativen Forderungen, die durch ihr evolutionäres Weltbild nahegelegt werden.

Impfungen, Antibiotika und Anästhetika wurden in den vergangenen 250 Jahren entwickelt. Das öffentliche Nutzen des Internets ist gerade einmal seit 1990 gegeben. Das erste Smartphone wurde 2007 vorgestellt, was knapp 15 Jahre her ist. Ein Leben ohne die digitale Welt ist heute bereits

nicht einmal mehr vorzustellen. Die Genschere CRISPR/Cas 9 wurde 2012, also vor nur 10 Jahren veröffentlicht. Musks Neuralink, das Hirn-Computer-Schnittstellen erforscht, wurde 2016 gegründet. Die Interaktion von Gentechniken, Gehirn-Computer-Schnittstellen und der Digitalisierung ist der vielversprechende Bereich, um die gegenwärtigen personalen Begrenzungen zu überschreiten. Transhumanisten fordern eine proaktive Grundhaltung zur Förderung insbesondere dieser Techniken.

In Deutschland ist der Transhumanismus insbesondere durch Sloterdijks Rede „Regeln für den Menschenpark“, der im Übrigen kein Transhumanist, sondern ein biokonservativer Denker ist, und Habermas' implizite Replik in seinem Essay zur liberalen Eugenik bekannt geworden. Seitdem sind jedoch schon mehr als 20 Jahre vergangen, und der Transhumanismus hat sich von einer kulturellen Nischenbewegung einer kleinen Gruppe von Intellektuellen zu einem weit verbreiteten kulturellen Phänomen entwickelt, das im Silicon Valley, bei Netflix Serien, bei Computerspielen, bei Hollywood-Filmen und auch aus unserem lebensweltlich-relevanten Alltag nicht mehr wegzudenken ist.

Der homo sapiens ist vor 400.000 Jahren entstanden. Wird es in 400.000 Jahren noch Menschen geben? Wenn wir die Schnelligkeit der jüngsten Entwicklungen betrachten, ist dies wohl nicht wahrscheinlich. Entweder werden Men-

Der Transhumanismus hat sich von einer kulturellen Nischenbewegung zu einem weit verbreiteten kulturellen Phänomen entwickelt, das im Silicon Valley, bei Netflix Serien, bei Computerspielen und aus unserem lebensweltlich-relevanten Alltag nicht mehr wegzudenken ist.

schen dann ausgestorben sein oder sich weiterentwickelt haben. In der Vergangenheit hing es von der natürlichen Selektion ab, wer überlebt. Nun haben wir die Möglichkeit der menschlichen Selektion. Wir können die Evolution verbessern. Sollten wir dies tun? Da kein moralischer Verdienst darin besteht, genetisches Roulette zu spielen, ist das proaktive Eingreifen in der Tat die moralisch angemessene Reaktion auf die neu gegebenen technischen Möglichkeiten. Unter Transhumanisten wird dann darüber diskutiert, ob es sich hierbei um eine moralische Pflicht handelt, wie dies von vielen utilitaristischen Transhumanisten vertreten wird, ob es sich um eine naheliegende Wahlmöglichkeit handeln sollte oder ob es ein Laster wäre, nicht auf diese Möglichkeiten zurückzugreifen.

Dieses Spektrum an Möglichkeiten verdeutlicht, dass es sich beim Transhumanismus bei Weitem nicht um eine homogene Gruppierung von libertären, utilitaristischen Hyper-Humanisten handelt, die alle nur auf ein schneller, weiter und höher abzielen, um so einen Superman auf Viagra oder eine Wonderwoman mit Botox hervorzubringen zu können.

Eine andere unter Transhumanismus-Kritikern weit verbreitete Variante der Darstellung ist es, den Transhumanismus als eine kulturelle Bewegung zu charakterisieren, die darauf abzielt, unsere Persönlichkeiten auf eine Festplatte hochzuladen, um so unsterblich zu werden. Bei beiden leider weit verbreiteten Repräsentationen handelt es sich um verzerrende Karikaturen, die mit einer kritisch informierten Analyse des Transhumanismus nichts zu tun haben. Es gibt jedoch noch weitere Vorurteile bezüglich des Transhumanismus, die ein Hindernis für eine breitere akademische Rezeption dieses intellektuellen Weltverständnisses darstellen. Stets wird implizit vermittelt, dass ein kritisch denkender Intellektueller, dem Transhumanismus notwendigerweise ablehnend gegenüberstehen muss.

Vorurteile gegenüber Transhumanismus

Eine kleine Auswahl von unzutreffenden Vorurteilen soll kurz dargelegt werden. Auf diese Weise können weitere Facetten des „neuen Menschen“ hervortreten. Die folgenden vier Vorwürfe sollen hier kurz thematisiert werden: 1. Der Totalitarismus-Vorwurf; 2. Der Vampir-Kapitalismus-Vorwurf; 3. Der Anthropozentrismus-Vorwurf; 4. Der Ungerechtigkeits-Vorwurf.

Totalitarismus-Vorwurf

Als Habermas in seinem Essay zur liberalen Eugenik von Nietzscheanischen-Züchtungsfantasien der Transhumanisten spricht, dem er eine auf einer Verfassung beruhende pluralistische Gesellschaft entgegenstellt, dann steckt in dieser Aussage genau dieser Totalitarismus-Vorwurf verborgen. Wenn er im Jahr 2014 transhumanistisches Schaffen in den Kontext von Sekten-ähnlichen Denken rückt, dann bestärkt er diesen Vorwurf sogar noch. Dem gegenüber steht die Rezeption des Transhumanismus bei den gegenwärtig führenden Intellektuellen Russlands, wie etwa bei Alexander Dugin, dessen Tochter jüngst bei einem Anschlag ums Leben kam, und der ein Vordenker der Wahrheit der eurasischen Orthodoxie ist. Dugin bezeichnet den

Transhumanismus explizit als eine Idee des Teufels. Der Pluralismus, die LGBTQIA*-Bewegung und alle anderen Übel der Welt sind Erscheinungsformen des Transhumanismus, der als der böse Gegenspieler der orthodoxen Wahrheit dargestellt wird.

Habermas kritisiert den Transhumanismus als anti-pluralistische Bewegung. Dugin hingegen kritisiert ihn aufgrund seines Pluralismus. Habermas Einschätzungen sind höchst unplausibel. Der Transhumanismus kennt keine Riten, Heilsbringer, Gebete, Heilige oder Gebote. Es gibt noch nicht einmal notwendige Dogmen. Das Gegenteil ist der Fall. Der Fokus liegt auf naturwissenschaftlichen Einsichten. Wenn neue Ergebnisse vorliegen, müssen alte Entscheidungen revidiert werden und neue Strategien ergriffen werden. Es handelt sich um eine pragmatische, liberale und naturwissenschaftliche Vorgehensweise.

Auch auf politischer Ebene ist der Transhumanismus unverdächtig. Politisch sind alle führenden Transhumanisten im liberalen Spektrum einzuordnen, wobei die Bandbreite enorm groß ist. Sie reicht von libertären Ausrichtungen bis hin zu sozial-liberalen Vorstellungen von Demokratie. Kein einziger führender Transhumanist vertritt eine autoritäre politische Struktur. Dies bedeutet nicht, dass bei libertären politischen Ordnungen nicht die Gefahr besteht, dass implizit paternalistische Tendenzen befördert werden. Diese Sorge ist sicherlich zutreffend. Es ist also nicht so, dass eine libertäre politische Ausrichtung nicht gewisse Herausforderung mit sich bringt. Dieser Umstand liegt aber stärker im Libertarismus als im Transhumanismus begründet.

Dugins Charakterisierung des Transhumanismus hingegen ist als Beschreibung schon wesentlich zutreffender: Pluralismus, die Unterstützung der LGBTQIA*-Bewegung und der Einsatz von Gentechniken zur Förderung des personalen Florierens sind durchaus Normen, die im Transhumanismus weithin geteilt werden. Das Problem liegt in seiner Charakterisierung des Transhumanismus als Idee des Teufels. Seine Beschreibung des Transhumanismus ist nicht unplausibel, nur seine normative Bewertung muss auf den Kopf gestellt werden. Es sind gerade die anti-autoritären, anti-paternalistischen und anti-totalitären Grundhaltungen, die kennzeichnend für den Transhumanismus sind und die gerade für den Transhumanismus sprechen. Dugins Bewertung des Transhumanismus als Idee des Teufels ist das Problem, weniger seine Beschreibung des Transhumanismus.

Vampir-Kapitalismus-Vorwurf

Gerade aus dem linken politischen Spektrum hört man häufig, dass mit dem Transhumanismus ein Kapitalismus ohne Berücksichtigung der nächsten Generationen und der Nachhaltigkeit einhergeht. Es ist sicherlich zutreffend, dass die Klimaveränderung eine der wichtigen Herausforderungen unserer Tage ist. Handelt es sich hierbei jedoch um die wichtigste Herausforderung, der alle anderen Überlegungen unterzuordnen sind oder nicht? Dies ist die entscheidende Frage. Wenn dies der Fall sein sollte, dann ließen sich eugenische Regelungen begründen, das Verbot der Fortpflanzung, von Flügen sowie auch des Fleischverzehr. Selbstredend könnten solche Entscheidungen nur innerhalb eines Landes getroffen werden, da glücklicherweise keine Weltregierung vorhanden ist, die globale gesetzliche Regelungen



treffen kann. Wenn ein Land Kohle- und Atomkraftwerke verbietet, dann werden ebensolche Kraftwerke in anderen Ländern gebaut. Im Zweifelsfall wird der so gewonnene Strom oder die so gewonnene Energie dann noch in das Land importiert, in dem die Verbotsregelungen getroffen wurden. Eine wirkmächtige Lösung sieht anders aus.

Ein anderer Ansatz sieht vor, nicht-nachhaltige Vorgänge höher zu besteuern. Auf diesen Ansatz trifft jedoch die gleiche Herausforderung zu, wie die gerade genannte. Außerdem fördert sie noch die soziale Ungerechtigkeit innerhalb eines Landes. Fleisch, Flüge und geheizte Fincas nur für die Reichen. Wichtig ist es weiterhin zu realisieren, dass die exponentielle Bevölkerungszunahme der Hauptgrund für unseren enormen Konsum und nicht-nachhaltiges Handeln ist, was letztlich die entscheidenden Gründe für die Klimaveränderungen darstellen. Welche Möglichkeiten sind gegeben, diese Herausforderung anzugehen? Ein Fortpflanzungsverbot ist eine totalitäre eugenische Maßnahme, die die Grundstrukturen von liberalen Demokratien untergräbt. Eine steuerliche Handhabung führt zur sozialen Ungerechtigkeit. Kinder nur für Reiche. Beide Maßnahmen stellen weiterhin keine globalen Ansätze dar.

Die Bevölkerungen Chinas und Indiens stellen bereits jetzt mehr als ein Drittel der Weltbevölkerung dar. Weiterhin gilt zu beachten, dass mit dem steigenden Reichtum auch ein erhöhter Fleischkonsum einhergeht. Fleisch zu essen, ist ein Zeichen sozialer Distinktion. Könnten (moralische) Appelle ein Ansatz sein, um Menschen vom Fleischkonsum abzubringen? Ein umfassender, effektiver und schneller Wandel im Handeln kann durch Appelle wohl kaum erzielt werden. Es wird also ein Ansatz benötigt, der global funktioniert, ohne dass auf globaler Ebene totalitäre Regelungen getroffen werden müssen, was weder wünschenswert noch realistisch ist.

Der Ökonom und Statistiker der Universität Oxford, Max Roser, der auch für die herausragende Webseite *ourworldindata* verantwortlich ist, hat aufgezeigt, dass die Bevölkerungsentwicklung in vier Stufen verläuft. Mit der qualifizierteren medizinischen Versorgung und verbesserten Hygiene geht eine geringere Säuglingssterblichkeit und eine längere Lebensdauer einher. Mit einer erhöhten Bildung, gesteigerter Lebensqualität und gesicherten Unterkunft, Verpflegung und sozialen Absicherung verringert sich weiterhin noch die Fortpflanzungsrate. In Deutschland liegt sie bei 1,5, in Österreich bei 1,4 und in Italien sogar nur bei 1,2. Dieses Phänomen kann auch global beobachtet werden. Studien der Vereinten Nationen zeigen sogar auf, dass wenn die Lebensqualität, Hygiene und der Zugang zur Bildung, Krankenversorgung und Grundnahrungsmitteln weiterhin so ansteigt, wie bisher, dann kann davon ausgegangen werden, dass der 12. Milliardste Mensch nie geboren wird. Wenn diese Forschung zutreffend ist, dann bedeutet dies, dass die Überbevölkerung nie als Problem auftreten wird, da mittels Innovationen die Lebensqualität so gesteigert werden kann, dass die Fortpflanzungsrate signifikant zurückgeht.

Der gesteigerte Zugang zu Fortpflanzungstechniken ist ein weiterer Ansatz, um diese Entwicklung weiter zu fördern. Pille, Kondom, künstliche Befruchtung, Leihmutterchaft und schließlich die künstliche Gebärmutter, an der

bereits gearbeitet wird, sind Entwicklungen, die dazu führen, dass wir die Sexualität von der Reproduktion abkoppeln können. Sexualität ist zur Unterhaltung da, wohingegen die Reproduktion technisch realisiert wird, um auf die Weise die Wahrscheinlichkeit einer verbesserten Lebensqualität zu fördern.

Wenn diese Einschätzungen plausibel sind, dann sind global keine totalitären, paternalistischen, eugenischen, sozial-ungerechten oder auch ineffizienten Maßnahmen nötig, um die Herausforderung „Bevölkerungsentwicklung“ und damit einhergehend auch die Frage der Klimaveränderung anzugehen. Vielmehr scheinen die hier dargelegten Maßnahmen zu verdeutlichen, dass mittels Innovation die Errungenschaften der liberalen Demokratie bewahrt werden können und die Herausforderung „Klimaveränderung“ trotzdem wirkmächtig angegangen werden kann. Hiermit soll nicht gesagt werden, dass keine anderen Maßnahmen notwendig sind. Diese Überlegungen verdeutlichen zumindest, dass wir nicht verzweifeln müssen. Es gibt Studien, die nahelegen, dass mittels einer weltweiten Steigerung der Lebensqualität, wodurch auch die Herausforderung „globale Gerechtigkeit“ berücksichtigt wird, die aneinander gekoppelten Herausforderungen Überbevölkerung und Klimaveränderung erfolgreich angegangen werden können.

Anthropozentrismus-Vorwurf

Es gehe dem Transhumanismus nur um die Steigerung der menschlichen Lebensqualität. Es handle sich um einen Hyper-Humanismus. Es drehe sich beim Transhumanismus alles nur um den Menschen, selbst wenn von der Überwindung des Menschen gesprochen wird. Auch hierbei handelt es um weit verbreitete Kritikpunkte.

Diese können leicht entkräftet werden. Ein zentrales Anliegen der meisten Transhumanisten ist es, dass der Personenstatus auf nicht-menschliche Lebewesen ausgeweitet wird. Der Anti-Speziesismus und Anti-Anthropozentrismus sind ganz zentrale Aspekte der meisten transhumanistischen Anthropologien. Diese Stoßrichtung ist nicht ohne moralische Herausforderungen, jedoch hat sie beim Transhumanismus ganz praktische Implikationen.

Der Kohlendioxidausstoß in der Massentierhaltung ist ein entscheidender Faktor der Klimaveränderung. Mit der Steigerung der Lebensqualität und der Bevölkerungsrate in Indien und China steigt der dortige Fleischkonsum weiter enorm an. Alternativen sind notwendig. In Singapur wurde vor gar nicht allzu langer Zeit der Verkauf von künstlichem Fleisch rechtlich erlaubt. Tiere müssen nicht mehr geschlachtet werden. Der Kohlendioxidausstoß durch tierische Abgase ist nicht mehr vorhanden. Die Verseuchung der Böden ist nicht mehr gegeben. Antibiotika zur Vorbeugung von Krankheiten müssen nicht mehr gegeben werden, was wiederum Konsequenzen für das Risiko der Entstehung von antibiotikaresistenten Keimen hat.

Gleichzeitig haben US-amerikanische Forscher auch noch veganen Käse entwickelt, der aus echter Laktose gewonnen wird. Die Laktose stammt jedoch nicht von Kühen, sondern der genetisch modifizierten Hefe. Mittels des genome editing kann also vegane Milch realisiert werden, die die Grundlage für den Käse darstellt. An diesen und zahlreichen weiteren Beispielen kann aufgezeigt werden, wie

mittels technischer Innovationen der Anthropozentrismus im Handeln vermieden werden kann, ohne dass wir auf Fleisch und Käse verzichten müssen. Weder Verbote, Besteuerungen oder Werbemaßnahmen sind notwendig, um den Lebensstil zu verändern, sondern ausschließlich bessere Alternativen. Bei diesen stellt sich dann auch nicht die Frage, wie diese global realisiert werden können. Vielmehr steigt die Nachfrage nach solchen Produkten automatisch. Sie muss nicht erzwungen werden. Dies ist der große Vorteil des Anliegens, anthropozentrisches Denken mittels technischer Innovationen zu überwinden.

Ungerechtigkeits-Vorwurf

Das Unterwandern des Gleichheitsgrundsatzes und die Förderung von Ungerechtigkeit waren zwei wichtige Anliegen, weshalb Fukuyama den Transhumanismus herausstellte, als er Anfang dieses Jahrtausends danach gefragt wurde, welche Idee es für die gefährlichste der Welt hält. Anhand eines Beispiels soll herausgestellt werden, dass der gegenwärtige Umgang mit digitalen Daten in Europa nicht in unserem demokratischen Interesse ist und dass wir die Bedeutung von digitalen Daten radikal umdenken müssen. Dieser Gedanke soll hier nur kurz angesprochen werden. In meiner Monographie „We have always been cyborgs“ (2022) habe ich ihn detailliert erläutert.

Daten sind das neue Öl wird weithin von Wirtschaftswissenschaftler*innen vertreten. Digitale Daten sind intellektuelles Eigentum. Öl hingegen ist ein Rohstoff. Dies sind unterschiedliche Entitäten. Die Einschätzung ist trotzdem zutreffend, da beide Entitäten mit Geld, Macht und Einflussnahme zu tun haben. Mit der europäischen Datenschutzgrundverordnung ist es in Europa jedoch enorm schwierig, auf umfassende Weise digitale Daten zu sammeln. Diese sind jedoch von kaum unterschätzbarer Relevanz, da sie für die naturwissenschaftliche Forschung benötigt werden, zur technischen Innovation, zum Einsatz von Ressourcen und Energien, zur politischen Entscheidungsfindung und noch aus zahlreichen anderen Gründen. In den USA werden digitale Daten von den großen Tech-Unternehmen gesammelt, und in China auf noch effizientere Weise vom Staat, da Daten auch die Grundlage für deren Sozialkreditsystem darstellen.

Digitale Daten sind von kaum unterschätzbarer Relevanz, und Europa verzichtet darauf, diese effizient zu sammeln, zu analysieren und zu nutzen. Es ist diese Grundhaltung, die gegenwärtig die zentrale Herausforderung für Europa darstellt. Wenn digitale Daten so relevant sind, wie dies weithin von Wirtschaftswissenschaftler*innen vertreten wird, dann wird die Datenschutzgrundverordnung signifikante Konsequenzen für Europa haben, die zum weiteren wirtschaftlichen Abstieg führen wird, da Innovation und Forschung nur in China effizient realisiert werden können. Dort sind die dafür notwendigen digitalen Daten vorhanden.

Wenn es Europa wirtschaftlich schlechter geht, wird es die Mittelklasse wohl als erste stark zu spüren bekom-

men. Ihnen wird es entweder absolut oder auch nur relativ schlechter gehen als bisher. Wenn dies der Fall ist, dann suchen die Betroffenen Schuldige, die sie in der Regel bei den Andersdenkenden, den Ausländern, den Flüchtlingen, anderen Minderheiten oder dem bösen Anderen im Allgemeinen finden. Die Spannung wird immer stärker, bis dass es zum Bürgerkrieg kommt. Dies sind die Aussichten, wenn die finanziellen Mittel nicht mehr so vorhanden sind, wie dies bislang der Fall war. Es sind die gegenwärtigen Gesetzgebungen, die zum Unfrieden, zur Unzufriedenheit und zum Aufruhr in Europa führen werden. Aus diesem Grund ist ein Umdenken bezüglich der Bedeutung digitaler Daten unerlässlich.

Mein Vorschlag ist es, dass personalisierte digitale Daten vom Staat gesammelt werden müssen. Sie können dann entpersonalisiert an Unternehmen verkauft werden, von denen sie dann analysiert werden können. Diese Analyse sollte primär durch Algorithmen geschehen, da Menschen leicht zu korrumpieren sind. Der entscheidende Clou ist es jedoch, dass der finanzielle Gewinn, den der Staat mittels der Algorithmen realisiert, im allgemeinen, demokratischen Interesse verwendet werden sollte. Das Interesse, das weithin geteilt wird, ist es, gesund länger zu leben, d.h. eine verlängerte Gesundheitsspanne. Mit den erzielten Gewinnen sollte etwa die öffentliche allgemeine Krankenversicherung bezahlt werden. Dann würden die digitalen Daten tatsächlich in einem demokratischen Sinne genutzt werden.

Gegenwärtig ist es so, dass auf die umfassende Berücksichtigung der digitalen Daten in Europa verzichtet wird, sie in den USA dazu benutzt werden, den Reichtum der Tech-Unternehmer*innen zu steigern, und in China sind sie vorhanden, um die autoritäre politische Ordnung zu festigen. Nirgendwo werden digitale Daten im demokratischen Sinne genutzt. Aus diesem Grund muss über die Bedeutung von digitalen Daten neu nachgedacht werden. Es war mir wichtig, diesen Punkt noch kurz und auch stark verkürzt zu erwähnen, da diese Fragestellung aus meiner Sicht eine der gegenwärtig relevantesten ist, zu der es gilt, sich dringend neu zu positionieren.

Conclusio

In diesem Überblicksartikel ging es mir darum, einige der zentralen Herausforderungen herauszustellen, auf die posthumanes Denken aufmerksam macht. Mit dem posthumanen Paradigmenwechsel geht die Notwendigkeit einher, zahlreiche verkrustete Strukturen des dualistischen Humanismus, der über 2500 Jahre westliches Denken und Handeln geprägt hat, zu verwinden. Ich freue mich auf den weiteren intellektuellen Austausch zu diesen gegenwärtig hochbrisanten Themen. Nur über einen offenen, kritischen und pluralistischen Diskurs ist es möglich, zu einer angemessenen Berücksichtigung der Pluralität an Interessen gelangen zu können. ■

„Daten sind das neue Öl“ wird weithin von Wirtschaftswissenschaftler*innen vertreten. Digitale Daten sind intellektuelles Eigentum. In keinem Land werden digitale Daten derzeit im demokratischen Sinne genutzt.



Kritik des Post- und Transhumanismus

Eine Antwort auch auf Stefan Sorgner
von Markus Vogt

Vertiefung des Themas von Seite 4–21

Mensch werden

Es ist ein qualitativer Sprung in der Technikentwicklung, dass der Mensch nicht nur die Umwelt um sich herum seinen Bedürfnissen anzupassen versucht, sondern auch danach strebt, sich selbst durch technologische Mittel zu optimieren.

Transhumanismus und Posthumanismus

Aktuelle Entwicklungen, insbesondere in den Bereichen von Nanotechnologie, Digitalisierung, Gentechnik und Pharmakologie, eröffnen ganz neue Möglichkeiten, um nicht nur gesundheitliche Defizite zu kompensieren, sondern auch körperliche Fertigkeiten des Menschen zu erweitern, seine intellektuelle Leistungsfähigkeit zu steigern und psychische Belastungsgrenzen auszudehnen. Bezeichnet werden derartige Strömungen mit dem Terminus *Transhumanismus*. Da es beim Transhumanismus nicht nur um die Technik als solche, sondern vielmehr um die ethische und anthropologische Reflexion dazu geht, wird er meist als philosophische Denkrichtung interpretiert. Dabei werden auch Menschenbilder und Werte des Humanismus auf den Prüfstand gestellt, was meist unter der Überschrift *Posthumanismus* diskutiert wird.

Der folgende Essay zeichnet zentrale Aspekte dieser Debatte nach und versucht aus ethisch-systematischer Perspektive darauf zu antworten. Dabei berücksichtigt er in besonderer Weise die Argumente von Stefan Sorgner als einem der prominentesten Vertreter des Transhumanismus; er bezieht aber auch andere Referenzautoren ein, um ein repräsentatives Bild der damit verbundenen Herausforderungen zu skizzieren. „Kritik“ ist hier im Sinne Kants als Auseinandersetzung mit den erkenntnistheoretischen und normativen Prämissen des Ansatzes gemeint.

Eine neue Qualitätsstufe der Selbstoptimierung des Menschen

Die unterschiedlichen Entwicklungen und Bewegungen, welche dem Transhumanismus zugerechnet werden können, versuchen den Menschen mit Hilfe technischer Verfahren und technologischer Hilfsmittel zu optimieren (vgl. zum Folgenden: Markus Vogt/Christoph Weber 2020, S. 141–143). Sie beabsichtigen, den Menschen intelligenter, kreativer, leistungsfähiger, robuster und gesünder zu machen, als es ihm seine gegenwärtige Lage im Rahmen des naturgegebenen Entwicklungsstandes erlauben würde. Die menschliche Spezies soll jenseits der biologischen Evolution in Verschmelzung mit technologischen Entwicklungen ihre eigene Evolution selbstbestimmt, nach vom Menschen gewählten Zielen vorantreiben. *Ray Kurzweil*, einer der prominentesten Vertreter des Transhumanismus, sieht darin „die Fortsetzung der Evolution mit anderen Mitteln“ (Kurzweil 2001, S. 60). So könne der Mensch eine weitere Evolutionsstufe gezielt selbst auslösen, indem er mithilfe von prothetischen, pharmakologischen, genetischen, nanotechnologischen, kybernetischen und digitalen Methoden neue Potenziale entfaltet, welche „über das naturgegebene Maß der Normalität oder über die menschliche Natur hinausgehen“ (Heilinger 2010, S. 60). Hiermit solle es – so ihre Vorstellung – jedem Menschen ermöglicht werden, seine Lebensqualität zu steigern, seine physischen Gegebenheiten zu modifizieren, sein Aussehen zu verbessern, seine emotionalen Befindlichkeiten für sich selbst festzulegen, seine körperliche Leistungsfähigkeit zu steigern und seine intellektuellen Fähigkeiten zu adaptieren (vgl. Reisinger 2014; Dickel 2016, S. 1).

Die transhumanistischen Entwicklungen folgen einer langen Tradition menschlicher Eingriffe in die Natur des Menschen. Denn seit Jahrzehnten ist vor allem im medizinischen Bereich festzustellen, dass technische Entwicklungen dem Menschen zu einem besseren Leben verhelfen. Jeder, der eine Brille trägt, ein Hörgerät verwendet oder einen Herzschrittmacher hat, weiß um die positiv lebensverändernde Wirkung dieser technischen Hilfsmittel (vgl. Lordick 2016). Von transhumanistischen Entwicklungen ist allerdings erst die Rede, wenn diese Eingriffe über die medizinischen und therapeutischen Maßnahmen hinausreichen, welche bislang angewendet werden, um dysfunktionale Einschränkungen eines Menschen auszugleichen und auf das Niveau eines gesunden Menschen zu heben. Beispielsweise zählt der Einsatz eines konventionellen Hörgerätes, das ein geschädigtes Gehör (annähernd) wie sein gesundes Äqui-

valent hören lässt, noch nicht zu transhumanistischen Eingriffen – sehr wohl hingegen ein Hörgerät, durch das mehr Frequenzen wahrgenommen werden können als es ein nach gegenwärtigem evolutionären Stand gesundes Gehör könnte (so jedenfalls der übliche Sprachgebrauch, von dem Stefan Sorgner durch eine weitere Begriffsverwendung, die beides einbezieht, abweicht).

Indem Verbesserungen vorangetrieben werden, die nicht nur körperliche Defizite therapeutisch ausgleichen, sondern darüberhinausgehend ein Spektrum neuer Fähigkeiten ermöglichen, versucht der Transhumanismus, den natürlichen Menschen mittels technologischer Fortschritte über das derzeit Menschenmögliche hinaus zu optimieren (vgl. Dickel 2016, S. 1). Eine entscheidende technische Basis dieser Innovationen liegt in der durch neuere Entwicklungen der Nanotechnologie ermöglichten Verbesserung der Schnittstellen zwischen Gehirn und Computer, die beide mit elektrischen Impulsen arbeiten.

Vor allem im medizinischen Bereich gibt es viele technische Entwicklungen, die krankheitsbedingte Einschränkungen kompensieren oder menschliche Fähigkeiten erweitern, gegen die aus ethischer Sicht prinzipiell nichts einzuwenden ist. So ermöglicht beispielsweise die Hörprothese *Cochlea Implantat* Gehörlosen oder hochgradig Schwerhörigen, deren Hörnerv noch funktionsfähig ist, mit Hilfe eines Mikrophons, eines Sprachprozessors sowie Stimulationselektroden akustische Signale zu empfangen. Auch bei Diabeteserkrankungen wandern digitale Datenverarbeitungen zunehmend als Implantate in den Körper und ermöglichen eine effektive, automatisierte Regulation des menschlichen Zuckerhaushaltes im Blut.

Weniger invasiv, jedoch teilweise stärker über eine rein therapeutische Anwendung hinausgehend sind Medikamente, die den menschlichen Stimmungshaushalt beeinflussen und die Emotionen aufhellen. Yuval Harari geht davon aus, dass das Projekt, den Menschen durch mehr Güterwohlstand glücklicher zu machen, gescheitert sei und sich stattdessen medikamentöses *Enhancement* als „neue menschliche Agenda“, dem Recht auf Glück näher zu kommen, anbiete (Harari 2019, S. 46–63). Es ist eine knifflige ethisch-philosophische Frage, ob dies dauerhaft und breitenwirksam wünschenswert ist: Alle wollen positive Stimmungen und leistungssteigernde Emotionen. Wenn diese sich „künstlich“ durch Medikamente erzeugen lassen, erscheint dies zunächst attraktiv. Aber es handelt sich in gewisser Weise um eine Selbsttäuschung, weil die Stimmungen dann nichts mit der Wahrnehmung einer positiven Situation zu tun haben. Die ethische Debatte um Doping zeigt zudem, wie empfindlich der Leistungsvergleich von Menschen gestört ist, wenn manche durch pharmazeutische Mittel ihre Fähigkeiten steigern. Es muss offensichtlich sehr genau definiert werden, was in welchem Kontext als erlaubt und was als unzulässige Manipulation gelten soll.

Insbesondere durch die Vermischung derzeitiger medizinisch-technischer Möglichkeiten mit weit ausgreifenden Zielen findet eine erhebliche Polarisierung der Debatte statt: Die visionären Versprechen der Befürworter stehen dunklen Untergangsszenarien, die das Projekt der Humanität insgesamt gefährdet sehen, unversöhnlich gegenüber. Während

die Befürworter die technologischen Entwicklungen des Transhumanismus als neue Dimension des menschlichen Fortschritts preisen, warnen Kritiker derartiger Ansätze vehement vor den unvorhersehbaren Gefahren für eine humane Gesellschaft, weshalb sie bisweilen ein kategorisches Verbot jeglicher Neuerung in dieser Richtung fordern (vgl. Bendel 2019).

Auch wenn die neuen Entwicklungsmöglichkeiten zu weiten Teilen potentiell und damit noch hypothetisch sind, werfen sie schon heute weitreichende normative Fragen auf. Um in der ethischen Verständigung voranzukommen, ist es entscheidend, voreilige Generalisierungen zu vermeiden. Die teilweise fließenden Übergänge zwischen therapeutischen und transformativen Maßnahmen sind im Einzelnen differenziert zu betrachten. Aus verantwortungsethischer Sicht ist es nötig, über allgemeine Kriterien der Bewertung hinaus darüber nachzudenken, mit welcher Legitimität und welchen Durchsetzungschancen staatliche Regulierungen ausgestattet sein können und wer gegenüber wem für was in welchen Kontexten rechenschaftspflichtig ist.

Auf dem Weg zum digitalen Übermenschen?

Zu Recht relativiert Sorgner die Unterscheidung zwischen „natürlich“ und „künstlich“ (Sorgner 2022). Wenn man unter *Cyborg* ein Mischwesen aus biologischem Organismus und Maschine versteht, wie es umgangssprachlich üblich ist, dann ist es allerdings nicht stichhaltig, ihn schon aufgrund des „elterlichen Upgrades“ der kulturell übermittelten Sprache als solchen zu bezeichnen. Schon eher trifft dies auf die enge Synthese mit dem Smartphone als *extended mind* und als Bestandteil der körperlichen Integrität zu. Auch das Argument, dass die Grenzen unseres Körpers nicht so leicht eindeutig zu bestimmen seien, weil beispielsweise im Darm mehr nichtmenschliche Zellen leben als sich menschliche Zellen im ganzen Körper finden, relativiert die Unterscheidung zwischen eigen und fremd.

Die Diagnose, dass mit den dualistischen Anthropologien Platons, der Stoiker, Descartes' und Kants „problematische Diskriminierungsprozesse“ verbunden und bestimmte Herrschaftsstrukturen etabliert worden seien, ist zu pauschal, um als ein tragfähiges ethisches Argument zu taugen. Die Licht-Dunkel-Metaphorik des Höhlengleichnisses von Platon für Rassismus, Sexismus und Speziesismus verantwortlich zu machen, scheint wenig plausibel. Die posthumanistische Abgrenzung gegen den Humanismus beruht weitgehend auf Zerrbildern desselben. So ist auch der Dualismus von Körper und Geist nur eine Spielart



Prof. Dr. Markus Vogt, Professor für christliche Sozialethik an der LMU München



des Humanismus. Dem biblischen Humanismus ist dieser beispielsweise völlig fremd. Vielmehr sind nach Ansicht des Theologen und Zukunftsforschers Philipp Reisinger gerade Hauptströmungen des Transhumanismus von einem radikalen Dualismus geprägt:

„Der Transhumanismus tendiert dazu, den menschlichen Körper und den menschlichen Geist als zwei voneinander getrennte und verschiedene Welten zu betrachten. Der menschliche Körper wird als hochraffiniertes Mechanismus, als reines Werkzeug verstanden, wie schon Jahrhunderte zuvor bei René Descartes. Jeder einzelne Körperteil kann ersetzt werden, wenn es beispielsweise mittels bionischer Prothesen oder den Möglichkeiten der Genetik verbessert werden kann. Dass der menschliche Geist auch von seinem Körper geprägt und abhängig ist, wird zu wenig deutlich gemacht. Im Gehirn wird der Sitz des menschlichen Geistes und der Menschlichkeit verortet. [...] Der Mensch ist in dieser Vision nichts anderes als eine einzigartige und individuell verknüpfte neuronale Datenbank. Der so gedachte Mensch könnte z. B. im WorldWideWeb oder als semantische und selbstlernende Steuerungssoftware in einem humanoiden Roboter fortleben. Mit einer derartigen Definition des Menschseins überschreiten wir aber bereits die Grenze vom Trans- zum Posthumanismus, in dem wir letztlich den aus der Evolution hervorgegangenen leibhaftigen Menschen verlieren.“ (Reisinger 2014 [ohne Seite; Zitat grammatikalisch angepasst])

Die Aussage von Francis Fukuyama, dass der Transhumanismus „die gefährlichste Idee der Welt“ sei (Fukuyama 2002, S. 124–146), trifft einen Nerv und verfehlt doch zugleich die notwendige differenzierende Auseinandersetzung: Es ist ethisch-politisch höchst gefährlich, mit dem Humanismus die tragende Säule der normativen Architektur moderner Gesellschaft in Frage zu stellen, denn dies birgt die Gefahr, dass das gesamte Gebäude instabil wird und einstürzt. Zugleich sind mit dem, was unter der Überschrift Transhumanismus diskutiert wird, jedoch Möglichkeiten der Verbesserung von Lebensqualität verbunden, die aus sozialetischer Sicht sehr begrüßenswert sind.

Darüber hinaus ist zu prüfen, ob der Humanismus selbst aufgrund der mit ihm verbundenen, systemsprengenden Ideen des Subjektivismus, des methodischen Individualismus sowie des anthropozentrischen „Gattungsegoismus“ eine gefährliche Idee ist. Der Humanismus ist die Wiege der europäischen Moderne und der Aufklärung, die die Welt erobert haben, dessen Dynamik aber möglicherweise auch in die ökosoziale Selbstzerstörung treibt und kulturell mit erheblichen Machtasymmetrien verbunden ist. Die posthumanistisch-ökologischen sowie postkolonialen Anfragen an die Menschenzentriertheit der europäischen Ethik sind ernst zu nehmen. Aus meiner Sicht sind Patho-, Bio- und Ökozentrismus jedoch keine tragfähigen Alternativen zur Anthropozentrismus (Vogt 2021, S. 329–339). Die Anthropozentrismus bedarf allerdings durchaus einer ökolo-

gischen Aufklärung und Einbettung im Blick auf die biologischen Voraussetzungen gelingenden Menschseins, wofür ich den Begriff des ökologischen Humanismus vorschlage (Vogt 2021, S. 347–353).

Ich folge dem Vorschlag Sorgners, dass Post- und Transhumanismus zwar zu unterscheiden, jedoch in der philosophischen Debatte nicht völlig zu trennen sind (Sorgner 2018; ähnlich auch Manemann 2014, 89–107). Denn die posthumanistische Infragestellung humanistischer Ethik

gewinnt durch die Verbindung mit den technischen Möglichkeiten des Transhumanismus eine ganz eigene gesellschaftliche Brisanz. Das Verhältnis zwischen Trans- und Posthumanismus ist jedoch umstritten, was in der Sache begründet liegt, da sich beispielsweise die transhumane Einheit von menschlicher und künstlicher Intelligenz sehr unterschiedlich bewerten lässt. Angesichts der fließenden Übergänge zwischen therapeutischen und manipulativen Eingriffen braucht man für die ethische Bewertung und Regulierung einen Maßstab. Dieser wird zentral in der ethisch-philosophischen Debatte um Humanismus und Posthumanismus ausgelotet. Dabei sind die

Grundgedanken des Posthumanismus keineswegs neu, sondern beispielsweise bereits im Konzept des „Übermenschens“ bei Nietzsche zu finden. Sorgner, der zu Nietzsche geforscht hat (Sorgner 2010, 109–266), steht in dieser Tradition. Sein Vorschlag, beides unter der Kategorie „Metahumanismus“ zusammenzufassen, ist originell. Er leistet einen wichtigen Beitrag zu der notwendigen Auseinandersetzung und zeigt dabei vielschichtige philosophische und ethische Zusammenhänge auf.

Eine der weltweit am intensivsten diskutierten Zuspitzungen der post- und transhumanistischen Debatte findet sich bei Yuval Harari in seinem Werk „Homo Deus“ (Harari 2019). Dieser geht davon aus, dass diejenigen Menschen, die sich auf eine technisch-digitale Erweiterung ihrer Handlungsmöglichkeiten und ihres Wohlbefindens einlassen, überlegen sein werden. Harari prognostiziert eine zwangsläufige Ausbreitung des digitalen Übermenschen. Für Harari ist der Mensch dem Menschen zum Gott geworden, zum sinnstiftenden Projekt der Selbstmanipulation. Man kann dies in gewisser Weise als „Hyper-Humanismus“ bezeichnen. Dieser hat jedoch ethisch und anthropologisch wenig mit dem klassischen Humanismus gemein.

Ähnlich wie Harari propagiert Sorgner „gesund länger leben“ als ethischen Leitmaßstab. Gesundheit ist jedoch kein Selbstzweck, kein Letztwert, sondern ein konditionaler Wert: Gesundheit ist die Voraussetzung, um viele andere Werte realisieren zu können, aber sie eignet sich nicht als sinnstiftender Lebenszweck, der maximiert werden soll. In ihrem Roman „Corpus Delicti“ analysiert Juli Zeh die Verirrungen einer Gesellschaft, in der Gesundheit zum obersten ethisch-politischen Leitmaßstab wird (Zeh 2009).

Nach Philip Reisinger tendiert der Transhumanismus dazu, den menschlichen Körper und den menschlichen Geist als zwei voneinander getrennte und verschiedene Welten zu betrachten. Dass der menschliche Geist auch von seinem Körper geprägt und abhängig ist, wird zu wenig deutlich gemacht.

Sorgner beruft sich auf die „normativen Forderungen, die durch [ein] evolutionäres Weltbild nahegelegt werden“. Damit ist er wie auch Harari auf der Spur der Ethik von Nietzsche. Leider fehlen jegliche Differenzierungen hinsichtlich der Frage, inwiefern Imperative der Evolution moralische Imperative sein können. Sich einfach nur auf die Evolution als moralische Rechtfertigung zu berufen, kann in ein vermeintliches Recht des Stärkeren bis hin zu sozialdarwinistischen und soziobiologischen Weltbildern münden (Vogt 1997). Das ist aus der Sicht einer christlichen und ebenso einer philosophisch-systematischen Ethik völlig unzureichend. Das Programm des digitalen Übermenschen mündet in eine inhumane Gesellschaft.

Die „schiefe Bahn“ einer genetischen Selbstoptimierung des Menschen

Pauschale Vorschläge, die moralische Qualität des Menschen durch gentechnische Manipulation zu erhöhen, nachdem die Versuche einer pädagogischen Verbesserung der Menschen durch den Humanismus gescheitert seien, wie sie Peter Sloterdijk 1999 in seinem Elmauer Vortrag „Regeln für den Menschenpark“ als Antwort auf Heideggers Briefe über den Humanismus formuliert hat (Sloterdijk 1999), erscheinen mir hochgradig naiv. Erstens kann Gentechnik in absehbarer Zeit lediglich einzelne Eigenschaften, wie z. B. die Augenfarbe, verändern, nicht jedoch so komplexe Eigenschaften wie Moralfähigkeit gezielt beeinflussen. Zweitens wäre eine solche Manipulation des Menschen durch den Menschen höchst missbrauchs anfällig.

Hier hat Jürgen Habermas eine philosophisch tiefgründige Antwort formuliert (Habermas 2001), worauf Stefan Sorgner zu Recht verweist. Sein Argument kann er aber meines Erachtens nicht entkräften. Die technischen Möglichkeiten der Selbstinstrumentalisierung und Selbstoptimierung einer genetisch gesteuerten Evolution des Menschen fordern uns existentiell zu neuen Grenzbestimmungen unseres Selbstverständnisses als Gattungswesen heraus. Vor dem Hintergrund dieser gattungsethischen Dimension rückt Jürgen Habermas vor allem die diskriminierenden Nebenfolgen und problematischen Gewöhnungseffekte einer gentechnischen Instrumentalisierung des beginnenden menschlichen Lebens in den Blick: Es bestehe die Gefahr, dass mit der Verschiebung der Grenzen im Umgang mit vorpersonalem menschlichem Leben der Einbettungskontext unserer Vorstellungen der Würde des Menschen erodiere (Habermas 2001, S. 115). Nach Habermas gerät das Menschsein auf eine „schiefe Bahn“, wenn Kinder sich als

Produkte der gezielten technischen Manipulation ihrer Eltern betrachten müssen. Die biotechnische Entdifferenzierung der anthropologisch tiefsitzenden Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt sowie Gewachsenem und Gemachtem könne die grundsätzliche Symmetrie zwischen freien und gleichen Personen und damit die lebensweltlichen Voraussetzungen unseres moralischen Selbstverständnisses unterminieren (Habermas 2001, S. 45 u. 121). Peter Sloterdijk sieht dagegen in der strikten Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, die hinter der Angst vor der genetischen Selbstmanipulation des Menschen stehe, lediglich ein „Verwesungsprodukt überholter Metaphysik“ (Sloterdijk 2001, S. 223).

Die philosophische, interdisziplinäre und öffentliche Klärung der eng mit dem Humanismus verbundenen Grundlagen unseres moralischen Selbstverständnisses, die sich angesichts der transhumanistischen Möglichkeiten der Humangenetik in neuer Weise stellen, ist notwendig. Sie ist Voraussetzung für eine konsistente Abschätzung und Bewertung der mit der Embryonenforschung verbundenen Fortschritte und Risiken.

Der Humanismus als Maßstab für wünschenswerte Innovationen

Die Euphorie, mit der Multimilliardäre wie Elon Musk und manche von ihnen geförderte Wissenschaftler transhumanistische Ideen vertreten (z. B. Kurzweil 2001), hat Züge einer säkularen Heilslehre (Dickel 2016). Der Dissens besteht nicht in der positiven Bewertung zahlreicher technischer Innovationen, die die Geschichte insbesondere in den zurückliegenden 200 Jahren hervorgebracht hat und die ganz entscheidend zur Überwindung von Hunger, Krankheiten und Armut beigetragen haben. Widerspruch ist jedoch dann ethisch notwendig, wenn sich das Vertrauen auf die Technik allein richtet. Technische Innovationen sind ethisch oft ambivalent: Sie eröffnen neue Möglichkeiten, aber in der Regel auch neue Risiken und Missbrauchsmöglichkeiten.

Die entscheidende Herausforderung heutiger Zivilisation ist nicht die Erweiterung der Macht über die Natur, sondern die „Rückgewinnung der Macht über die Macht“ (Guardini 2022, S. 168). Die Expansion der Macht des Menschen über die Natur, die das zivilisatorische Leitprogramm der letzten 500 Jahre in Europa und der westlichen Zivilisation war, ist gegenwärtig dabei, sich durch den Raubbau an den natürlichen Ressourcen selbst zu zerstören. In der Suche nach Auswegen könnten technische Innovationen eine durchaus maßgebliche Rolle spielen. Aber nicht für sich alleine. Dies lässt sich empirisch am sogenannten „Bumerangeffekt“ zeigen, der in den zurückliegenden Jahrzehnten dazu führte, dass die technischen Innovationen in der Gesamtbilanz nicht zu einer Umweltentlastung geführt haben, sondern durch die noch schnellere Steigerung des Anspruchsniveaus kompensiert wurden (Vogt 2021, S. 639–673). Anschaulich zeigt dies beispielsweise das Versprechen des „papierlosen Büros“, das durch Computerisierung erhofft wurde, faktisch aber wegen des kontinuierlich steigenden Papierbedarfs nie Wirklichkeit wurde. Wir brauchen eine „doppelte Entkopplung“ (Schneidewind 2018, S. 54–64) von Wohlstandsentwicklung und Umweltverbrauch: Durch technische Innovationen und durch einen ökosozialen Wertewandel.

Die technischen Möglichkeiten der Selbstinstrumentalisierung und Selbstoptimierung einer genetisch gesteuerten Evolution des Menschen fordern uns existentiell zu neuen Grenzbestimmungen unseres Selbstverständnisses als Gattungswesen heraus.



Das Plädoyer für eine Nutzung der Verfahren des *genome editing* für Lebensmittelqualität mit geringerer Belastung für Umwelt und Tiere teile ich mit Stefan Sorgner, wobei es in einzelnen Aspekten durchaus der gütererethischen Abwägung bedarf. Die Herstellung von künstlichem Fleisch, das die Tötung von Tieren unnötig machen soll, ist bisher noch recht teuer und insgesamt halbherzig, da die Fixierung auf Fleischgeschmack bleibt, die kulturell determiniert ist. Eine wesentlich kostengünstigere Alternative wäre die Umstellung auf kulinarisch hochwertiges Obst und Gemüse. All dies kann man auch völlig unabhängig von der Positionierung zum Trans- und Posthumanismus ethisch diskutieren. Die Offenheit für Innovationen ausschließlich oder primär mit diesen zu assoziieren, halte ich für irreführend. Das gilt auch für den Umgang mit digitalen Daten.

Die Behauptung, dass der Humanismus technikfeindlich sei, ist unzutreffend. So weist Otfried Höffe in seinem Buch „Strategien der Humanität“ (Höffe 1985) philosophisch nach, dass das Gegenteil der Fall ist: Die Idee, Ressourcen effektiv für die Steigerung des menschlichen Wohlstands zu nutzen, entstand im Schatten des Humanismus. Heute ist die Begrenzung der Überbevölkerung eine entscheidende Herausforderung. Gerade hier lässt sich zeigen, dass der Humanismus, der den Menschen ihre generative Freiheit und Selbstbestimmung zuerkennt, eine wesentlich tragfähigere Grundlage für erfolgreiche Methoden ist, als eine ohne dieses ethische Fundament agierende Bevölkerungspolitik: So sind Bildung auch für Frauen, soziale Sicherung im Alter und gesundheitliche Aufklärung entscheidende Stellgrößen für eine erfolgreiche Bevölkerungspolitik (Vogt 2021, S. 616–638), also Maßnahmen auf der Basis einer humanistischen Ethik und nicht Zwangssterilisationen, die beispielsweise in Indien mit mäßigem Erfolg versucht wurden. Wohlstandsentwicklung, die Sorgner hervorhebt, ist zwar ein wichtiger Indikator für eine Verringerung des Bevölkerungswachstums, aber nicht der einzige und alles bestimmende Faktor.

Stefan Sorgner verbindet den Transhumanismus mit der liberalen Tradition. Das ist aus der Sicht christlicher Sozialethik sympathisch. Allerdings lässt sich das nicht konsistent begründen. Denn die Grundlage des Liberalismus sind die Menschenrechte, die ihre Wurzel im humanistischen Menschenbild und der daraus hervorgegangenen Freiheitsphilosophie haben. Es mag zwar sein, dass die Mehrheit der Transhumanisten für eine plurale Gesellschaft und eine liberale Demokratie votiert; aber sie beraubt sich selbst der Möglichkeit, dies systematisch zu begründen. Dass Alexander Dugin den Transhumanismus als „Idee des Teufels“ bezeichnet, mit der LGBTQIA*-Bewegung gleichsetzt und sich in Opposition hierzu als Verteidiger der orthodoxen Wahrheit versteht, ist bloße Begriffsverwirrung und eignet sich nicht als Beleg dafür, dass der Transhumanismus unter den Liberalismus einzuordnen sei. Auch wenn der Transhumanismus in anti-autoritärem, anti-paternalistischem und anti-totalitärem Gewand daherkommt, kann er mangels systematischer Begründung der liberalen Ethik schnell in das Gegenteil umkippen. Das Risiko, dass transhumanistische Manipulationen des Menschen für totalitäre, paternalistische oder militärische Zwecke missbraucht werden können, liegt auf der Hand (Janzen 2015, S. 252–255; Franck u. a. 2017).

Sorgner begreift das proaktive Eingreifen in die Evolution und ihr „genetisches Roulette“ als „moralisch angemessene Reaktion auf die neu gegebenen technischen Möglichkeiten“. Dabei sei der Transhumanismus allerdings keine homogene Gruppierung von libertären, utilitaristischen Hyper-Humanisten, die auf ein Schneller, Weiter, Höher abzielen, sondern ein plurales Spektrum unterschiedlicher Antworten auf die Frage, wie weit die Selbstoptimierung des Menschen gehen solle. Die transhumanistische Vision, die Persönlichkeit des Menschen auf eine Festplatte hochzuladen und so die Sterblichkeit des Körpers zu überdauern und unsterblich zu werden, lehnt Sorgner ausdrücklich ab. Diese ist aber durchaus eine nicht selten mit dem Transhumanismus verknüpfte Vorstellung (Dickel 2016, S. 19; Lordick 2016). Moralisch ist sie absurd. Denn ohne die Sterblichkeit des Menschen gäbe es binnen kurzer Zeit physisch und geistig keinen Platz für die neu geborenen Menschen. Humanistische Ethik geht davon aus, dass das Bewusstsein der Begrenztheit des menschlichen Lebens auch Quelle für dessen Wertschätzung sein kann (Manemann 2014, 123–129).

Nach den eingehenden Analysen des Wissenschaftlichen Beirates Globale Umweltveränderungen (WBGU) „Unsere gemeinsame digitale Zukunft“ braucht es gerade eine verstärkte Rückversicherung der Gesellschaft hinsichtlich humaner Werte, um die Chancen der Digitalisierung zugunsten des Menschen und einer Erweiterung von Freiheit zu nutzen und den Missbrauch für fragmentierte Machtinteressen auszuschließen (WBGU 2019, S. 42–45). Die Digitalisierung ist hochgradig ambivalent. Sie ist ethisch gestaltungsbedürftig. Die beste Grundlage hierfür ist eine humanistische Ethik.

Neuer Humanismus angesichts der Entgrenzung von Mensch und Maschine

Es zeigt sich, dass der Transhumanismus über Wirkdimensionen verfügt, welche das gesellschaftliche Gesamtgefüge in erheblichem Maße sowohl positiv als auch negativ beeinflussen können (vgl. zum Folgenden Vogt/Weber 2020, S. 152–154). An der Bewertung, ob die Verschmelzung von Mensch und Technologie ein lohnenswertes Abenteuer ist, scheiden sich die Geister: Einerseits bieten die transhumanistischen Entwicklungen zahlreiche Entfaltungspotenziale, die durchaus zu Recht Anlass zu Begeisterung sein können. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass viele überhöhte Versprechen, die damit verbunden werden, naiv und gefährlich sind, da sie die Ambivalenzen aus dem Blick verlieren. Vor diesem Hintergrund sollen abschließend unter dem Leitbegriff der „Risikomündigkeit“ (vgl. dazu Vogt 2021, 412–418) einige Kriterien für einen verantwortlichen Umgang mit den neuen Möglichkeiten skizziert werden.

Die zentrale Frage muss lauten, wie und inwieweit die technischen Fortentwicklungen sinnvoll zum Wohle des Menschen und einer nachhaltigen Entwicklung der Gesellschaft genutzt werden können, ohne die Kontrolle über die Nebenwirkungen, Risiken und Missbrauchsmöglichkeiten zu verlieren. Angesichts der „Entgrenzung von Mensch und Maschine“ sowie eines „digital ermächtigten Totalitarismus“ bedarf es eines „neuen Humanismus“ als global-ökologische „Kooperationskultur“ und „Weiterentwicklung der Aufklärung“ (WBGU 2019, S. 6). Gerade wegen der akuten Gefahr,

dass die Dynamik abstrakter Optimierungsalgorithmen den Menschen als Handlungssubjekt an den Rand drängt, ist die ethische Kategorie der „Würde“ in den Mittelpunkt zu stellen (vgl. WBGU 2019 S. 3).

Wenn sich algorithmische Optimierungen mit Hilfe Künstlicher Intelligenz dem menschlichen Kognitionsvermögen als überlegen erweisen, dann ist damit die Gefahr einer Selbstentmündigung des Menschen verbunden. Ein Alltagsbeispiel ist das Navigations-Programm, dessen Befehlen ohne eigene Orientierung blind zu folgen wir uns immer mehr angewöhnen. Bei Autopiloten, wenn beispielsweise in einer kritischen Verkehrssituation zwischen Selbst- und Fußgängergefährdung zu entscheiden ist, betrifft dies auch ethische Fragen. Aber es sind immer noch Menschen, die die Rahmendaten für die technischen Algorithmen vorgeben und sich entscheiden, Autopiloten zu verwenden. Wenn KI hilft, Risiken zu minimieren, ist die damit verbundene Emanzipation von menschlichen Fehlentscheidungen und mangelnder Situationswahrnehmung ethisch möglicherweise höher zu bewerten als der Verlust von Souveränität.

Um zu vermeiden, dass die Würde und Autonomie des Menschen verletzt werden, muss mit normativ-rechtlichen Regulierungen und einem entsprechenden staatlichen Durchgreifen im Falle einer Regelverletzung reagiert werden. Reisinger fordert staatliche Prüfstellen für die transhumanistische Selbstoptimierung des Menschen, die ähnlich wie bei Autos oder bei Medikamenten über die Zulassung entscheiden und für fairen Wettbewerb sorgen (Reisinger 2015, S. 25f.). Angesichts der vielfältigen Chancen sowie der fließenden Übergänge zwischen Therapie und *Enhancement* wären kategorische Verbote all der unter dem Begriff „Transhumanismus“ diskutierten Maßnahmen weder ethisch plausibel noch international konsensfähig. Um zukunftsfähig zu sein und die Ressourcen der Problembewältigung aufrechtzuerhalten, müssen bestimmte Risiken gewagt werden.

Der Begriff Risikomündigkeit fängt die paradoxe Ausgangslage ein, indem er nicht darauf abzielt, sämtliche Risiken zu neutralisieren, um verantwortungsvoll zu handeln, sondern eine „Logik systemischer Optimierung durch die Vermeidung einer kritischen Schwelle von Risiken und die Erhöhung der flexiblen Problemlösungspotentiale“ (Vogt 2018, S. 89) verfolgt. Risikomündig zu handeln bedeutet demnach, angesichts komplex bedingter Unsicherheiten im Hinblick auf die Handlungsfolgen in kluger Abwägung der unterschiedlichen Möglichkeitsszenarien rational begründete Entscheidungen zu treffen und etwaige Risiken bestmöglich zu begrenzen. Für die normative Debatte ist nicht Transhumanismus, sondern „Bioethik“ der seit vielen Jahren etablierte Leitbegriff, zu dem auch die christliche Theologie vielfältige Beiträge formuliert hat (vgl. dazu Platzer/Zissler 2014).

Im Hintergrund dieser Entscheidungsfindung bedarf es – wenn man den Überlegungen von Reisinger folgt – ei-

ner *Humanität 2.0*, um angesichts der neuen Herausforderungen der transhumanistischen Entwicklungen an den ethischen Standards der Menschenwürde und der Menschenrechte festzuhalten, welche die tragende Grundlage der demokratischen und liberalen Gesellschaft bilden:

„Die Vision von einem Menschen 2.0 kann für einen humanistisch gebildeten Menschen wohl nur dann faszinierend sein, wenn er durch die Technologien rund um den Transhumanismus noch mehr, noch intensiver und noch umfassender vermenschlicht. In letzter Konsequenz heißt das auch, dass ein im Sinne des Transhumanismus verbesserter Mensch auch ein höheres Maß an Humanität besitzen muss, damit die Welt der Zukunft eine lebenswerte und lebensfreundliche Welt sein kann. Wir müssen dringend an einer solchen Humanität 2.0 zu arbeiten beginnen. Wenn wir den Transhumanismus eingebettet in eine vertiefte Menschlichkeit und Moralität denken, dann birgt die zukünftige Welt des Menschen eine Unzahl von Chancen sowohl für den einzelnen Menschen als auch für die Gesellschaft in sich. Von den Technologien des Transhumanismus profitieren dann wohl zuerst die Kranken und die Menschen mit Behinderungen. Man denke da u. a. an die Möglichkeiten rund um die Genetik, die es erlauben mittels der individuellen DNA einzelne Organe oder gar Körperteile nachzuzüchten oder über einen 3D-Drucker auszudrucken. Mittels Exoskelette wird es möglich sein, dass Querschnittsgelähmte tatsächlich gehen, durch hochentwickelte Hör- und Sehprothesen können Blinde sehen und Taube hören. Mittels eines Machine-Brain-Interface können Menschen, die an einem Locked-In-Syndrom leiden, mit der Umwelt kommunizieren. Und auch der gesunde Mensch kann von den technologischen Entwicklungen profitieren. Man denke an Chip-Implantate oder zusätzliche Neuronenschichten, die die Leistungsfähigkeit des menschlichen Gehirns irgendwann nicht nur verbessern, sondern auch erweitern könnten.“ (Reisinger 2014 [ohne Seite; Zitat grammatikalisch angepasst]).

Die verantwortliche Nutzung dieser Potenziale ist keineswegs nur eine Frage der ethisch-politischen Regularien zum Schutz des einzelnen Menschen gegen Instrumentalisierungen. Letztlich stellt sich mit den neuen Möglichkeiten der technischen Selbstmanipulation die zutiefst philosophisch-kulturwissenschaftliche Frage, was wir unter Menschsein verstehen wollen.

„Durch den digitalen Wandel wird das Menschsein selbst zum Thema nachhaltiger Entwicklung. Inwieweit sind alte und neue Menschenbilder angesichts einer möglichen Verschränkung von Mensch und Technik sowie der zunehmenden Kooperation von Mensch und Maschine zu hinterfragen? Wie kann der Erhalt menschlicher Würde sichergestellt werden?“

(WBGU 2019, S. 26).

Die Zukunft des *Homo sapiens* ist im 21. Jahrhundert im Kern eine Frage des Umgangs mit Macht: Für die Rettung des Humanen wird in Zukunft nicht mehr die Expansion

Angesichts der „Entgrenzung von Mensch und Maschine“ sowie eines „digital ermächtigten Totalitarismus“ bedarf es eines „neuen Humanismus“ als global-ökologische „Kooperationskultur“ und „Weiterentwicklung der Aufklärung“.

... (Text continues from the quote above)



der Macht über die Natur ausschlaggebend sein, sondern vor allem die Frage, ob es gelingt, die Macht des Menschen über sich selbst so auszurichten, dass seine Fähigkeit zu deren verantwortlicher Steuerung in der globalisierten

Gesellschaft mit der Zunahme technischer Möglichkeiten Schritt halten kann. Die Risikomündigkeit des *Homo sapiens* wird sich an der Bereitschaft zu intelligenter Selbstbeschränkung bewähren müssen. ■

Literaturhinweise

Bendel, Oliver (2019): *Art. Human Enhancement*, in: *Gabler Wirtschaftslexikon*, <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/human-enhancement-54034> (Zugriff: 03.01.2023).

Dickel, Sascha (2016): *Der Neue Mensch – ein (technik) utopisches Upgrade. Der Traum vom Human Enhancement*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte 37–38/2016*, <http://www.bpb.de/apuz/233464/der-neue-mensch-ein-technikutopisches-upgrade-der-traum-vom-human-enhancement?p=all> (Zugriff: 03.01.2023).

Franck, Georg / Spiekermann, Sarah / Hampson, Peter / Ess, Charles M. / Hoff, Johannes / Coeckelbergh, Mark (2017): *Wider den Transhumanismus*, in: *Neue Züricher Zeitung*, <https://www.nzz.ch/meinung/kommentare/die-gefaehrliche-utopie-der-selbstoptimierung-wider-den-transhumanismus-ld.1301315> (Zugriff: 03.01.2023).

Fukuyama, Francis (2002): *Das Ende des Menschen*, Stuttgart.

Guardini, Romano (2022): *Die Macht. Versuch einer Wegweisung* (1952), in: ders.: *Das Ende der Neuzeit / Die Macht*, Mainz.

Habermas, Jürgen (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberales Eugenik?*, Frankfurt.

Harari, Yuval Noah (2019): *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, aus dem Englischen übersetzt von Andreas Wirthensohn, 10., durchgesehene Auflage, München.

Heilinger, Jan-Christoph (2010): *Anthropologie und Ethik des Enhancements (Humanprojekt 7)*, Berlin / New York.

Höffe, Otfried (1985): *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt.

Jansen, Markus (2015): *Digitale Herrschaft. Über das Zeitalter der globalen Kontrolle und wie Transhumanismus und Synthetische Biologie das Leben neu definieren*, Stuttgart.

Kurzweil, Ray (2001): *Homo s@piens. Leben im 21. Jahrhundert – Was bleibt vom Menschen*, 3. Auflage, Köln.

Lordick, Marina (2016): *Transhumanismus. Die Cyborgisierung des Menschen*, in: Website Zukunftsinstitut, <https://www.zukunftsinstitut.de/artikel/transhumanismus-die-cyborgisierung-des-menschen/> (Zugriff: 03.01.2023).

Manemann, Jürgen (2014): *Kritik des Anthropozäns. Plädoyer für eine neue Humanökologie (= XTEXTE zu Kultur und Gesellschaft)*, Bielefeld.

Mieth, Dietmar (2002): *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*, Freiburg.

Platzer, Johann / Zissler, Elisabeth (Hg.) (2014): *Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs*, Baden-Baden.

Quarch, Christoph (2014): *Transhumanismus*, in: Website Netzwerk Ethik heute, <https://ethik-heute.org/transhumanismus/> (Zugriff: 03.01.2023).

Reisinger, Philipp (2014): *Ein Mensch 2.0 bedarf auch einer Ethik 2.0*, in: Website Blogspot, <http://philippreisinger.blogspot.com/2014/09/ein-mensch-20-bedarf-auch-einer-ethik.html> (Zugriff: 03.01.2023).

Reisinger, Philipp (2015): *Transhumanismus. Transformation des Menschen. Zukunftsmarkt Selbstoptimierung (= Market Foresights 05/2015)*, Eltville.

Schneidewind, Uwe (2018): *Die Große Transformation. Eine Einführung in die Kunst des gesellschaftlichen Wandels*, Frankfurt.

Sloterdijk, Peter (1999): *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt

Sloterdijk, Peter (2001): *Domestikation des Seins. Die Verdeutlichung der Lichtung*, in: ders.: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt, S. 142–234.

Sorgner, Stefan (2010): *Menschenwürde nach Nietzsche*, Darmstadt.

Sorgner, Stefan (2018): *Schöner neuer Mensch*, Berlin.

Sorgner, Stefan (2022): *We have always been cyborgs: digital data, gene technologies, and an ethics of transhumanism*, Bristol.

Vogt, Markus (1997): *Sozialdarwinismus. Wissenschaftstheorie, politische und theologisch-ethische Aspekte der Evolutionstheorie*, Freiburg.

Vogt, Markus (2018): *Wandel als Chance oder Katastrophe*, München / Grünwald.

Vogt, Markus (2021): *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg.

Vogt, Markus/Weber, Christoph (2020): *Verschmelzung von Mensch und Technologie als lohnenswertes Abenteuer? Ethische Spannungen angesichts des Transhumanismus*, in: Michael von Hauff/Reller, Armin (Hg.): *Nachhaltige Digitalisierung – eine noch zu bewältigende Zukunftsaufgabe*, Wiesbaden, S. 141–157.

WBGU – Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (2019): *Unsere gemeinsame digitale Zukunft. Zusammenfassung*, Berlin.

Zeh, Juli (2009): *Corpus Delicti: Ein Prozess*, Frankfurt.

Ökonomischer Erfolg und soziale Selbstverpflichtung

Zum historischen Profil der Fuggerei-Stiftung
von Dietmar Schiersner

Die Fuggerei ist eine bemerkenswerte Stiftung. Im Jubiläumsjahr 2021 erweckt allein schon ihr 500jähriges Bestehen und ihr bis heute andauernder Betrieb Bewunderung. Manche glücklichen Zufälle haben dazu beigetragen, dass der Stiftungszweck auch noch nach einem halben Jahrtausend erfüllt werden kann; doch nicht zuletzt erwies sich die Konzeption der Anstaltsstiftung als zukunftsweisend und ermöglichte die Anpassung der Stiftungspraxis an die jeweiligen gesellschaftlichen Veränderungen. Warum das so ist, soll in diesem Beitrag unter anderem deutlich werden. Ein Vergleich mit der Augsburger Stiftungspraxis an der Wende zur Neuzeit hilft dabei, das Profil der Fuggerei-Stiftung klarer zu fassen. Deren Charakteristika lassen sich thesenhaft zusammenfassen:

Erstens ist die Fuggerei eine Stiftung, die ihren kommunalen Bezug in besonderer Weise reflektiert. Ihre Errichtung beruht auf einer öffentlich-privaten Rechtskonstruktion, einer, wenn man so will, öffentlich-privaten

Partnerschaft. *Zweitens* wird, vom Stiftungszweck bis hinab in die materielle Struktur der Siedlung, Fördern und Fordern konsequent miteinander verbunden und Hilfe als Befähigung zur Selbsthilfe verstanden. Mit kommunaler Verankerung und Arbeitsorientierung scheinen in der Fuggerei-Stiftung zwei Leitendenzen der Zeit auf, die – *drittens* – in einem doppelten Rückbezug auf das Gemeinwohl miteinander verknüpft sind. Denn die Destinatäre haben sich nicht anders als der Stifter

am *bonum commune* auszurichten und der Allgemeinheit ‚Frucht zu bringen‘. So modern oder säkular solche Vorstellungen anmuten; sie dürfen nicht gegen die religiöse Begründung des Stiftungshandelns ausgespielt werden. Vielmehr entspringen sie im Kern religiösen Motiven und Denkkonzeptionen.



Prof. Dr. Dietmar Schiersner, Professor für Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit und deren Didaktik an der PH Weingarten; Wiss. Leiter des Fürstlich und Gräfllich Fuggerschen Familien- und Stiftungsarchivs

Vertiefung des Themas von Seite 51–55

Stiftungen

Akte religiöser Selbstvorsorge

Wohnstiftungen vor der Fuggerei – das Beispiel der Antonspfründe

Gerade die Originalität der Fuggerei-Stiftung und der von ihr repräsentierte Wandel in der Stiftungspraxis wird in besonderer Weise deutlich, vergleicht man sie mit einer etwa 100 Jahre zuvor, 1410, errichteten Stiftung des damals reichsten Augsburgers Lorenz Egen (um 1360/70–1418), die dessen Sohn Peter (um 1414–1452) in den 1440er Jahren erweiterte. Die soziale und gesellschaftliche Entwicklung der bürgerlichen Egen, die sich seit 1442 „von Argon“ nennen durften und im weiteren Augsburger Umland mit Schloss Baumgarten einen repräsentativen Landsitz erwarben, zeigt deutliche Parallelen zum Aufstieg der Fugger einige Jahrzehnte später. Das dem hl. Antonius Eremita geweihte Spital in der Nachbarschaft des Egen'schen Hauses bot zwölf alten, gebrechlichen und nicht mehr arbeitsfähigen Männern eine Vollversorgung, zuallererst mit Wohnraum in eigenen Zimmern, darüber hinaus aber auch mit Kleidung, gemeinsam einzunehmenden Mahlzeiten und ggf. Pflege, wofür sich eigens angestellte Knechte und Mägde zu kümmern hatten. „Zwölfbrüderhäuser“ heißen entsprechende Stiftungen ihrer „apostolischen“ Zwölfzahl wegen.

Neben den Voraussetzungen auf Seiten der Destinatäre sind vor allem deren 1445 detailliert beschriebene Aufgaben von Interesse: Die gleich Klosterbrüdern einheitlich in schwarzes Loden gekleideten Männer hatten wie jene einen von Gebet und Gottesdienst ausgefüllten Tageslauf, dessen Zentrum die von Lorenz Egen errichtete und mit einem eigenen Priester versehene Hauskapelle – zugleich konzipiert als Grablege der Stifterfamilie – bildete. Weitere regelmäßige Gottesdienste in der nebenan gelegenen Klosterkirche der Dominikaner kamen hinzu. Am Grab waren morgens nach dem Aufstehen 15 Paternoster und 15 Ave Maria zu sprechen, danach der Messe, erst in der Kapelle, dann bei den Dominikanern beizuwohnen, wo auch die abendliche Vesper und die Komplet stattfand. Vor den beiden Mahlzeiten



sprachen die Männer jeweils drei Paternoster und Ave Maria. Auch vor dem Schlafengehen versammelten sie sich wieder am Grab zur Ableistung desselben Gebetspensums wie am Morgen. An den Jahrtagen der Stifter waren zusätzlich 50 Paternoster und ebenso viele Ave Maria verlangt. Mit seiner Fülle und präzisen Determination der liturgischen Verpflichtungen einerseits und der nicht minder detailliert festgehaltenen Versorgungsleistungen für die zwölf Männer andererseits ist das Egen'sche Zwölfbrüderhaus typisch für die mittelalterliche Form der Sozialstiftung.

Die Fuggerei-Stiftung

Jakob Fugger und seine 1506 und 1510 verstorbenen Brüder Georg und Ulrich müssen Stiftungskonzeption und -praxis der Antonspfründe, deren Betrieb noch bis in die 1540er Jahre hinein dem ursprünglichen Stiftungszweck folgte, aus eigener Anschauung gekannt haben. Keine 70 Jahre, nachdem Peter von Argon die Bestimmungen der väterlichen Stiftung niedergeschrieben hatte, verwirklichte Jakob Fugger selbst die Idee zu einer sozialen Stiftung. Einen ersten Gebäude- und Grundstückskauf auf dem späteren Fuggerei-Gelände am Kappenzipfel in der Jakober Vorstadt tätigte er bereits am

26. Februar 1514, siebeneinhalb Jahre vor der Abfassung des eigentlichen Stiftungsbriefes. Zwei Jahre später kamen weitere Erwerbungen hinzu. Darauf sowie auf weitere mögliche Zukäufe bezieht sich der am 6. Juni 1516 zwischen Stadt und Stifter geschlossene Vertrag, der vor allem als Quelle für die Festlegung der berühmten Mietobergrenze zitiert wird. Unter der Bedingung nämlich, dass die Bewohner nicht über *ain guldin reinischer jerlichs haus zinß* zu entrichten hätten, sollten die zu Wohnungsbau und -erhalt eingesetzten Mittel der Fugger stets

von der Steuerpflicht ausgenommen sein. Noch heute beläuft sich die Jahreskaltmiete für eine Wohnung in der Fuggerei bekanntlich auf einen, nunmehr freilich zu 88 Cent umgerechneten Rheinischen Gulden.

Der Vertrag zwischen Reichsstadt und Stifter – eine Integrationsleistung

Weniger diese und weitere finanzielle Details sind jedoch der eigentliche Zweck des Vertrages – zu unerheblich erscheint die mit der Vereinbarung erzielte Minderung der Steuerlast; ohnehin bezahlten die Fugger wenig später, seit 1520, eine pauschal veranschlagte Reichensteuer. Im Kern ging es vielmehr darum, über die steuerlichen Festlegungen zugleich den rechtlichen Status des Stiftungsgeländes und seiner Bewohner klar zu definieren. Denn Jakob sagt vorab für sich und seine künftigen Erben zu, entsprechend der Höhe des *kauffgellts* der erworbenen und noch zu erwerbenden Güter die dafür übliche Steuer *on widerred* zu zahlen. Es musste also jedes Jahr die festgesetzte Vermögenssteuer auf „liegend Gut“

entrichtet werden. Eine Steuerschuld wird sodann auch für alle weiteren mit dem Siedlungsausbau verbundenen Ausgaben grundsätzlich anerkannt, gerade indem von ihr unter bestimmten Bedingungen – eben der Mietobergrenze – befreit wird. Damit bestätigen der Stifter und seine Nachfolger die Zugehörigkeit der Fuggerei zum Rechtsbereich der Reichsstadt vorbehaltlos. Festgehalten wird im anschließenden Vertragspassus auch ausdrücklich, dass die Bewohner der Siedlung wie alle Augsburger Einwohner und Bürger der städtischen Obrigkeit unterstehen.

Mit dem Vertrag gelang es auf Dauer, künftig mögliche rechtliche Konflikte zwischen Stadt und Stifter erfolgreich zu vermeiden – anders als 1410 bei der eigenmächtigen Errichtung der Kaplanei St. Anton durch Lorenz Egen, die zum freilich kirchenrechtlich motivierten Konflikt mit der Mutterpfarre St. Moritz führte. Zugleich aber leistete der Vertragsabschluss von 1516 noch mehr, indem er mit der Stiftung den Stiftern selbst als *burger zue Augspurg* ihren gesellschaftlichen Ort innerhalb des Gemeinwesens zuwies und ihre Unterordnung unter die städtische Rechtsordnung festhielt. Die Vereinbarung ist also Ausdruck eines beiderseitigen politisch-gesellschaftlichen Integrationswillens. Im Unterschied zur Antonspfründe, die eher der kirchlichen Sphäre zuzurechnen ist und baulich wie memorial dem Egen'schen Haus zugeordnet werden kann, wird die Fuggerei-Stiftung von Anfang an in den städtischen Rechtsbereich eingeschrieben und erscheint geradezu als privat-kommunales Kooperationsprojekt.

Fördern und Fordern – Strukturen zur Selbsthilfe

Unabhängig von ihren fiskalischen Aspekten stellt die Mietminderung ein entscheidendes Unterstützungsmoment der Fugger'schen Stiftungsidee dar. Jakob äußert 1516 die Absicht, für arme, bedürftige Bürger und Einwohner Augsburgs, die *offenlich das almusen nit suechen*, – beispielhaft werden Handwerker und Tagelöhner genannt – den *haußzins zum thail* übernehmen und für bequemere Behausungen sorgen zu wollen. Sie sollen auf dem Gelände *Ir gemech vnnd behausung bequemlicher gehalten vnnd bewohnen*. Für den umschriebenen Personenkreis – die sog. verschämten Armen – konnte ein deutlicher Mietnachlass tatsächlich eine entscheidende Hilfe sein. Wenn aber den Bewohnern der Häuser am Kappenzipfel überhaupt eine Zahlung abverlangt wurde, so sollte dies wohl nicht zuletzt ihnen selbst bewusst machen: Sie hatten sich nicht als passive Almosenempfänger zu betrachten, sondern waren prinzipiell zu Eigen- bzw. Gegenleistung verpflichtete Mieter. Im Unterschied zu den Zwölf Brüdern der Antonspfründe genossen sie, abgesehen vom Wohnraum, keine weitere Versorgung.

Vielmehr bestand die Unterstützung, die Jakob Fugger den Bewohnern seiner Siedlung anbot, über die Miethilfe hinaus in der Schaffung einer Struktur, die Bereitschaft und Fähigkeit zur Selbsthilfe systematisch stärken sollte. Denn die architektonische Gesamtkonzeption der Fuggerei ist konsequent ausgerichtet auf disziplinierte Arbeit. Diese erscheint als Weg, dem sozialen Abstieg zu entrinnen. Dementsprechend laden in der Siedlung keine Plätze oder Vorgärten zu „müßigem“ Verweilen ein und halten Tore und feste Schließzeiten vom insbesondere nächtlichen Herumstreifen in der Stadt ab.

Die Unterstützung, die Jakob Fugger den Bewohnern seiner Siedlung anbot, ging über reine Miethilfe hinaus in der Schaffung einer Struktur, die die Bereitschaft und Fähigkeit zur Selbsthilfe systematisch stärken sollte.

Anders gestaltet ist die Anlage der als Vorbilder diskutierten Wohnstiftungen etwa in Flandern oder Venedig: Hier sollten zentrale Plätze bewusst die Begegnung der Bewohner untereinander erleichtern, Kirchen oder Kapellen sollten sie zu Gebeten oder Gottesdiensten zusammenführen. Die Errichtung der Fuggereikapelle St. Markus dagegen wurde erst 1580 geplant. Der Historiker Benjamin Scheller kam deswegen zu dem Schluss, der Siedlungsarchitektur sei das Arbeitsethos förmlich eingeschrieben. Mit dieser Prioritätensetzung hätten sich ausgedehnte, gar gemeinschaftlich abzuleistende, also im Tagesablauf zu synchronisierende Gebetsverpflichtungen wie im Egen'schen Zwölfbrüderhaus nicht vertragen.

Wenn es nun aber, wie mit guten Gründen behauptet wird, richtig sein sollte, dass die Tendenz zur Quantifizierung der Frömmigkeit am Vorabend der Reformation ihren Höhepunkt erreicht hatte, so wirft die Konzeption der Fuggerei Fragen auf. Offensichtlich folgt die Stiftung keineswegs der Rationalität einer angeblich gerade dem kaufmännischen Denken so plausiblen Heilsmathematik, sondern setzt, um dieselbe Fürbitt- oder Interzessionsleistung der Begünstigten zu erzielen, unverhältnismäßig mehr Mittel ein, als etwa für Einrichtung und Betrieb der Egen'schen Antonspründe erforderlich waren. Standen bei der Fuggerei-Stiftung möglicherweise andere Motive im Vordergrund oder handelt es sich gar um das frühe Beispiel einer im Grunde profanen Stiftung, religiös lediglich verbrämt durch ein Minimum an zeitüblicher Frömmigkeit?

Religiöser Grundcharakter und konfessionelle Praxis

Nein, Jakob Fugger lässt an einer religiösen Verankerung seiner Initiative keinen Zweifel. Im Vertrag von 1516 umschreibt er eingangs seine Motivation zur Stiftung mit den Worten, er handle *Got dem allmechtigen zue Lob, seiner vnermaligten muetter, der junckfrawen Maria vnnd allem himlischen here zue andechtiger Erwerdigung sowie meiner Sele zue furderung Ewiger freude*. Die zuletzt angeführte Überzeugung von der Heilswirksamkeit seines barmherzigen Werkes fehlt erstaunlicherweise in der Präambel des fünf Jahre später formulierten Stiftungsbriefes. Allerdings offenbart sich darin nicht etwa eine zwischenzeitliche Distanzierung des Stifters von der alten Kirche und ihrer Lehre: Auf deren Grundlage steht der Brief insgesamt wie auch einzelne Ausführungen ganz unzweideutig. Hinzugekommen ist stattdessen eine andere aufschlussreiche Formulierung: Als Intention für die in der Urkunde von 1521 behandelten Stiftungen – neben der Fuggerei sind dies die Kapelle bei St. Anna und die Prädikatur an St. Moritz – wird neben dem Lobe Gottes *danckparkait* für die *guthait vnnd glücklichen zuestandt, so er vns bisher in vnserm handell mit zeytlichen guetern bewisen hatt*, genannt. Der geschäftliche Erfolg wird also ausdrücklich betrachtet als Geschenk des Herrn, das zu einer ihm wohlgefälligen, hier karitativen Gegengabe herausfordert.

Diese gleichsam vertikale Dimension des Gabentausches erklärt letztlich auch die im Stiftungsbrief fixierte immaterielle Gegenleistung, die jedem Fuggereibewohner abverlangt wird: *[A]in yeder mensch, Jung oder alt, so es vermag, hat täglich einmal das patter noster, aue maria und ein Glaubensbekenntnis zu sprechen, also – um es deutlich zu sagen – an Gott zu adressieren, damit die sellen des Stifters, seiner Eltern und*



Foto: Fugger-Stiftung

Ein Blick in die Fuggerei-Siedlung in Augsburg, wie sie sich heute darstellt. Die Bewohner können diesen Blick auf den Brunnen im ruhigen Innenhof genießen.

Geschwister und die der Nachkommen – zu ergänzen wäre: wiederum durch Gottes Barmherzigkeit – *hilff vnd trost* erfrühen. Die nachdrücklichen Formulierungen des Stiftungsbriefes lassen, auch wenn es sich um ein nur sehr geringes Gebetspensum handelt, keinen Zweifel an der Verbindlichkeit der Forderung, zu deren Erfüllung sich *ain Yedes hawsvolck* auch in der Zukunft *gnugsamlich verschreiben* muss.

Der theologische Begründungszusammenhang für den hier greifbaren Gedanken der Interzession ist zweifellos vorreformatorisch, wird von allen Reformatoren abgelehnt, jedoch von der katholischen Kirche ausdrücklich beibehalten und sollte sich zu einem konfessionellen Proprium entwickeln. Insofern ist bei der Fuggerei nicht nur im allgemeinen Sinne von einer religiösen Grundierung der Stiftungsabsicht auszugehen, sondern von einer spezifischen, jedoch erst nachmals als typisch katholisch geltenden Zwecksetzung, die für die Begünstigten grundsätzliche Bedeutung besaß und besitzt, ohne freilich deren Zeit im Alltag nennenswert in Anspruch zu nehmen.

Es ist dieser Zusammenhang, der den Kreis der Destinatäre im weiteren Verlauf der Fuggerei-Geschichte und bis heute prinzipiell auf Katholiken beschränkt, während in den Urkunden selbst durchaus keine konfessionelle Differenzierung vorgenommen wird. Konnte diese 1516 schlicht noch nicht erfolgen, so fügt 1521 der Stiftungsbrief lediglich formelhaft die Selbstverständlichkeit hinzu, die Begünstigten sollten *Frome[...] Arme[...]* sein. Auch bei der Erneuerung der Stiftungsurkunde durch Anton Fugger am 31. Juli 1548 wurde das ‚richtige‘ Bekenntnis nicht ausdrücklich als Bedingung vorgegeben. Ohnehin war erst seit Sommer 1547 der katholische Kultus in der Stadt wieder möglich geworden. In der Praxis wird man deshalb auf jeden Fall bis in die Zeit der sich in Augsburg verfestigenden Bikonfessionalität, also bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts hinein, von einer pragmatischen Handhabung der Konfessionsfrage ausgehen müssen.

So viel jedenfalls steht demnach fest: In keinem Fall kann die Fuggerei als profane Stiftung interpretiert werden. Damit aber muss die Frage nach dem mit ihrer Stiftung verbundenen heilsökonomischen Konzept nochmals neu gestellt werden. Ist ihre Funktion nicht die einer ‚Gebetsmaschine‘, so muss von einem erweiterten Verständnis von Frömmigkeit ausgegangen werden. Offenkundig galt für Jakob Fugger nicht nur Beten als gottgefällige Handlung, auch ehrlicher Arbeit



kam dieser Rang zu. Sein persönliches Selbstverständnis als Kaufmann und das seines Augsburger Umfeldes trafen sich hier mit dem Ethos der spätmittelalterlichen Mystik. Sie würdigte die Arbeit als eine Spielart des Gottesdienstes und bereitete damit auch deren später spezifisch reformatorische Wertschätzung theologisch vor. Die Konzeption der Fuggerei war systematisch auf rechte Arbeit als Ausdruck frommer Dankbarkeit gegen Gott und den Stifter ausgerichtet. Die geringe praktische Bedeutung des Gebetes im Alltag ihrer Bewohner erscheint also nur aus der Gegenwarts Perspektive als säkularer Zug der Stiftung Jakobs. Dessen ungeachtet jedoch resultierte und resultiert daraus jene besondere Anpassungsfähigkeit der Stiftung an die Leittenden von Neuzeit und Moderne, an Säkularisierung und Individualisierung.

Doppelte Gemeinwohlorientierung

Neben ihrer religiösen Dignität besaß Arbeit eine eminent soziale Dimension, die insbesondere in den Reichsstädten des späten Mittelalters zum Tragen kam. Der sich in Armenordnungen wie jenen in Augsburg von 1459, 1491, 1522 und 1541 niederschlagende Diskurs um den der Unterstützung würdigen oder unwürdigen Armen ist Ausdruck dieses Zusammenhanges: Das Betteln eigentlich arbeitsfähiger Menschen galt immer mehr als inakzeptabel und geriet zunehmend – nicht erst, aber besonders mit der Reformation – unter Druck. 1541 wurde es in der Stadt generell untersagt. Kommunale Hilfe gewährte man fortan nur noch in Form von Naturalien nach einer Bedürftigkeitseinschätzung durch sog. Gassenhauptleute.

Auch die Eingrenzung der vom Stifter ins Auge gefassten Destinatäre auf jene Arme, bei denen die Hilfe *am basten angelegt* wäre, folgt solchen Vorstellungen und verrät darüber hinaus den Einfluss kaufmännischen Denkens. Die Formulierung erfährt in der Urkunde von 1521 keine weitere Erläuterung; ihr Sinn scheint den Zeitgenossen klar gewesen zu sein. Gemeint war damit wohl, dass sich die Unterstützung dann besonders gelohnt hatte, wenn der Begünstigte und seine Familie dadurch langfristig der sozial prekären Situation entkommen und zu seiner künftigen Absicherung Rücklagen oder Vermögen aufbauen konnte. Inwieweit dieser Zweck tatsächlich erreicht wurde, ist bislang erstaunlicherweise noch nicht hinreichend untersucht worden. Jedenfalls bedeutet die Maßgabe, dass objektive Voraussetzungen ebenso wie persönliche Eignung von Bewerbern in Augenschein zu nehmen waren. Bedürftigkeit und familiäre Lage, Alter, Gesundheit oder Beruf spielten bei der Bewertung eine wichtige, teils im Stiftungsbrief auch festgehaltene Rolle; aber auch an charakterliche Eigenschaften, nicht zuletzt an Arbeitseifer oder Fleiß, ist zu denken.

Bemerkenswert ist, dass die geforderte günstige Prognose der sozialen Entwicklungschancen mit der zur selben Zeit sich herausbildenden Praxis im Umgang mit Krankheiten korrespondiert. Auch die an der ‚Leitseuche‘ des 16. Jahr-

hunderts, den mit der Syphilis in Verbindung gebrachten sog. ‚Franzosen‘, Erkrankten wurden, wenn sie öffentliche Hilfe suchten, einer Begutachtung unterzogen. Nur bei günstiger Einschätzung des Heilerfolgs kamen sie im Blatterhaus unter, wo ihre Behandlung von der Stadt finanziert wurde. Es passt ins Bild, wenn das in der Fuggerei schon in deren ersten Jahren eingerichtete sog. ‚Holzhaus‘ für die Franzosenkur nach demselben Prinzip arbeitete. Grundsätzlich zielte auch der therapeutische Einsatz für die als heilbar erachteten Kranken mit der Wiederherstellung ihrer Arbeitsfähigkeit auf die ökonomische Sanierung der betroffenen Familien, die der Allgemeinheit nicht auf Dauer zur Last fallen sollten.

Beide Aspekte – geeignete Disposition bzw. günstige Prognose und Übertragung des Krankheitsverständnisses – finden sich in verdichteter Form an den drei 1519 über den Eingängen zur Fuggerei angebrachten lateinischen Inschriftentafeln, deren Text nach einer Notiz von 1534 im Auftrag der Fugger in Rom entstand. Die Tafeln definieren zuletzt den Empfängerkreis knapp als *frugi sed pauperie laborant[es]*. Aufschlussreich ist dabei zum einen die Grundbedeutung von *frugi*, die für das klassische Latein mit ‚in seiner Art etwas taugend‘ wiedergegeben wird und bei der die Vorstellung des aktiv handelnden ‚Frucht Bringens‘ (*frugifer* von *frux*, ‚Frucht‘) mitschwingt. Zum anderen bringt das klassische Latein *laborare* im Sinne von ‚unter etwas leiden‘ grundsätzlich mit Krankheiten in Verbindung; hier nun wird es auf die Armut

(*pauperies*) bezogen, die so gleichsam erscheint als Gebrechen ökonomischer Art, unter dem gelitten wird oder – und das ist ja die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *laborare* – gegen das man ‚sich anstrengt‘ und ‚an-arbeitet‘.

Es liegt nahe, dass Jakob Fugger über die sprachliche Gestaltung der Epitaphien eingehend nachdachte, ehe er einen offenkundig humanistisch gelehrten Experten zu Rate zog oder, etwa durch seinen Neffen Anton, konsultieren ließ, legt doch das auf Dauerhaftigkeit ausgerichtete Medium der Inschrift besondere Sorgfalt bei der Wortwahl nahe. Nimmt man ferner an, dass nicht erst ein fremder ‚Auftragstexter‘ im fernen Rom mit dem Entwurf befasst wurde, sondern die beabsichtigte

Die Konzeption der Fuggerei war systematisch auf rechte Arbeit als Ausdruck frommer Dankbarkeit gegen Gott und den Stifter ausgerichtet. Die geringe praktische Bedeutung des Gebetes im Alltag ihrer Bewohner erscheint nur aus der Gegenwarts Perspektive als säkularer Zug der Stiftung.

Aussage des Textes zunächst in Augsburg selbst diskutiert wurde, so kommt ein mit den Fuggern in freundschaftlichem Verkehr stehender, mit der Konzeption ihrer Stiftung und der Situation vor Ort gleichermaßen vertrauter Augsburger Humanist und bekannter Inschriftensammler in den Blick: Eine Beteiligung des Augsburger Stadtschreibers Konrad Peutinger (1465–1547) am Entwurf der Inschrift erscheint aber nicht zuletzt aus inhaltlichen Gründen plausibel – wegen dessen Vertrautheit mit dem Gemeinwohl-Diskurs, den er in der zeitgenössischen Monopoldebatte um eine wirtschaftsethisch zukunftsweisende Perspektive bereicherte. Denn das Streben nach dem eigenen Vorteil (*privata utilitas*), der Eigennutz, hänge, so Peutinger in einem 1530 verfassten Gutachten, aufs engste mit dem Gemeinnutz (*publica utilitas*) zusammen. Letztlich werde, wenn es auf rechte Weise zugehe (*saltem ho-*

neste), dieser durch jenen befördert. Auch wenn Peutingers Anteil an der Entstehung der Epitaphien letztlich Spekulation bleiben muss – die Formulierungen auf den Tafeln dürften jedenfalls das Ergebnis einer intensiven, womöglich im Austausch noch einmal geschärften Reflexion des Stifters sein und dessen Aussageabsichten authentisch wiedergeben.

Den gegen ihre Armut anarbeitenden Destinatären sind am Anfang der Inschrift die von Gott mit Reichtum beschenkten Stifter als Subjekt gegenübergestellt. Deren Motivation zur Stiftung wird sowohl religiös begründet (*ob pietatem*) als auch in zweifacher, auf Vergangenheit wie Zukunft bezogener Weise sozial-gesellschaftlich: weil die Brüder zum Wohle ihres Gemeinwesens geboren seien (*qu[i]a bono reip[ublicae] se [esse] natos*) und um ein Beispiel herausragender Freigebigkeit zu geben (*ob [...] eximiam in exemplum largitatem*), also in der Absicht, zu Nachahmung anzuregen. Aus der Überzeugung, zum Nutzen der Heimatstadt auf der Welt zu sein, geht eine Verpflichtung hervor, die ausdrücklich und wie selbstverständlich anerkannt und angenommen wird. An der Gemeinwohlorientierung der Stiftermotivation besteht damit kein Zweifel, doch ist es die Mehrdimensionalität dieser Orientierung, durch die sich die Fuggerei-Stiftung auszeichnet. Denn wie die Stifter waren auch alle Bewohner der Siedlung dem gemeinen Nutzen verpflichtet, indem sie sich der ‚Anlage‘, des für sie unternommenen finanziellen Engagements, würdig erwiesen, *frugi* und *laborantes*, fruchtbringend und arbeitsam waren. Konzeption und Architektur der Siedlung halfen ihnen dabei. Und indem (auch) sie konsequent ihren privaten Vorteil suchten, mehrten (auch) sie den öffentlichen. Insofern stellt das Stifterhandeln ihnen selbst ein *exemplum* vor Augen.

Ausblick

In der Forschung heißt es, die Fugger hätten der privaten Armenfürsorge völlig neue Wege gewiesen. Ein Blick auf die zuvor gängigen Unterstützungsmodelle in der Stadt bestätigt diese Einschätzung. Aber gingen davon auch für die Zukunft Impulse aus? Wie entwickelte sich generell das Stiftungswesen in der Reichsstadt im weiteren Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts?

Möglicherweise angeregt von der Fuggerei-Stiftung bestimmte 1558 die Protestantin Susanne Neidhart († 1558) testamentarisch, ihre drei nebeneinanderliegenden Häuser – sie boten Raum für 13 Wohnungen – sollten Bedürftigen für „ziemliches Geld“ zur Verfügung stehen. Außerdem sind für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts zwei Mietstiftungen zu verzeichnen, wohl nicht von ungefähr getätigt von den

Weiterführende Literatur

Astrid Gabler (Hg.), *Die Fuggerei. Familie, Stiftung und Zuhause seit 1521*, München 2020.

Rolf Kießling, *Antonspründe*, in: Heidrun Lange-Krach (Hg.), *Stiften gehen! Wie man aus Not eine Tugend macht*, Regensburg 2021, S. 136–143.

Benjamin Scheller, *Memoria an der Zeitenwende. Die Stiftungen Jakob Fuggers des Reichen vor und während der Reformation (ca. 1505–1555)* (Studien zur Fuggeregeschichte Bd. 37), Berlin 2004.

Dietmar Schiersner, *Die medizinischen Stiftungen der Fugger im Kontext*, in: Dietmar Schiersner (Hg.), *Augsburg – Stadt der Medizin. Historische Forschungen und Perspektiven*, Augsburg 2021, S. 216–233.

Anton Werner, *Die örtlichen Stiftungen für die Zwecke des Unterrichts und der Wohltätigkeit in der Stadt Augsburg. Historisch und systematisch dargestellt*, Augsburg 1899; Ergänzungsheft Augsburg 1912.

beiden ebenso durch katholisches Bekenntnis wie Verschwägerung verbundenen Jakob Remboldt (1561) und Christoph Peutinger (1570). Dabei handelte es sich um die Einrichtung von Fonds, aus deren Erträgen Mietzuschüsse von jährlich jeweils 5 bzw. 4 fl. an sieben bzw. drei bedürftige Ehepaare sowie drei Witwen über 50 Jahre gewährt wurden. Die Initiativen nahmen bei der Vielzahl Augsburger Stiftungen der Zeit eine klar untergeordnete Bedeutung ein. Wichtiger dagegen wurden Stiftungen zu medizinischen sowie vor allem zu Bildungszwecken, bei denen sich der karitative Blick gerade auch auf bedürftige bzw. förderungswürdige arme Kranke und auf Schüler und Studenten richtete. Wie im Falle der Fuggerei waren solche Zuwendungen Investitionen in das *bonum commune*, ging es doch darum, dass Arbeitskraft wiederhergestellt und damit die eigenständige Versorgung von

Familien gesichert wurde oder junge Männer nach einem Studium der Allgemeinheit von Nutzen waren.

Zugleich jedoch blieben ältere Stiftungspraktiken noch länger, und zwar deutlich über die reformatorische ‚Zäsur‘ hinaus gängig. Weiterhin bezweckten – katholische wie evangelische – Stiftungen eine punktuelle Unterstützung Armer durch Speisung oder Bekleidung, dies freilich angesichts einer zeitgleich sich weiter entwickelnden kommunalen Armenversorgung. In den meisten Fällen schlossen sich Wohltäter mit Zustiftungen an bestehende Stiftungen und Institutionen an, denn entscheidend für eigenständige Anstaltsstiftungen waren zweifellos die finanziellen Möglichkeiten, die nur wenigen zur Verfügung standen und die der Kreativität einer Stiftungsinitiative Grenzen setzten. In vielen Fällen, so vermutlich auch bei den Neidhart’schen Stiftungshäusern, scheint die bikonfessionelle Situation in Augsburg zu Konkurrenz herausgefordert und das Stiften belebt zu haben. Nur selten sind dagegen ausdrücklich Destinatäre beider Bekenntnisse vorgesehen.

Bedeutung und Prominenz der Fuggerei-Stiftung schließlich sollten nicht übersehen lassen: Auch im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts sind es erneut Fugger’sche Stiftungen, die hinsichtlich Umfang und Innovationsgehalt hervorstechen, so die Einrichtung des sog. ‚Schneidhauses‘ für chirurgische Eingriffe oder der entscheidend geförderte Aufbau eines Jesuitenkollegs als zentraler Baustein des erneuerten katholischen Bildungswesens in der Stadt und darüber hinaus. Augsburg blieb zentraler Bezugspunkt für die Stiftungsinitiativen der Fugger. Insofern waren es gerade auch die Generationen der Familie nach Jakob, die ihrerseits dessen Vermächtnis fortführten und die Aufforderung wörtlich nahmen, *ob [...] eximiam in exemplum largitatem* zu handeln: dem „Vorbild hochherziger Freigebigkeit“ nachzueifern. ■



Handeln für die Ewigkeit unter den Bedingungen der Gegenwart

Stiftungen in Theorie, Praxis und bayerischem Recht
von Stefan Ihli

Vertiefung des Themas von Seite 51–55

Stiftungen

Akte religiöser Selbstvorsorge

Eine Darlegung der gesamten rechtstheoretischen Hintergründe des Stiftungswesens würde bis Platon (428–348 v. Chr.) zurückführen, weil die Gründung seiner Akademie als Beginn des Stiftungswesens gilt. Dies soll hier selbstverständlich aus Zeitgründen nicht erfolgen; eingegangen werden soll allerdings auf den sogenannten Städel'schen Rechtsfall, der im 19. Jahrhundert wesentlich zur Klärung verschiedener damals virulenter rechtstheoretischer Fragen beitrug.

Rechtsgeschichtlicher Hintergrund

1815 errichtete der Frankfurter Kaufmann und Bankier Johann Friedrich Städel (1728–1816) ein Testament, in dem er seine umfangreiche Kunstsammlung einem von ihm zu gründenden Kunstinstitut als Alleinerben überschrieb. Als Städel ein Jahr später starb, war dieses Kunstinstitut noch nicht errichtet. Deshalb fochten zwei Nichten Städel's das Testament an, weil sie auch gerne Erben geworden wären. Der Rechtsstreit beschäftigte über ein Jahrzehnt lang verschiedenste Gerichte und Gutachter, wurde letztlich aber per Vergleich beigelegt, mit dem die Nichten etwa ein Viertel der Erbmasse zugesprochen bekamen, während der Rest tatsächlich an das Kunstinstitut floss und damit die Grundlage für das heutige Städel-Museum in Frankfurt am Main bildete. Die Auseinandersetzung warf ein Schlaglicht auf verschiedene damalige rechtstheoretische Entwicklungen. Zum einen ging es dabei um die Frage, wer Rechtspersönlichkeit besitzt und demnach auch Eigentümer von Vermögen sein kann. Klassischerweise waren dies nur einzelne natürliche Personen oder auch Vereinigungen von ihnen, sogenannte Korporationen, gewesen, die Vermögensträger sein konnten. Weil der Staat aber gerade den Korporationen misstraute, insofern er dort staatsfeindliche Umtriebe vermutete, zog er deren Vermögen ein, stellte es unter staatliche Kuratel und löste es so von den Korporationen los, wodurch Vorformen von Stiftungen geschaffen worden waren.

Eine andere Entwicklung war diejenige der Stiftungszwecke. Hatte man ursprünglich angenommen, man könne nur zu frommen Zwecken stiften, wurde dies später wesentlich dahingehend ausgeweitet, dass Stiftungen zu jeglichem allgemeinen Nutzen akzeptiert wurden, wodurch sich auch ein gewisser Gegensatz zwischen kirchlichen und weltlichen, allgemein mildtätigen Stiftungen ergab. Analog kam es zu einer Entwicklung dahingehend, dass anfangs alle Stiftungen unter einer kirchlichen Verwaltung standen, später aber nur noch die kirchlichen bzw. letztlich ausschließlich die reinen Kultusstiftungen, während die weltlichen Stiftungen unter weltliche Verwaltung kamen. Parallel war die Entwicklung hinsichtlich der Frage der Aufsicht über Stiftungen und der Genehmigung von Stiftungen. Im römischen Recht waren Stiftungen genehmigungsfrei gewesen, kamen aber dann wie die kirchlichen Stiftungen unter bischöfliche Aufsicht. Weltliche Stiftungen blieben dagegen ohne Aufsicht, weil der Staat schlicht nicht daran gewöhnt war, Stiftungsaufsicht zu führen. Als es dann im Zuge der Reformation zum Summepiskopat, also zum Übergang der bischöflichen Amtsgewalt auf den Landesherrn kam, ging auf ihn auch die Stiftungsaufsicht der Kirche über, woraus sich eine Genehmigungspflicht aller Stiftungen durch den Staat ergab.

Staatliches Stiftungsrecht in Bayern: Rechtslage gemäß BGB

Möchte man die geltende Rechtslage in Bayern rezipieren, ist es zunächst sinnvoll sich klarzumachen, dass in ganz Deutschland das Bürgerliche Gesetzbuch (BGB) gilt, das auch Regelungen zum Stiftungsrecht enthält. Zusätzlich gelten in den einzelnen Bundesländern unterschiedliche landesrechtliche Stiftungsgesetze, die darüber hinausgehende Bestimmungen enthalten. Für den staatlichen Rechtsbereich in Bayern sind also zwei Rechtstexte relevant, das BGB und das Bayerische Stiftungsgesetz (BayStG). Ähnlich verhält es sich im kirchlichen Bereich: Hier gilt weltweit der Codex Iuris Canonici (CIC), also das gesamtkirchliche Gesetzbuch, demnach auch in Bayern. Wie im staatlichen Bereich gilt dort daneben aber noch ein Zweites, nämlich die für die sieben bayerischen (Erz-)Diözesen erlassene Kirchliche Stiftungsordnung (KiStiftO), so dass auch im kirchlichen Bereich zwei Rechtsordnungen zu betrachten sind und damit insgesamt vier.

Beginnt man mit dem BGB, kann man sich zunächst der Frage zuwenden, wie eine selbstständige Stiftung unter Lebenden ins Dasein tritt. Erster Schritt hierfür ist ein Stiftungsgeschäft: Ausgehend von einem Stiftungsgut, also

einer gewissen Vermögensmasse, bei der es sich um ein Geldvermögen oder etwas Anderes handeln kann, wird bestimmt, dieses zu einem gewissen Stiftungszweck zu widmen, d. h. festzulegen, dass es zu diesem Zweck verwendet werden soll, und dies näher dadurch auszugestalten, indem eine Stiftungssatzung beigegeben wird, in der u. a. Sitz, Organe und Verwaltungsweise der Stiftung geregelt werden. Dieses Stiftungsgeschäft wird von der Stiftungsaufsicht dahingehend überprüft, ob es das Allgemeinwohl gefährdet und ob der vorgesehene Stiftungszweck voraussichtlich dauerhaft erfüllbar sein wird. Bei sogenannten Verbrauchsstiftungen – das sind solche, die ihr Vermögen mit der Zeit zugunsten ihres Stiftungszwecks aufzehren – muss er mindestens zehn Jahre erfüllbar sein. Bei einem positiven Ergebnis der Prüfung kommt es zu einer Anerkennung der Stiftung, die die Rechtsverbindlichkeit und Unwiderruflichkeit des Stiftungsgeschäfts zur Folge hat; dann erst muss auch das Stiftungsgut der Stiftung übereignet werden.

Daneben sind selbstverständlich auch Stiftungserrichtungen von Todes wegen, also durch Testament, möglich, wie dies Stadel gemacht hat. Jedenfalls handelt es sich bei der Stiftungserrichtung um eine einseitige, nicht annahmebedürftige Willenserklärung, sodass der Stifter in seinem Handeln ganz frei ist und keinen Vertragspartner braucht, der die Stiftungserrichtung akzeptiert. Dem entspricht, dass der Wille des Stifters oberstes Gebot ist, was zur Folge hat, dass die Stiftungsaufsicht bei der Überprüfung des Stiftungsgeschäfts im Rahmen der Errichtung einer Stiftung eine mangelhafte Stiftungssatzung nötigenfalls ergänzen, ändern oder ganz neu fassen wird, um dem Stifterwillen zu einer rechtskonformen Umsetzung zu verhelfen. Folge ist auch, dass eine Änderung des Stiftungszwecks oder eine Aufhebung der Stiftung durch die Stiftungsaufsicht nur sehr eingeschränkt möglich ist, nämlich nur bei einer Unmöglichkeit der Erfüllung des seitherigen Stiftungszwecks. Schließlich bedeutet es auch, dass die Bestimmungen der Stiftungssatzung im rechtlich möglichen Rahmen den gesetzlichen Regelungen vorgehen und die Bestimmungen des BGB nur

subsidiär gelten, insofern die Satzung nichts aussagt; dann wird bezüglich der Verwaltung der Stiftung auf das Vereinsrecht verwiesen.

Neben den selbstständigen gibt es auch unselbstständige Stiftungen. Bei diesen wird durch das Stiftungsgeschäft nicht etwas bis dahin noch nicht Existentes ins Dasein gerufen; vielmehr handelt der Stifter hier als Treugeber, der sein Stiftungsgut bzw.

Treugut einem schon existenten Treuhänder, nämlich einer Trägerstiftung, als Treuhandvermögen anvertraut, das dann als Sondervermögen geführt wird. Der Treuhänder wird dadurch zum neuen Eigentümer der Vermögensmasse, ist im Innenverhältnis zwar an die Weisungen des Treugebers ge-

bunden, handelt im Außenverhältnis aber frei und im eigenen Namen, wobei die Trägerstiftung als solches unter staatlicher Aufsicht steht.

Diese Regelungen des BGB werden aktuell reformiert. Grund ist, dass man sich mehrerer Defizite bewusst wurde. Zum einen sind die verschiedenen Stiftungsgesetze der Länder relativ disparat, sodass eine Vereinheitlichung zur besseren Übersichtlichkeit wünschenswert ist. Zum anderen erscheinen aber auch die Regelungen des Stiftungsrechts des BGB selber defizitär, insofern die Bestimmungen zur Verwaltung der Stiftung relativ rudimentär gefasst sind und eine Änderung des Stiftungszwecks oder eine Vereinigung von Stiftungen kaum möglich ist, was vor allem vor dem Hintergrund der seit vielen Jahren andauernden Niedrig- oder sogar Nullzinsphase zu problematisieren ist, die das Geschäftsmodell der Stiftungen – nämlich eine ertragreiche Anlage des Grundstockvermögens und eine Finanzierung des Stiftungszwecks aus dessen Erträgen – mehr oder weniger zunichte gemacht hat, sodass sich Stiftungen Alternativen suchen müssen, um überhaupt noch ihre Stiftungszwecke finanzieren zu können, nachdem normalerweise das Grundstockvermögen einer Stiftung nicht angetastet werden darf, sodass eine Flexibilisierung des Stiftungsrechts dringend geboten erscheint.

Überdies hat man eine mangelnde Transparenz im Rechtsverkehr festgestellt, weil teilweise unklar ist, wer für Stiftungen handeln, z. B. Verträge abschließen darf. Diese Mängel möchte man beheben, um das Stiften als Modell bürgerschaftlichen Engagements weiterhin attraktiv auszugestalten und damit zu erhalten. Deshalb wurde bereits vor mehreren Jahren eine Bund-Länder-Arbeitsgruppe eingerichtet, die verschiedene Vorschläge vorlegte, die in ein Gesetzgebungsverfahren einmündeten. Im Sommer 2021 wurde der Gesetzentwurf als eines der letzten Projekte der letzten Bundesregierung von Bundestag und Bundesrat beschlossen. Eine erste Stufe der Reform soll zum 1. Juli 2023 in Kraft treten. Sie wird das Stiftungsrecht des BGB nicht fundamental ändern, so dass im Rahmen der vorliegenden Ausführungen noch das seitherige Recht dargestellt wurde, weil die beschlossene Rechtsänderung noch ein Jahr in der Zukunft liegt. Ändern werden sich primär Details, indem zusätzliche Satzungsbestimmungen gefordert werden, die Verwaltung der Stiftung detaillierter geregelt wird, neue Vorschriften zum Stiftungsvermögen und seiner Verwaltung hinzukommen und eine Änderung der Stiftungszwecke und eine Vereinigung von Stiftungen erleichtert werden. Eine zweite Stufe der Reform wird erst zum 1. Januar 2026 in



Prof. Dr. Stefan Ihli J.C.L.,
außerplanmäßiger Professor für Kirchenrecht
und Kirchliche Rechtsgeschichte an der
katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt,
Mitglied des deutschlandweit zuständigen
Kirchlichen Arbeitsgerichtshofs in Bonn

Eine Stiftungseinrichtung ist eine einseitige, nicht annahmebedürftige Willenserklärung, sodass der Stifter in seinem Handeln ganz frei ist und keinen Vertragspartner braucht, der die Stiftungserrichtung akzeptiert.



Kraft gesetzt werden. Dann wird beim Bundesamt für Justiz ein gänzlich neues Stiftungsregister eingerichtet werden, in das alle selbstständigen Stiftungen mit den wesentlichen Kenndaten und den Vertretungsberechtigten einzutragen sind, wodurch die gewünschte Transparenz im Rechtsverkehr hergestellt werden wird. Die dort eingetragenen Stiftungen werden einen Namenszusatz „eingetragene Stiftung“ bzw. „e. S.“ (für Verbrauchsstiftungen „eingetragene Verbrauchsstiftung“ bzw. „e. VS.“) erhalten, ähnlich wie beim eingetragenen Verein (e. V.).

Staatliches Stiftungsrecht in Bayern

Nachdem die bürgerlichen Stiftungen im BGB geregelt sind, liegt der Schwerpunkt der Normen des BayStiftG nicht so sehr auf diesen, sondern primär auf den öffentlichen Stiftungen, das sind solche der Kommunen, Kirchen oder sonstigen Körperschaften des öffentlichen Rechts oder des Freistaats selber, die zu gewissen gesetzlich festgelegten Zwecken errichtet werden, nämlich vor allem zu solchen des Kultus, der Kunst, des Sozialen, des Sports oder der Religion. Eine Errichtung ist durch Stiftungsgeschäft wie bei den bürgerlichen Stiftungen oder auch durch Gesetz möglich, wobei gewisse zusätzliche Satzungsbestimmungen erforderlich sind und die Stiftungen nach ihrer Errichtung unter staatlicher Aufsicht stehen, soweit es sich nicht um Stiftungen des Freistaats selber handelt, der sich natürlich nicht selbst beaufsichtigen kann. Das Vermögen der Stiftungen ist als Sondervermögen sicher und ertragreich anzulegen und in seinem Umfang als Grundstockvermögen zu erhalten. Die Erträge sind streng zweckgebunden und sparsam zu verwenden, wofür eine Haftung der Stiftungsorgane besteht.

Eine Aufsicht über diese Stiftungen ist deswegen notwendig, weil eine Stiftung zwar Destinatäre besitzt, die von ihrem Stiftungszweck begünstigt sind, aber keinen Einfluss auf das Handeln der Stiftung haben. Im Unterschied hierzu können die Mitglieder eines Vereins den Vorstand bei der Mitgliederversammlung kontrollieren oder die Aktionäre einer Aktiengesellschaft den Vorstand auf der Hauptversammlung entlasten oder nicht; auch gibt es hier normalerweise einen Aufsichtsrat, der das Handeln des Vorstands überwacht. Diese Möglichkeiten gibt es bei Stiftungen nicht, sodass es zur Kontrolle eines rechtmäßigen und satzungsgemäßen Handelns der Stiftung einer externen Kontrollinstanz bedarf. Dies übernimmt die jeweilige Bezirksregierung, die eine Rechtsaufsicht ausübt, d. h. die Rechtmäßigkeit des Handelns der Stiftung kontrolliert, also die Übereinstimmung mit Recht und Gesetz sowie der Stiftungssatzung und insbesondere dem Stiftungszweck.

Selbstverständlich schränkt dies die unternehmerische Handlungsfreiheit einer Stiftung ein, soll aber deswegen auch nur subsidiär und mit dem mildesten jeweils ver-

fügbaren Mittel erfolgen. Deswegen ist das Handeln der Stiftungsaufsicht gestuft ausgestaltet. Gesetzlich wird die Stiftungsaufsicht gar nicht so sehr als Kontrollorgan über Stiftungen definiert, sondern als deren Unterstützung und Beratung. Die einzelnen Kompetenzen der Stiftungsaufsicht zeichnen dennoch ein anderes Bild: Die Stiftungsaufsicht besitzt breite Informationsrechte über alle Handlungen einer Stiftung, kann bestimmte Rechtsakte der Stiftung nachträglich kontrollieren und muss solche von größerem Gewicht sogar vorgängig genehmigen, sodass diese erst nach einer Genehmigung der Stiftungsaufsicht umgesetzt werden dürfen. Im gravierendsten Fall hat die Stiftungsaufsicht auch das Recht der Anordnung und Ersatzvornahme, sie kann also im Namen der Stiftung handeln, wenn die Stiftungsorgane in ihren Handlungen versagen. Dann können die Stiftungsorgane auch personell ausgetauscht werden.

Durch Rechtsakt der Stiftungsaufsicht kann eine prinzipiell zeitlich unbegrenzt existente Stiftung auch erlöschen, nämlich zum einen dann, wenn die Stiftungsaufsicht die Stiftung auflöst; dann tritt sie außer Dasein. Zum anderen kann eine existente Stiftung einer anderen, ebenfalls bereits existenten Stiftung zugelegt werden, d. h. dieser mit allen Rechten und Pflichten übertragen werden, die dann den Stiftungszweck fortführt. Eine dritte Option ist schließlich die Zusammenlegung zweier existenter Stiftungen, die dabei zu einer bis dahin noch nicht existenten dritten Stiftung verschmolzen werden, die die Rechte und Pflichten der seit-

herigen Stiftungen fortführt. Immer, wenn eine Stiftung aufhört zu existieren, kommt es jedenfalls zu einem Vermögensanfall, der entsprechend den Vorschriften der Stiftungssatzung und dem Stiftungszweck zu regeln ist.

Eine Sonderform der Stiftungen stellen die kirchlichen dar, das sind solche der Kirchen oder Religionsgemeinschaften, soweit es sich dabei um Körperschaften des öffentlichen Rechts handelt, die einen überwiegend, d. h. zu mindestens 50 % kirchlichen Zweck verfolgen. Dies hängt mit der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zusammen, dass eine Einrichtung dann berufen ist, ein Stück des Auftrags der Kirche in der Welt zu erfüllen. Dieser kirchliche Zweck muss allerdings auch ein kirchlich anerkannter sein, da den Kirchen aufgrund der korporativen Religionsfreiheit keine Stiftungen und keine

Stiftungszwecke aufgezwungen werden können. Die Kirchlichkeit des Stiftungszwecks bedingt zudem eine Unterordnung der Stiftung unter die kirchliche Aufsicht und damit eine ausreichende personelle Verflechtung dahingehend, dass im inhaltlichen Konfliktfall die Kirche in der Lage sein muss, sich gegen die Stiftungsorgane durchzusetzen. Stiftungen, die derart charakterisiert werden können, werden als kirchlich definiert und stehen im Unterschied zu sonstigen Stiftungen nicht unter einer staatlichen, sondern unter einer kirchlichen Aufsicht.

Die Stiftungsaufsicht im Bayerischen Stiftungsrecht besitzt breite Informationsrechte über alle Handlungen einer Stiftung, kann bestimmte Rechtsakte der Stiftung nachträglich kontrollieren und muss solche von größerem Gewicht sogar vorgängig genehmigen, sodass diese erst nach einer Genehmigung der Stiftungsaufsicht umgesetzt werden dürfen.

Kirchliches Stiftungsrecht: Rechtslage gemäß universalem Kirchenrecht

Das Stiftungsrecht des CIC ist in seinen Grundzügen ähnlich dem staatlichen. In einer Art magischem Dreieck schwebt über allem der freie Stifterwille, eine Feststellung, die sich gegen frühere staatliche Amortisationsgesetze wendet und bedeutet, dass jede natürliche Person frei ist, ihr Vermögen zuzuwenden, wem auch immer sie will. Dies hat zum einen zur Folge, dass jeder auch beliebige fromme Verfügungen unter Lebenden oder von Todes wegen treffen kann, und zum anderen bedeutet es, dass der dabei zum Ausdruck kommende Stifterwille das oberste Gebot darstellt und genauestens zu wahren ist, und zwar sowohl hinsichtlich des vom Stifter festgelegten Stiftungszwecks, als auch hinsichtlich der von ihm bestimmten Art der Erfüllung dieses Stiftungszwecks, selbst wenn eine andere Art der Zweckerfüllung objektiv gesehen vorteilhafter wäre. Mit solchen frommen Verfügungen können entweder Stiftungen errichtet oder Treuhandvermögen

gestiftet werden und, wie im staatlichen Rechtsbereich, unterteilen sich die Stiftungen in selbstständige und unselbstständige, die Treuhandvermögen darstellen.

Selbstständige Stiftungen sind Sachgesamtheiten, d. h. Vermögensmassen, die zum Gebrauch oder Ertrag, nicht aber zum Verbrauch bestimmt sind, sodass im kirchlichen Recht im Unterschied zum staatlichen keine Verbrauchsstiftungen vorgesehen sind. Diese Sachgesamtheiten stehen im Status einer öffentlichen oder einer privaten juristischen Person und sind zu einem Werk der Frömmigkeit, des Apostolats oder der Caritas gewidmet. Ihre Satzungen müssen gewisse Bestimmungen v. a. hinsichtlich Sitz, Zweck, Organen und Verwaltungsweise beinhalten. Dagegen sind die unselbstständigen Stiftungen Treuhandvermögen, das einer öffentlichen juristischen Person zur Verwaltung als Sondervermögen übergeben und mit Auflagen verbunden ist, weil daraus kirchliche Funktionen, also Werke der Frömmigkeit, des Apostolats oder der Caritas, für längere Zeit zu erfüllen sind. Ein bekanntes Beispiel hierfür sind die Jahrtagsstiftungen, also solche, die dazu bestimmt sind, jeweils am Todestag einer Person eine Messe zu feiern.

Stiftungen werden durch ein Stiftungsgeschäft errichtet, das schriftlich niedergelegt wird und auch die Regelungen des staatlichen Rechts nach Möglichkeit berücksichtigen soll, damit die Stiftungserrichtung im staatlichen Rechtsbereich ebenfalls Geltung besitzt. Falls es sich um eine Stiftungserrichtung von Todes wegen handelt, ist dieses Stiftungsgeschäft bis zum Tode widerruflich. Es wird durch den Ordinarius – das heißt grob gesagt durch den Diözesanbischof oder den Generalvikar – dahingehend überprüft, ob der Stiftungszweck voraussichtlich dauerhaft erfüllbar sein wird und im Falle einer unselbstständigen Stiftung die seitherigen Zwecke der Trägerstiftung nicht gefährdet, weil dies unbedingt vermieden werden soll.

Bei einem positiven Ergebnis der Prüfung kommt es zu einem Rechtsakt, nämlich zur Verleihung der Rechtspersönlichkeit bei einer selbstständigen Stiftung bzw. zur Annahme der Stiftung durch die Trägerstiftung bei einer unselbstständigen Stiftung. Das Vermögen der Stiftungen ist jedenfalls sicher und ertragreich nach dem Urteil des Ordinarius anzulegen. Es ist rein zweckgebunden zu verwenden, weshalb auch ein Stiftungsverzeichnis zu führen ist, aus dem sich auch alle Verpflichtungen ergeben, die auf den Stiftungen lasten, sodass im kirchlichen Rechtsbereich die im staatlichen Rechtsbereich erst 2026 gegebene Transparenz bereits

seit langem umgesetzt ist. Für selbstständige Stiftungen im Status einer öffentlichen juristischen Person sowie für unselbstständige Stiftungen gelten noch strengere Auflagen, weil deren Vermögen als Kirchenvermögen gilt, für das generell striktere Regelungen bestehen.

Die Aufsicht über Stiftungen führt der Ordinarius, weil er der Vollstrecker aller frommen Willensverfügungen ist; er tut dies normalerweise im Wege der Visitation, gegebenenfalls aber auch durch Ersatzvornahme.

Dem korrespondiert die Verpflichtung

aller Verwalter zur regelmäßigen Rechenschaftslegung. Der Ordinarius kann auch Stiftungszwecke unter gewissen Bedingungen modifizieren, nämlich insbesondere, wenn sie nicht mehr auf die seitherige Weise umsetzbar sind. Generell sind selbstständige Stiftungen von unbegrenzter Dauer, können aber auch erlöschen, wenn sie de facto seit langer Zeit zu existieren aufgehört haben oder satzungsgemäß oder durch die Aufsicht aufgelöst werden. Unselbstständige Stiftungen dagegen können nach dem geltenden kanonischen Recht nur noch auf begrenzte Zeit errichtet werden, während dies früher auch auf unbegrenzte Dauer möglich war. Deshalb treten sie heute automatisch nach Zeitablauf außer Dasein. Beim Erlöschen einer Stiftung kommt es zu einem Vermögensanfall, der entsprechend der Stiftungssatzung und dem Stiftungszweck zu regeln ist.

Kirchliches Stiftungsrecht: Rechtslage in bayerischen Diözesen

Die KiStiftO besitzt Geltung für Stiftungen, die in Bayern einen überwiegend kirchlichen Zweck verfolgen, das sind solche, die von der katholischen Kirche errichtet wurden, ihr organisatorisch zugeordnet oder zur Aufsicht untergeordnet sind. Diese werden als kirchlich definiert und stehen dann unter kirchlicher Aufsicht. Prominente Beispiele hierfür sind die Kirchen- und die Pfründestiftungen. Die Stiftungen treten durch ein Stiftungsgeschäft ins Dasein, bei dem der Stiftung eine Satzung beigegeben wird, in der u. a. Sitz, Organe und Verwaltungsweise geregelt werden. Dieses Stiftungsgeschäft wird durch die kirchliche Stiftungsaufsicht überprüft und genehmigt, die danach die staatliche Genehmigung bei der staatlichen Stiftungsaufsicht beantragt. Abschließend genehmigt die staatliche Stiftungsaufsicht die Stiftungserrichtung. Für so errichtete Stiftungen ergibt sich

Die Aufsicht über Stiftungen führt der Ordinarius, weil er der Vollstrecker aller frommen Willensverfügungen ist; er tut dies normalerweise durch Visitationen, gegebenenfalls aber auch durch Ersatzvornahme.



eine Pflicht zur ordnungsgemäßen Vermögensverwaltung und -erhaltung, die auch eine Verpflichtung zur regelmäßigen Aufstellung von Haushaltsplänen und Jahresrechnungen mit sich bringt. Zudem muss die Stiftung bestehende Ansprüche gegenüber Dritten durchsetzen.

Die Stiftungsaufsicht wird durch den Diözesanbischof bzw. sein (Erz-)Bischöfliches Ordinariat wahrgenommen und besteht aus einer Rechts- und Fachaufsicht, so dass sie sich nicht nur auf die Frage der Rechtmäßigkeit des Stiftungshandelns erstreckt, sondern auch auf die Zweckmäßigkeit desselben. Dies gilt allerdings nicht für selbstständige Stiftungen im Status einer privaten juristischen Person, weil diese größere Freiheiten genießen; hier erfolgt durch die Stiftungsaufsicht nur eine Rechtsaufsicht. Ansonsten wird aber die Übereinstimmung des Stiftungshandelns mit Recht und Gesetz sowie mit den Statuten und dem Stiftungszweck, aber eben auch die sparsame und zweckmäßige Mittelverwendung kontrolliert. Dies schränkt das Stiftungshandeln damit eher noch stärker als im staatlichen Rechtsbereich ein, soll aber erneut nur subsidiär und mit dem mildesten verfügbaren Mittel erfolgen, sodass sich wiederum eine Stufung im Handeln der Stiftungsaufsicht ergibt, angefangen von der Unterstützung der Stiftung über Informations-, Kontroll- und Genehmigungsrechte der Stiftungsaufsicht bis hin zu ihrem Recht zur Anordnung und Ersatzvornahme. Gegen das Handeln der Stiftungsaufsicht ergeben sich verschiedene Rechtsbehelfe: Zunächst ist ein Einspruch bei der Stiftungsaufsicht selber möglich; gegen deren Einspruchsbescheid kann Beschwerde beim Diözesanbischof eingelegt und gegen dessen Entscheidung der hierarchische Rekurs beschritten, d. h. Beschwerde bei der römischen Kurie eingelegt werden. Hingegen sind staatliche Rechtsbehelfe nur eingeschränkt möglich, nämlich insoweit das staatliche, für alle geltende Gesetz tangiert ist oder es um die Frage geht, ob das Handeln der Stiftung auch Geltung im staatlichen Rechtsbereich besitzt.

Praxisbeispiel 1: Der Rechtsstatus einer Altstiftung

Ein erstes Beispiel für die praktische Anwendung des Stiftungsrechts ist die Bestimmung des Rechtsstatus einer Altstiftung. Hier geht es darum, dass bei Stiftungen, die sehr lange vor Inkrafttreten der heutigen Rechtslage ins Dasein getreten sind, die Frage schwierig zu beantworten sein kann, ob es sich dabei um eine kirchliche oder eine weltliche Stiftung handelt. Ein gutes Beispiel dafür ist die Errichtung der oberschwäbischen Stiftung Liebenau. Heute handelt es sich dabei faktisch um eine Art Sozialkonzern mit fast 8.000 Mitarbeitern an fast 120 Standorten in ganz Europa und einer Bilanzsumme von fast 800 Mio. €, das ist, um eine Vergleichsgröße zu nennen, fast doppelt so viel wie das Haushaltsvolumen der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Angefangen hat die Stiftung wesentlich kleiner, nämlich im 19. Jh.

durch eine Gründung des katholischen Kaplans Adolf Aich (1824–1909). Aufgrund biografischer Erfahrungen, nämlich schwerer Erkrankungen, war er zu der Erkenntnis gelangt, dass die Krankenseelsorge den Schwerpunkt seines priesterlichen Wirkens darstellen sollte. Näherhin wollte er eine Pflegeanstalt für unheilbar Kranke errichten. Dazu gründete er zunächst einen Trägerverein, unternahm zahlreiche, sehr erfolgreiche Bettelreisen und hatte schließlich das nötige

Errichtungskapital gesammelt. Er ließ sich die Gründung der Pflegeanstalt durch den Rottenburger Bischof genehmigen und ebenso deren Satzung, in der er bestimmte, dass die Pflegeanstalt auf katholisch-kirchlicher Grundlage und unter der Oberhoheit des Rottenburger Bischofs handeln sollte. Für die Pflege stellte er Barmherzige Schwestern an. Aufgrund dieser Gründungsgeschichte war es lange Jahrzehnte völlig unumstritten, dass es sich bei der Stiftung Liebenau um eine kirchliche handelt.

Auch 1978, als ein neues Stiftungsgesetz für Baden-Württemberg in Kraft trat, das die Unterscheidung zwischen kirchlichen und weltlichen Stiftungen einführt, war dies noch nicht

umstritten. Erst 2001 versuchte die Stiftung, sich eine neue Satzung und einen neuen Status als bürgerliche Stiftung zu geben. Ziel war es, aus dem kirchlichen Tarifrecht auszubrechen und eine Vergütung ein Drittel unter dem kirchlichen Tarif zu bezahlen, um im umkämpften caritativen Sektor wettbewerbsfähiger zu werden. Die neue Satzung und der neue Status wurden von der staatlichen Stiftungsaufsicht genehmigt. Hiergegen klagte die Diözese Rottenburg-Stuttgart gegen das Land Baden-Württemberg und konnte in zweiter Instanz vor dem baden-württembergischen Verwaltungsgerichtshof eine rechtskräftige Entscheidung dahingehend herbeiführen, dass es sich bei der Stiftung Liebenau um eine kirchliche handelt, und zwar gerade aufgrund der dargestellten Gründungsgeschichte. Zur Beantwortung der Frage des Rechtsstatus einer Stiftung betrachtet man also die Umstände ihrer Gründung und versucht anhand dieser zu eruieren, was der Wille des Stiftungsgründers war und wie er mutmaßlich vor dem Hintergrund der aktuellen Rechtslage gehandelt hätte.

Praxisbeispiel 2: Gestufte Stiftungsaufsicht

Ein zweites Beispiel ist die Stiftungsaufsicht. Wie dargestellt, schränken die Bestimmungen über die Aufsicht über die Stiftungen deren Handeln ein, weil alle Rechtshandlungen einer Stiftung von größerer Bedeutung der vorgängigen Genehmigung der Stiftungsaufsicht bedürfen. Ein Gegenentwurf für eine größere Flexibilität im Stiftungshandeln stellt eine sogenannte gestufte Stiftungsaufsicht dar. Dies wurde durch die Deutsche Bischofskonferenz entwickelt und bedeutet, dass im Falle der Existenz eines trägereigenen Kontrollorgans nur ein Teil der Rechtshandlungen einer Stiftung genehmigungspflichtig ist. Illustriert werden kann dies mus-

Zur Beantwortung der Frage des Rechtsstatus einer Altstiftung betrachtet man die Umstände ihrer Gründung und versucht anhand dieser zu eruieren, was der Wille des Stiftungsgründers war und wie er mutmaßlich vor dem Hintergrund der aktuellen Rechtslage gehandelt hätte.

tergültig anhand der Stiftungsordnung der Diözese Rotenburg-Stuttgart, die grundlegend zwischen Stiftungen unterscheidet, die ein trägereigenes Kontrollorgan besitzen, und solchen, die dies nicht besitzen.

Bei Stiftungen mit trägereigenem Kontrollorgan werden die Rechtshandlungen, die die Stiftung setzt, in drei Kategorien eingeteilt; eine Kategorie der Rechtsakte ist weiterhin genehmigungspflichtig, eine zweite dagegen lediglich anzeigepflichtig, was bedeutet, dass diese Handlungen der Stiftungsaufsicht zwar mitgeteilt werden müssen, man aber nicht auf eine Genehmigung seitens der Stiftungsaufsicht warten muss, bis die Maßnahme umgesetzt werden kann, und eine dritte Kategorie von Rechtshandlungen schließlich kann gänzlich stiftungsintern geregelt werden. Bei Stiftungen ohne trägereigenes Kontrollorgan dagegen sind alle drei Kategorien von Rechtsakten der Stiftung genehmigungspflichtig. In diesem Zusammenhang meint ein trägereigenes Kontrollorgan ein vom Stiftungsvorstand, der der operativ Handelnde ist, unterschiedenes Organ, das satzungsgemäß mit weitreichenden Kontroll- und Aufsichtsrechten ausgestattet ist, mindestens drei Mitglieder hat und umfassende Fachkenntnisse in wirtschaftlicher, rechtlicher und sachlicher Hinsicht – je nach Ausrichtung der Stiftung – besitzt. Dabei werden die Informationsrechte der Stiftungsaufsicht auf jeden Fall gewahrt, indem mit allen Stiftungen regelmäßige sogenannte Jahresgespräche geführt werden, bei denen der Status quo besprochen wird.

Praxisbeispiel 3: Zusammenlegung von Stiftungen

Schließlich kann als Praxisbeispiel die Zusammenlegung von Stiftungen angeführt werden. 1983 hat der damals neue CIC den Bischofskonferenzen vorgeschrieben, gesetzliche Regelungen zur Ablösung des überkommenen

Pfründewesens zu erarbeiten. Die althergebrachten Pfründestiftungen sollten per Gesetz in einen diözesanen Fonds zur Klerikerbesoldung überführt werden. Die Deutsche Bischofskonferenz ist diesbezüglich trotz des eindeutigen gesetzlichen Auftrags bis heute nicht tätig geworden, weil sie davon ausgeht, dass die Rechtsverhältnisse hinsichtlich der Pfründen in den einzelnen Diözesen in Deutschland zu disparat seien, als dass eine gleichförmige Regelung für ganz Deutschland möglich wäre. Deshalb sind die einzelnen Pfründestiftungen nach wie vor als getrennte Sondervermögen zu führen, was in verschiedener Hinsicht nachteilig ist: Zum einen kann die Geldanlage dadurch nur kleinteilig erfolgen, zumal verschiedene Pfründestiftungen nur ein kleines Vermögen besitzen, was bezüglich der Erträge abträglich ist, zum anderen wird die Verwaltung der Pfründestiftungen dadurch sehr aufwändig, und zwar selbst in denjenigen Diözesen, in denen dies zentralisiert im Auftrag der einzelnen Pfründestiftungen erfolgt, weil auch dann die einzelnen Pfründestiftungen als getrennte Sondervermögen behandelt werden müssen. Einen Ausweg kann darstellen, einen diözesanen Fonds zur Klerikerbesoldung zu errichten und diesem nicht auf gesetzlichem Wege – weil dies eben in die Zuständigkeit der Bischofskonferenz fiel –, sondern auf exekutivem Wege, also per Einzeldekret die einzelnen Pfründestiftungen zuzulegen, d. h. mit allen Rechten und Pflichten zu übertragen. Dies wird vorbildhaft aktuell in der Diözese Augsburg umgesetzt, wo der Pfründestiftungsverbund St. Ulrich errichtet wurde, dem über mehrere Jahre hinweg dekanatsweise die einzelnen Pfründestiftungen zugelegt werden. Dieser Prozess ist momentan im Gange und wird in einigen Jahren zum Abschluss kommen. ■