



zur debatte

4/2020

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



11
Dr. Yauheniya Danilovich wirft aus orthodoxer Sicht einen Blick auf das christliche Menschenbild



13
Prof. Dr. Miriam Rose fragt sich, ob die Ökumene an ethischen Fragen scheitern könnte



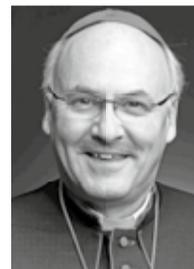
21
Einen differenzierten Konsens in der Ethik am Beispiel der Flüchtlingsfrage konstatiert Prof. Dr. Katharina Klöcker



23
Prof. Dr. Ingrid Robeyns stellt die Frage nach den ethischen Grenzen des Reichtums



28
Dr. Rupert Dirk Fischer beleuchtet sanitätsdienstliches Handeln im 21. Jahrhundert



37
Bischof Dr. Rudolf Voderholzer führt in die Regensburger Tagung „Naturverständnisse“ ein



38
Prof. Dr. Gerhard Haszprunar wagt eine Synthese von Evolution und Schöpfung



43
Viele Facetten im Leben von Leopold Mozart stellt Prof. Dr. Silke Leopold vor

„Gott ist tot!“

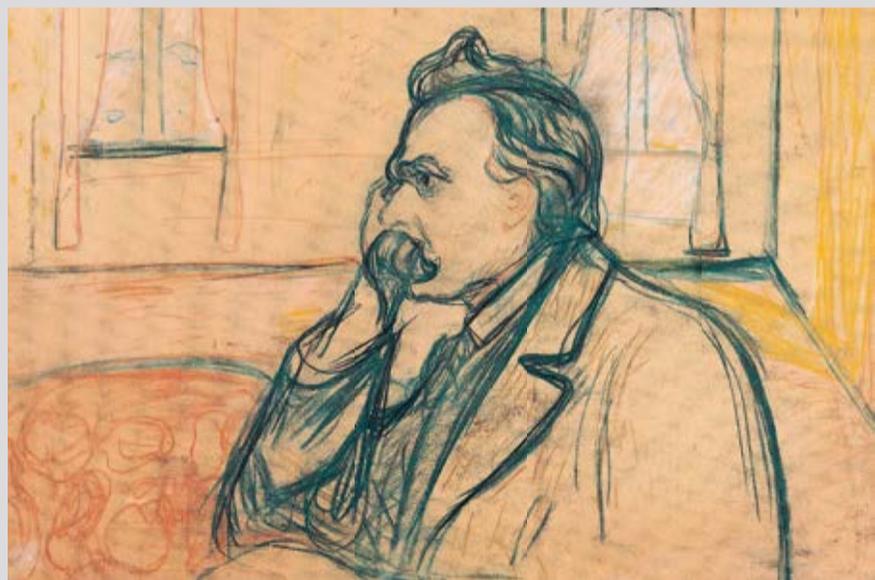


Foto: akg-images / De Agostini Picture Lib. / M. Carrieri

Der Philologe und Philosoph Friedrich Nietzsche (1844–1900) ist heute wegen seiner radikalen Thesen – ganz anders als zu Lebzeiten – weltberühmt. Das

Portrait von Edvard Munch, das Nietzsche in Denkerpose zeigt, entstand um das Jahr 1905.

Der Philosoph Friedrich Nietzsche war überzeugt, mit einem seiner letzten Werke – dem *Antichrist* – die Umwertung aller Werte vollzogen zu haben: Er forderte das Ende des Christentums und der mit ihm verbundenen Moral der Selbsterniedrigung und des Leidens. Nun existieren anderthalb Jahrhunderte nach dem *Antichrist* noch immer diverse Christentümer, und viele Menschen

glauben nach wie vor, darin ihr Heil zu finden. Ist also Nietzsches radikale Kritik echolos verhallt? Anlässlich von Nietzsches 175. Geburtstag lud die Katholische Akademie in Bayern den Schweizer Nietzsche-Experten Prof. Dr. Andreas Urs Sommer am Abend des 12. November 2019 nach München ein, um vor zahlreichem Publikum Nietzsches Kritik am Christentum zu rekapitulieren.

Nietzsches Antichristentum – und das Christentum nach Nietzsche

Andreas Urs Sommer

I. Historischer Kontext

Friedrich Nietzsche ist ein gewaltiger Irritator, ein gewaltiger Infragesteller all dessen, was wir für wertvoll, sicher, gewiss, schön und gut halten. Friedrich Nietzsche ist aber keineswegs nur auf dem Gebiet der Religion in zerstörerischer und zugleich neuschaffender Absicht aufgetreten, sondern hat auch diverse andere Bereiche des Nachdenkens – des Nachdenkens über die Welt und über das, was wir als Menschen auf dieser Welt sein sollen – wesentlich geprägt. Wir wollen uns heute Abend aber mit der speziellen Problematik der Religionskritik auseinandersetzen. Das berühmteste Textstück Nietzschescher Religionskritik ist der Aphorismus 125 aus der „Fröhlichen Wissenschaft“, einer 1882 zum ersten Mal erschienenen Schrift Nietzsches. Dieser Aphorismus 125 trägt den Titel „Der tolle Mensch“, und da tritt ein Mensch auf, am helllichten Tag, mit einer Laterne, und sucht nach Gott, fragt die Leute, die ihn auslachen, nach ihm, und versucht ihnen vor Augen zu stellen, dass, wenn sie Gott tatsächlich getötet haben, es auch notwendig wäre, vollständig neu den eigenen Ort in der Welt zu bestimmen, das eigene Dasein auf völlig neue und andere Füße zu stellen, eben ohne Hilfe von oben. Wir hätten dann keine Rückversicherung mehr, beispielsweise unserer Moral. All das versucht der „tolle Mensch“ mit seiner Diagnose „Gott ist tot, Gott bleibt tot“ diesen Leuten, die eigentlich den Gott schon längst verabschiedet haben, nahe zu bringen, aber erntet eigentlich nur Unverständnis und Spott.

Nietzsche ist in seiner Zeit ein ungehörter Philosoph geblieben. Ganz ent-



Prof. Dr. Andreas Urs Sommer, Professor für Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg sowie Leiter der Forschungsstelle Nietzsche-Kommentar der Heidelberger Akademie der Wissenschaften

gegen der breiten Rezeption im 20. und auch im 21. Jahrhundert hat er zu geistig aktiven Lebzeiten fast gar keine Resonanz gefunden. Man hat seine Schriften nicht gekauft; er musste bei den allerletzten Büchern sogar selber mit Druckkostenzuschüssen dafür sorgen, dass sie überhaupt veröffentlicht werden konnten. Kurzum, er blieb ein Ungehörter, und je länger dieses Empfinden des Ungehörtseins andauerte, desto

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser,

unsere Zeitschrift „zur debatte“ ist Gold wert in der Krise! Sie erwies sich in den vergangenen Monaten als fester Anker unserer Arbeit: erst gar keine Veranstaltungen, dann Vorträge ohne Publikum, dann Vorträge mit Publikum, aber so wenig Platz im Saal, dass sofort ausverkauft ist ... Da bewährt es sich, dass wir traditionell das Geistesgeschehen in unserem Haus umfassend dokumentieren und Ihnen nach Hause schicken.

Immer wichtiger wurden unterdessen auch die virtuellen Ableger der „Debatte“: ihre Online-Fassung wird über unseren Newsletter inzwischen von über 4.000 Menschen abonniert; das ist schon fast halb so viel wie der Postversand. Aber eine noch ungleich größere Dynamik entwickeln unsere beiden YouTube-Kanäle, auf denen wir Veranstaltungen als Video oder Audio für Sie dokumentieren: Seit April bieten wir 20 neue Filme und 22 Audiomitschnitte und verzeichnen mehr als 90.000 Klicks; das sind rund drei Mal so viele wie im Vorjahreszeitraum. Manches ist in Ton und Bild einfach aktueller und authentischer als im Printmodus.

Nun wollen wir – wie vor einem Jahr angekündigt – die „alte Tante Print-Debatte“ einer Frischzellenkur unterziehen, um sie angenehmer lesbar zu machen, stärker auf ihre Online-Nutzung auszurichten und enger mit den anderen Kanälen der Dokumentation zu verbinden. Ab 2021 ...

... wird die Debatte auf DIN-A4-Format umgestellt und geheftet. So liegt das Heft besser in der Hand, passt besser ins Regal und lässt sich online besser ausdrucken.

... wird die Schrift etwas größer und das Layout klarer.

... zeigt der Farbcode unserer Programmflyer auch im Heft die Themensparten an.

... enthält die digitale Fassung jedes Heftes einen Online-Teil, der ohne Limit vertieft und auch Texte mit Fußnoten enthalten kann.

... verweist die Printausgabe konsequent auf Online, Video und Audio, damit Sie auch die anderen Medien immer mit im Blick haben.

Heute heißt es also Abschied nehmen von der „kleinen Zeitung“ in Ihren Händen, und mit der Vorfrende auf das schicke und moderne Gewand des nächsten Heftes zu beginnen.

Die Qualität bleibt natürlich die gleiche!

Mit herzlichen Grüßen

Ihr

PD Dr. Achim Budde,
Akademiedirektor

stärker sah er sich veranlasst, laut, schrill, durchdringend zu reden. Seine späteren und spätesten Schriften zeugen vom Bedürfnis, um jeden Preis gehört zu werden. Sie verletzen – vielleicht auch um der Aufmerksamkeitserzeugung willen.

Wir wollen uns für heute Abend eine Schrift etwas genauer anschauen, die nach Nietzsches eigenem Selbstverständnis die „Umwertung aller Werte“ sein sollte. Die Schrift trägt im Haupttitel den eschatologischen Namen „Der Antichrist“. Nietzsche schreibt sie 1888 in seinem letzten bewussten Schaffensjahr, und – der Anspruch „Umwertung aller Werte“ zu sein, macht es deutlich – hat hier die Ambition, tatsächlich all das zu vernichten, was bisher im abendländischen, christlichen Kulturkreis als wertvoll, als wichtig, als gut gegolten hat.

Bevor ich Ihnen sieben Fragen auf den Denk- und Lebensweg geben möchte, die Nietzsche uns allen im „Antichrist“ von 1888 stellt, möchte ich Ihnen aber doch noch einen Kontextrahmen zur Verfügung stellen, damit Sie diese Positionsbezüge besser einordnen können; denn Nietzsche ist keineswegs der erste und einzige Kritiker des Christentums oder Kritiker des monotheistischen Gottglaubens gewesen. Es gibt in der Neuzeit seit dem 16. Jahrhundert prominente Vertreter nicht-theistischer Weltanschauungen. Manche wie Giordano Bruno mussten ihre theologische Dissidenz mit dem Leben büßen. Die Stimmen der Religionskritik haben sich im 18. Jahrhundert intensiviert. Da hat dann zwar meist kein Scheiterhaufen mehr gedroht, aber doch immerhin soziale und persönliche Ächtung.

Das hat die französischen Materialisten und Atheisten nicht davon abgehalten, grundsätzlich die Religion in ihrer institutionalisierten kirchlichen Form als Priesterbetrug darzustellen und der Kirche als solcher entgegenzutreten. Manche moderateren Aufklärer wie Voltaire haben an einem Theismus festgehalten – was denselben Voltaire aber nicht daran gehindert hat, seine Briefe jeweils mit der Formel „Écrasez l'infâme“, d. h. „zerschmettert die Niederträchtige“ – damit ist die katholische Kirche gemeint – zu beschließen. Eine vernünftige Form von Glauben ging also durchaus mit einer radikalen Kirchenkritik zusammen. Bei anderen Denkern wie etwa La Mettrie oder d'Holbach und Helvétius gestaltet sich der Atheismus viel radikaler; das ist echter Atheismus und nicht bloßer Antiklerikalismus.

Es gibt also eine starke philosophische Strömung, die aus Vernunftgründen die Theologie und all das, was als christliche Offenbarungswahrheit gilt, aber auch das, was als vernünftige, natürliche Theologie angesehen wird, in Frage stellt. Und diese Strömung ist im 18. Jahrhundert philosophisch bereits sehr prominent. Der Atheismus tat sich dann spätestens im 19. Jahrhundert mit der historischen Kritik zusammen.

Auch da gibt es Vorläufer, die bereits ins 17. Jahrhundert zurückreichen. Die historische Bibelkritik ist keineswegs eine atheistische Erfindung, eher im Gegenteil. Ein frommer katholischer Priester, Richard Simon, ist einer der Begründer – damals im 17. Jahrhundert in der Absicht, den Protestanten ihren Biblizismus auszutreiben, und die Institution der Kirche als notwendig herauszustellen, nämlich als Vermittlerin zwischen dem Bibeltext und den heutigen Menschen.

Diese historische Bibelkritik ließ sich nun aber sehr wohl in die Ströme des Atheismus umlenken. Jedenfalls intensiviert sich die philosophische Religionskritik im 19. Jahrhundert mit Hilfe der historischen Wissenschaften, die einen ganz nüchternen Befund beibringen,

nämlich den, dass es sich bei den Texten, die wir als Altes und Neues Testament kennen, um antike religiöse Texte handelt, die sich in keiner Art und Weise von anderen überlieferten antiken religiösen Texten unterscheiden, egal ob es sich um altägyptische, um babylonische, um griechische oder um römische handelt. Bei all diesen antiken Dokumenten haben wir es mit Texten zu tun, die von Menschen für Menschen geschrieben worden sind. Aus der Sicht jener kritischen Bibelwissenschaft, die sich mit atheistischen oder religionskritischen Überlegungen paart, gibt es keinerlei Grund, warum man die Texte des Alten und Neuen Testaments privilegieren sollte, warum man diesen Texten mehr Glauben schenken sollte als jenen, die zum Beispiel von Mithras oder von Zeus oder von Osiris handeln.

Die atheistische Philosophie wird also verstärkt von historischer Kritik. So stellt sich die religionskritische Großwetterlage zur Zeit von Nietzsches Anfängen in der Internatsschule Schulpforta dar, einem ehemaligen Zisterzienserklöster bei Naumburg, heute in Sachsen-Anhalt gelegen. Dort bekommt er eine hervorragende philologische Ausbildung. Zwar wird diese Schule streng christlich-protestantisch geführt, aber der Religionsunterricht ist nicht so beschaffen, dass er den kritischen Einwänden, die Nietzsche von seinen Lehrern in Griechisch, Latein und Geschichte eingeflößt bekommen hatte, so einfach hätte trotzen können. Die Familientradition mütterlicher- und väterlicherseits legte es zwar nahe, dass Nietzsche Pfarrer geworden wäre – sein Großvater hat es sogar zum Superintendenten gebracht. Aber er nimmt 1865 in Bonn das Studium der Theologie nur halbherzig auf und gibt es nach einem Semester wieder auf, um sich mit geballten Kräften seiner eigentlichen Profession zuzuwenden. Das ist nicht die Philosophie – er ist kein ausgebildeter Philosoph –, sondern die Philologie, die Altphilologie, die ihn als Leitwissenschaft ein Leben lang begleiten wird. Er kommt dann in den Semesterferien zurück nach Naumburg zu seiner Mutter und Schwester und verweigert den Gang zum Abendmahl. Damit ist alles gesagt; er ist als Leser von Werken von Ludwig Feuerbach und David Friedrich Strauß nicht mehr in der Lage, den christlichen Glauben im Stile seiner Vorväter zu praktizieren.

Nun, „Der Antichrist“ entsteht fast ein Vierteljahrhundert nach diesen Absetzungserfahrungen. Eine Weile lang hat sich Nietzsche überhaupt nicht mit dem Christentum beschäftigt. Es hat ihn philosophisch nicht interessiert, als er von der Philologie nach und nach zur Philosophie überwechselte. Er ist ein Denker, der stark auf Eindrücke reagiert, die ihm in seiner Zeit aufgetragen oder zugetragen werden. Zwei dieser Eindrücke will ich doch nennen: Der eine ist der sehr persönliche des Komponisten Richard Wagner. Nietzsche lernt Wagner 1868 kennen und ist fortan ein glühender Wagnerianer, etwa

ein Jahrzehnt lang, um sich dann noch schroffer von Wagner zu distanzieren als von seinem anderen prägenden Eindruck. Der andere prägende Eindruck ist kein persönlicher, sondern ein philosophischer, nämlich der Eindruck von Artur Schopenhauer. Schopenhauer und Wagner sind also die beiden philosophisch-weltanschaulichen Leitsterne des jungen Nietzsche, des Studenten und jungen Basler Philologie-Professors. Nietzsche wurde 1869 nach Basel berufen, ohne auch nur ein Studium abgeschlossen zu haben, und zwar auf besondere Empfehlung seines akademischen Lehrers Friedrich Ritschl, der ihn für einen überragenden Philologen hielt. Dennoch bleibt Nietzsche nur zehn Jahre Baseler Professor; er muss aus gesundheitlichen Gründen sein Amt niederlegen und ist von 1879 an – er ist dann also 35 Jahre alt – zehn Jahre lang ein umherschweifender freier Philosoph, der immer nach einem Ort sucht, der ihm gesundheitlich und geistig bekommt.

Gegen Ende seiner Professorenzeit verabschiedet er sich also von diesen Übervätern und versucht, eine völlig neue Philosophie zu erfinden. Er tut dies unter dem Zeichen des berühmtesten aller französischen Aufklärer, nämlich Voltaire, dem er zum 100. Todestag 1878 sein neues Buch „Menschliches, Allzumenschliches“ widmet. Richard Wagner ist entsetzt: Wie kann sich Nietzsche, der doch sein treuester Jünger war, nun den Franzosen, diesen oberflächlichen Schreiberlingen, andienen? Wie kann er den deutschen, sprich: den Wagnerschen Tiefsinn, einfach so in die Gosse stoßen? Nun, Nietzsche konnte, und hat es offensichtlich sein Leben lang nicht bereut.

Ich sagte schon, dass in Nietzsches ersten philosophischen Schriften das Christentum kein wirkliches Thema ist. Rückblickend sagt er, er habe es mit feindseligem Schweigen übergangen. Es gibt freilich nebenher immer wieder Bekundungen, dass es mit dem Christentum nicht mehr weit her sein könne, aber es erscheint kaum des näheren Nachdenkens wert. Religion und herkömmliche Moral erscheinen als Irrtümer, die eine sich selbst aufklärende Philosophie quasi nebenbei beseitigt. Diese Erwartung, das Christentum nebenbei beseitigen zu können, wird jedoch nach und nach enttäuscht. Sie schwindet, denn ebenso wenig wie sich Wagner mit Bosheiten *en passant* aus der Welt schaffen und der Einfluss der Wagnerschen kulturelle Reformatorischen Bemühung sich nicht einfach so vom Tisch wischen lässt, ebenso wenig lässt sich das Christentum mit ein paar rätselhaften Aphorismen ausräumen.

Das Christentum fordert also offensichtlich größere, intensivere Auseinandersetzung; es fordert eine grundlegende Kritik. So lautet der erste, fast noch bescheidene Untertitel des zehn Jahre nach „Menschliches, Allzumenschliches“ entstehenden „Antichrist“ zunächst: „Versuch einer Kritik des Christentums.“ Danach sollte das Buch



Fehldiagnose oder Kampfansage?

Ist Friedrich Nietzsches Diagnose vom Tode Gottes als Fehldiagnose entlarvt? Oder müssen Christinnen und Christen der Gegenwart sich immer noch verunsichern lassen von Nietzsches unerbittlicher Kampfansage? Bei der Diskussion dieser und anderer Fragen verließen wir am Ende sogar europäischen Boden: Im zweiten Teil unseres Nietz-

sche-Abends diskutierte Professor Sommer mit dem aus Afrika stammenden Priester und Moralphilosophen Oliver Ndjimb-Tshiene unter anderem die Frage, ob uns Nietzsche auch außerhalb Deutschlands noch etwas angehe. Diese anschließende Diskussion können Sie auf unserem YouTube-Kanal mitverfolgen.

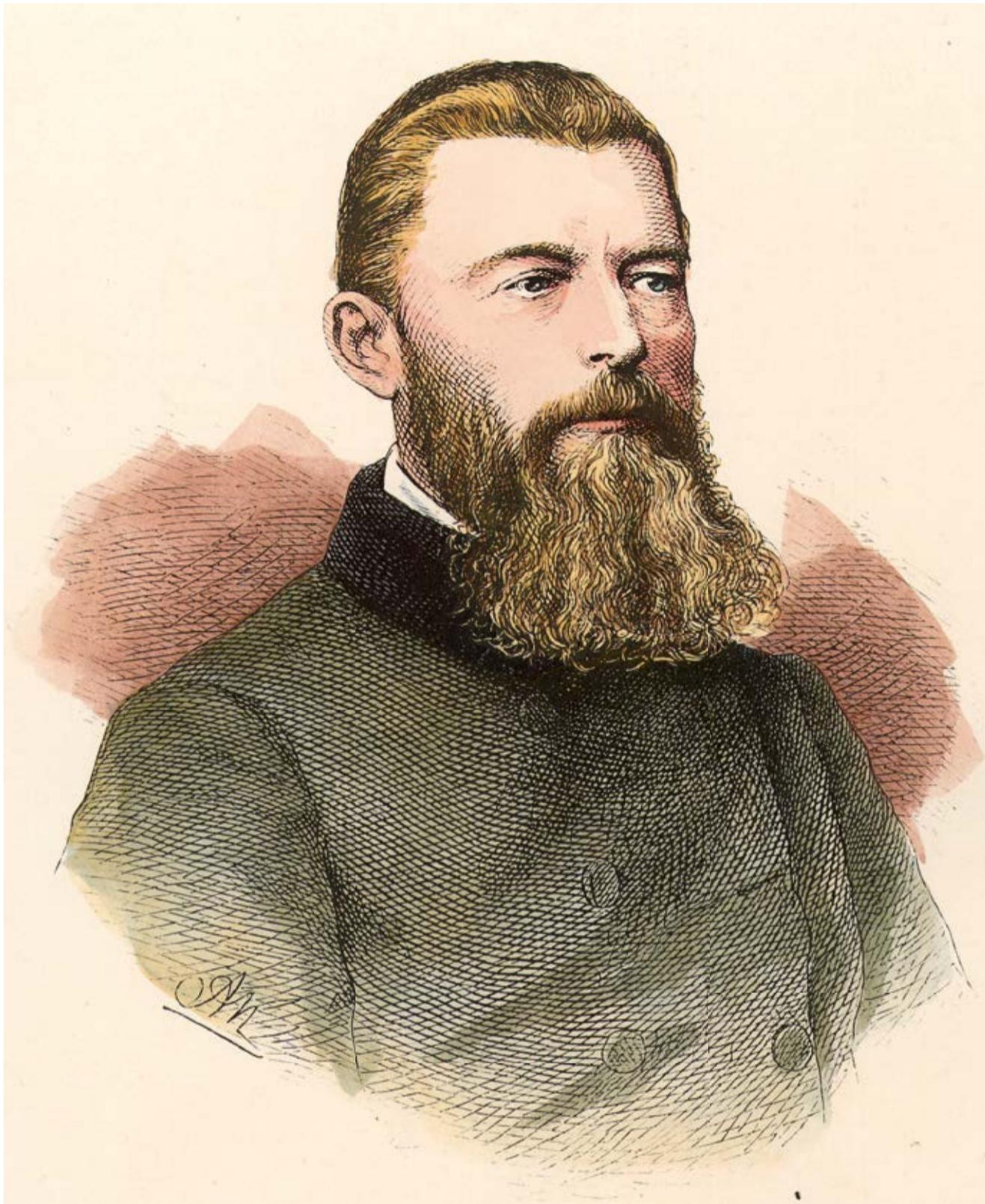


Foto: akq-images

Besonders beeinflusst wurde der junge Nietzsche vom Philosophen Ludwig Feuerbach (1804–1872), der ein entschiedener Kritiker des Christentums

war. Zu sehen ist ein Portrait Feuerbachs aus dem Jahr 1876, erschienen in Westermanns Monatshefte.

dann „Umwertung aller Werthe“ heißen; der letzte Untertitel, den man auf dem Titelblatt des Manuskriptes findet, heißt: „Fluch auf das Christentum“. Auch hier beobachtet man also diese Bewegung der Radikalisierung, die Bewegung des Schriller-Werdens. Deutlich wird das dann noch an einem jetzt nicht näher zu erörternden „Gesetz wider das Christentum“, das Nietzsche offensichtlich in den allerletzten bewussten Tagen vor seinem geistigen Zusammenbruch Anfang 1889 zu Papier bringt. Das ist ein Gesetz, das tatsächlich das Christentum physisch ausrotten zu wollen vorgibt. Die Frage ist natürlich, wie weit das literarische Fiktion ist und wie man damit umgehen soll. Aber diesem Text wollen wir uns nicht widmen, sondern den „Antichrist“ als einen Versuch betrachten, in 62 Abschnitten das gesamte christliche Glaubensrepertoire,

das gesamte christliche Überzeugungsgestüst zum Einsturz zu bringen.

Hierzu werde ich sieben Fragen formulieren, die sich von Nietzsche und seinem „Antichrist“ her an uns alle, an unser aller Christentümer, und Nicht-Christentümer stellen lassen.

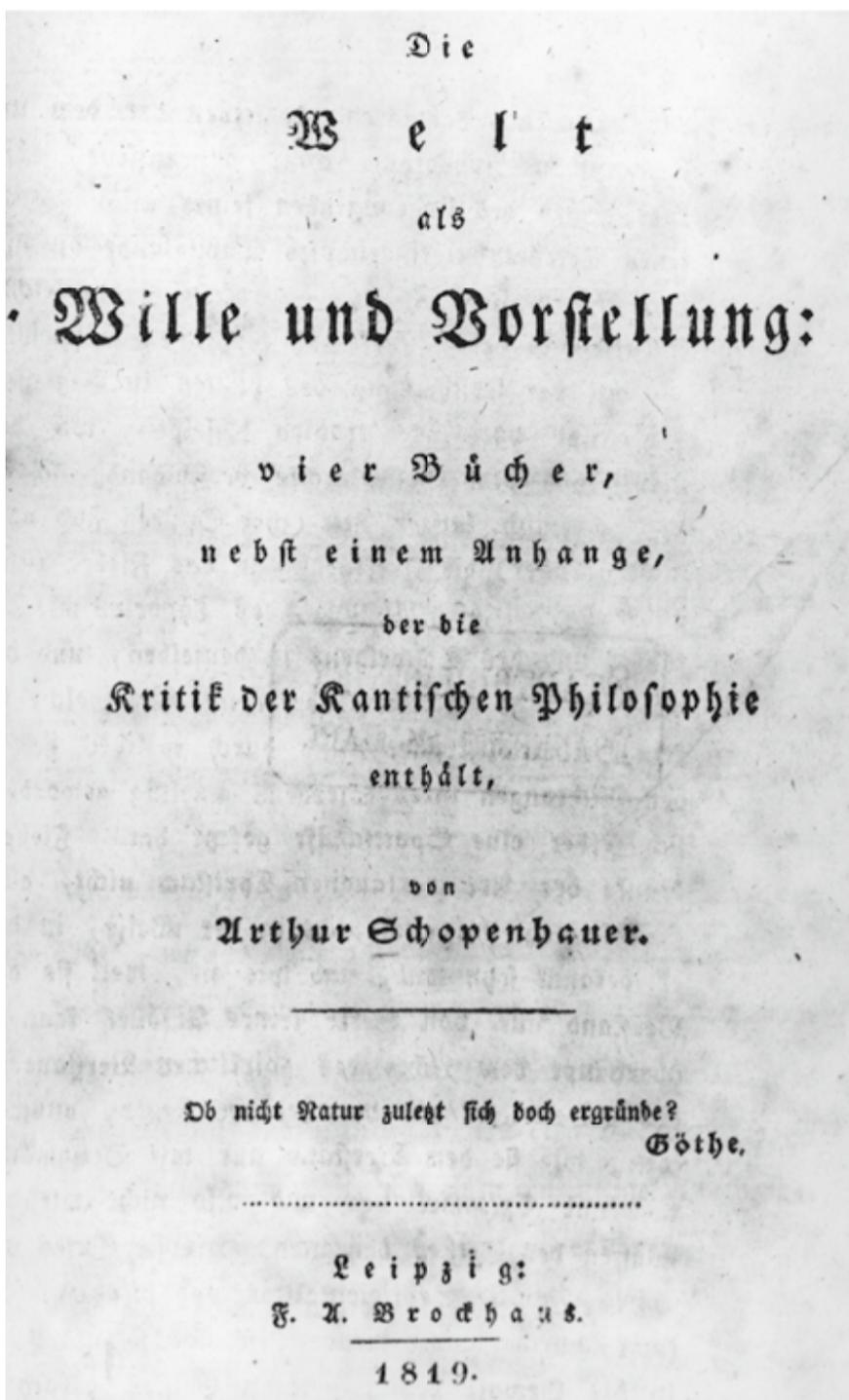
II. Die Frage nach Jesus Christus

Die erste Frage betrifft Nietzsches Umgang mit der Figur, die gemeinhin als Gründer des Christentums gilt. Im Zentrum, tatsächlich in der Mitte des Buches „Der Antichrist“, findet sich eine längere Passage, die der „Psychologie des Erlösers“, dem „psychologischen Typus des Erlösers“, gewidmet ist. Dabei geht es – Sie werden es unschwer erraten – um Jesus von Nazareth. In dieser Darstellung wird keineswegs die Feindlichkeit gegenüber Jesus als womöglich einem

der drei großen Betrüger der Menschheitsgeschichte zum Ausdruck gebracht, wie das eine alte religionskritische Tradition will. Es gibt nämlich in der frühen Neuzeit Traktate „De tribus impostoribus“, „über die drei Betrüger“; gemeint sind Mose, Jesus und Mohammed. Nietzsche schlägt nicht in diese Kerbe. Er sagt nicht, Jesus sei ein Betrüger gewesen, der die Menschheit mit seinen Lehren irreführen wollte. Vielmehr erscheint dieser Jesus oder dieser psychologische Typus des Erlösers in ganz eigentümlichem Licht, so eigentümlich, dass viele Interpreten auf die Idee verfallen sind, Nietzsche verachte zwar die gesamte christliche Tradition, sei aber Jesus von Nazareth gegenüber nicht nur freundlich gesonnen, sondern habe ihm gegenüber eine eigene Frömmigkeit, eine sozusagen radikalpietistische Privat-Jesusfrömmigkeit entwickelt.

Themen „zur Debatte“

Editorial	2
„Gott ist tot!“	
Nietzsches Antichristentum – und das Christentum nach Nietzsche	
Andreas Urs Sommer	1
Konsens in der Ethik	
Kinder Adams und Evas – Brüder und Schwestern Jesu.	
Thomas Söding	7
Gott und die Würde des Menschen‘ – das Studiendokument der VELKD und der DBK aus freikirchlicher Sicht	
Markus Iff	9
Das Menschenbild der Studie ‚Gott und die Würde des Menschen‘ in der ökumenischen Diskussion aus orthodoxer Sicht	
Yauheniya Danilovich	11
Scheitert die Ökumene an ethischen Fragen?	
Miriam Rose	13
Prinzipien ethischer Urteilsbildung im Lichte konfessioneller Traditionen	
Herbert Schlögel	15
Das kirchliche Eheverständnis und die „Ehe für alle“	
Eberhard Schockenhoff (†)	17
Differenzierter Konsens in der Ethik am Beispiel der Flüchtlingsfrage	
Katharina Klöcker	21
Philosophischer Meisterkurs	
Ist es verwerflich, reich zu sein?	
Ingrid Robeyns	23
Pflege-Robotik	
Pflege und (Roboter-)Technik. Ethische Aspekte des Einsatzes neuer Technologien in der pflegerischen Versorgung	
Hartmut Remmers	25
Medizin im Krieg?	
Sanitätsdienstliches Handeln im 21. Jahrhundert	
Rupert Dirk Fischer	28
Festakt zum 60. Geburtstag von Bischof Rudolf Voderholzer	
Begrüßung und Einführung	
Thomas Schärftl-Trendel	31
Henri de Lubac und die Theologie der Gegenwart	
Peter Casarella	33
Naturverständnisse	
Nachdenken über die Natur	
Begrüßung und Einführung	
Bischof Rudolf Voderholzer	37
Evolution, Kosmogonese und Schöpfung – wagen wir die Synthese?	
Gerhard Haszprunar	38
Über das Wesen des Lebendigen auf dem Hintergrund des Schöpfungsverständnisses	
Michael Sticklebroeck	40
„Dein wahrhaft sorgfältiger Vater“	
Leopold Mozart zum 300. Geburtstag	
Silke Leopold	43
Haus & Team & Freunde	47
Impressum	12



Nietzsches Philosophie wird oft als fortwährende Auseinandersetzung mit dem Gedankengut Arthur Schopenhauers (1788–1860) verstanden. Dessen

Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung*, erschienen im Jahr 1819, veränderte maßgeblich das Welt- und Selbstverständnis seiner Leserschaft.

Nietzsche räumt tatsächlich ein, dass „...bloß die christliche Praktik, ein Leben so wie Der, der am Kreuze starb, es lebte, ist christlich... Heute noch ist ein solches Leben möglich, für gewisse Menschen sogar nothwendig: das echte, das ursprüngliche Christenthum wird zu allen Zeiten möglich sein... Nicht ein Glauben, sondern ein Thun, ein Vieles-nicht-thun vor Allem, ein andres Sein...“ Also, was dieser Jesus von Nazareth gelebt hat, seine „Praktik“ – wir würden heute „Praxis“ sagen – ist für den Verfasser des „Antichrist“ offensichtlich etwas, was nach wie vor reproduzierbar ist. Da kann man natürlich als Leser, der nur diesen Text isoliert nimmt, darauf verfallen: Na ja, klar, dieser Nietzsche will Jesus gegen die Kirche verteidigen oder gegen die Kirchen, gegen all die Christentümer, die nach Jesus kamen. So leicht ist es allerdings nicht, meine Damen und Herren, denn man wird auch weiterlesen müssen und sich fragen, was es denn mit diesem Jesus in der „Psychologie des Erlösers“ näherhin auf sich hat.

Zunächst einmal können Sie die Methode, mit der Nietzsche hier vorgeht,

selber kritisch betrachten, denn sein Anspruch ist der, hinter den angeblich korrumpierten Bericht, den uns die Evangelien liefern, zu diesem Typus zurückzugehen. Er ist aber hier nicht wirklich als ein Philologe tätig, der er ja von Berufswegen wäre, sondern als eine Art divinatorischer Kritiker, ein Kritiker, der im Modus des Wahrsagens versucht zu isolieren, was sich dahinter versteckt, obwohl wir ein korrumpiertes Bild von Jesus in den Evangelien haben. Dieser Jesus nun – deswegen sollten wir sehr vorsichtig sein, wenn wir Nietzsche eine persönliche Jesus-Frömmigkeit zuschreiben – ist für den Verfasser des „Antichrist“ eine exemplarische Figur der „décadence“, des Niedergangs, denn „auf übergroßer Leid- und Reizfähigkeit gründen beim Typus des Erlösers der Instinkt-Hass gegen die Realität, und die Instinkt-Ausschließung aller Abneigung, aller Feindschaft, aller Grenzen und Distanzen im Gefühl“. Also, ein „Instinkt-Hass“ gegen die Wirklichkeit, eine „Instinkt-Ausschließung aller Abneigung“.

Dieser Jesus, wie ihn Nietzsche vor Augen stellt, ist eine hochgradig von

Leiden heimgesuchte Person, eine Person, die allerdings einen Weg gefunden hat, mit diesem Leiden umzugehen, nämlich das abzustellen, was das Leiden verursacht. Und das, was das Leiden verursacht, sind nach Nietzsches „Psychologie des Erlösers“ die Distanzen, die Grenzen, kurz: ist das, was uns vom anderen unterscheidet. Was dieser Jesus nun macht, ist, alle Distanzen aufzugeben, alle Grenzen einzureißen, sich sozusagen in kosmische Liebe zu verwandeln. Das tut er aber nicht, weil er Gottes Sohn oder dergleichen ist. An derlei Mythologie kann Nietzsche natürlich mit seinem historisch-kritischen Wissen nicht glauben. Jesus tut es also nicht, weil er Gottes Sohn oder der Erlöser ist. Wenn hier von „Erlöser“ die Rede ist, sind die Anführungszeichen immer mitzudenken. Nietzsche macht einen ironischen Gebrauch vom Begriff Erlöser. Dieser Jesus gibt alle Distanzen auf, weil er so sein Leiden kanalisieren kann. Denn wenn er alle Grenzen aufgibt, dann ist er frei, zumindest so frei, wie jemand sein kann, der eine „décadence“-Figur ist.

Was Nietzsche also macht ist, Jesus auf ein Krankheitsbild zurückzubuchstabieren – ein Krankheitsbild, das er nach der zeitgenössischen Psychiatrie modelliert, für die er sich sehr interessiert. Nietzsche reichert das Bild zusätzlich an mit Elementen aus russischen Romanen, insbesondere aus Dostojewskis „Idiot“, den er, allerdings wohl sekundär, zur Kenntnis nimmt. Tolstoi spielt ebenfalls eine große Rolle. Dieser Jesus hat etwas geschafft, auch in Nietzsches Perspektive. Was er aber geschafft hat, ist Selbsterlösung. Er hat seine eigene krankhafte Disposition und auch die Lösung erkannt, nämlich, alle Grenzen aufzugeben. Das tut er, und diese „Praktik“ kann auch nach wie vor als eine immer noch mögliche Praktik des Christlichen für manche Menschen, für manche „décadents“, Vorbildcharakter besitzen. Es mag sein, dass jemand so sehr an jeder Berührung leidet, dass er lieber alle Grenzen aufgibt, als weiter den Schmerz zu ertragen. Es geht also um eine Praktik der Selbsterlösung, die Jesus vorgelebt hat.

Worum es letztlich geht ist, dass Nietzsche zu zeigen versucht, dass Jesus Christus mit Glauben gar nichts zu tun hat, sondern nur mit einer Praxis – einer Praxis der Selbstmodellierung. Auch in der Gegenwart können sich das manche zu eigen machen. Ein fundamentales Missverständnis wäre jedoch die Vorstellung, dass es hier irgendwie um so etwas wie Glauben geht. Die Frage, die sich von hier stellt – abgesehen von der Frage, wie weit Nietzsche hier ein adäquates Jesus-Bild entwirft – ist die Frage, wie wir denn sicherstellen können, dass *das* Christentum, das auf Jesus folgt, *all* die Christentümer, die auf ihn folgten, etwas mit diesem Jesus zu tun haben, dass also beides genuin zusammengehört. Diesen Zusammenhang auseinanderzureißen fällt einem Protestant, so wie Nietzsche sozialisiert ist, naturgemäß leichter als einem Katholiken, für den die Kirche als solche einen Heilswert hat. Für Nietzsche ist völlig klar, dass Jesus und Kirche nichts miteinander zu tun haben.

III. Die Jesus-Epigonen und das Ressentiment

Ich komme zum zweiten Fragekomplex. Seit der bahnbrechenden „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ von Albert Schweitzer gilt es als Gemeinplatz in der neutestamentlichen Wissenschaft, dass man des historischen Jesus biographisch nicht habhaft werden kann. Also bezieht man sich gern auf den Christus des Kerygmas, den Christus der neutestamentlichen Ver-

kündigung in den frühen Gemeinden, und versucht, beispielsweise prominent bei Rudolf Bultmann, im Prozess einer Entmythologisierung dieses Kerygma für die Gegenwart zu adaptieren. Es ist also nach verbreiteter Auffassung durchaus möglich, christlich zu glauben, ohne über den historischen Jesus näher Bescheid zu wissen. Der geglaubte Christus wäre dann das Wesentliche, die wesentliche Gestalt. Unter solchen Umständen könnte man Nietzsche sogar zugestehen, dass vielleicht dieser Jesus ein ganz anderer war, als man normalerweise glaubt, zumindest ein ganz anderer als der Heiland der frühchristlichen oder der modernen Gläubigen. Man könnte also die antichristliche Delegitimation des Christentums unter Rückgriff auf diesen Typus des Erlösers unterminieren, indem man den Regress auf Jesus von Nazareth abschneidet und sagt, man habe sich zu konzentrieren auf den Glauben der ersten Gemeinden und so das Wesentliche fortzutragen.

Aber auch hier versucht Nietzsche, fundamental zu desillusionieren: Was diesen Glauben der ersten Jünger ausmacht, ist nämlich seiner Darstellung nach ein fundamentales Missverständnis: Jesus sei gerade *nicht* der Verkünder von Glaubenswahrheiten, von religiösen Lehrsätzen gewesen, die man dann im frühen Christentum auf den Begriff zu bringen versuchte, sondern habe als ein Praktiker einer neuen Form der Daseinsbewältigung gelebt.

Ein Werk der Entstellung sei mit dem Tod am Kreuz eingetreten: „Das erschütterte und im Tiefsten beleidigte Gefühl, der Argwohn, es möchte ein solcher Tod die Widerlegung ihrer Sache sein, das schreckliche Fragezeichen, warum gerade so, dieser Zustand begreift sich nur allzu gut. Hier muss denn alles notwendig sein, Sinn, Vernunft, höchste Vernunft haben. Die Liebe eines Jüngers kennt keinen Zufall.“ Also habe man im Nachhinein nach einer Rechtfertigung gesucht und sich im Aufbruch gegen die bestehende Ordnung verstanden. Die ersten Christen werden verstanden als eine anarchistische Bewegung. Auf diese Weise habe das Ressentiment die ersten Christen in den Bann geschlagen, denn sie konnten sich nicht an den Römern rächen, die die Hinrichtung Jesu vollzogen haben; oder am jüdischen Establishment, das zumindest nach dem Bericht des Johannes-Evangeliums die Hinrichtung betrieben hat. Das Machtungleichgewicht war ganz offensichtlich viel zu groß. Deswegen sei das aufgetreten, was Nietzsche mit dem Begriff des Ressentiments fasst – ein Begriff, der von Nietzsche her auch in die gegenwärtigen politischen Debatten eingedrungen ist. Von diesem Ressentiment haben sich, so Nietzsches Diagnose, die frühen Christen bestimmen lassen, und dabei versucht, nicht die offene Rebellion zu betreiben, sondern den Herren dieser Welt posthum die Hölle an den Hals zu wünschen.

Was sich hier als Frage ergibt, ist natürlich die, ob denn Nietzsche nicht etwas sehr Wahres trifft, dass nämlich trotz der persönlichen, ja kosmisch integrierenden Worte der Bergpredigt Jesu das Christentum in seiner nachjesuanischen Form eine höchst bedenkliche Schlagsseite hin zum Ressentiment habe, zu einem vergällten Blick auf die Wirklichkeit, zu einer scheelen Sicht auf das, was der Fall ist. Die Frage stellt sich, ob denn nicht eine Unfähigkeit, sich mit dem Hier und Jetzt abzufinden, von den allerersten Christen an, das Geschick des Christentums bestimmt habe. Es müsste sich also, so die zweite Frage, ein selbstkritisches Christentum erkundigen, wie es denn mit dem Ressentiment umgehen will, und wie weit es bereit ist, sich mit dem Gegebenen abzufinden. Oder aber man müsste die Argu-

mentationsweise umkehren. Max Scheler hat das ansatzweise versucht, nämlich über die Fruchtbarkeit des Ressentiments nachzudenken. Nietzsche suggeriert, dass die unmittelbare Rache oder das Schlagen, auf das dann gleich ein Zurückschlagen folgt, eigentlich die einzig psychisch gesunde Reaktion sei. Dieser Suggestion braucht aber niemand aufzusitzen. Man könnte also auch fragen, ob denn Ressentiment als verzögerte Reaktion nicht etwas ausgesprochen Heilsames ist.

IV. Jesus und die Hinterwelt

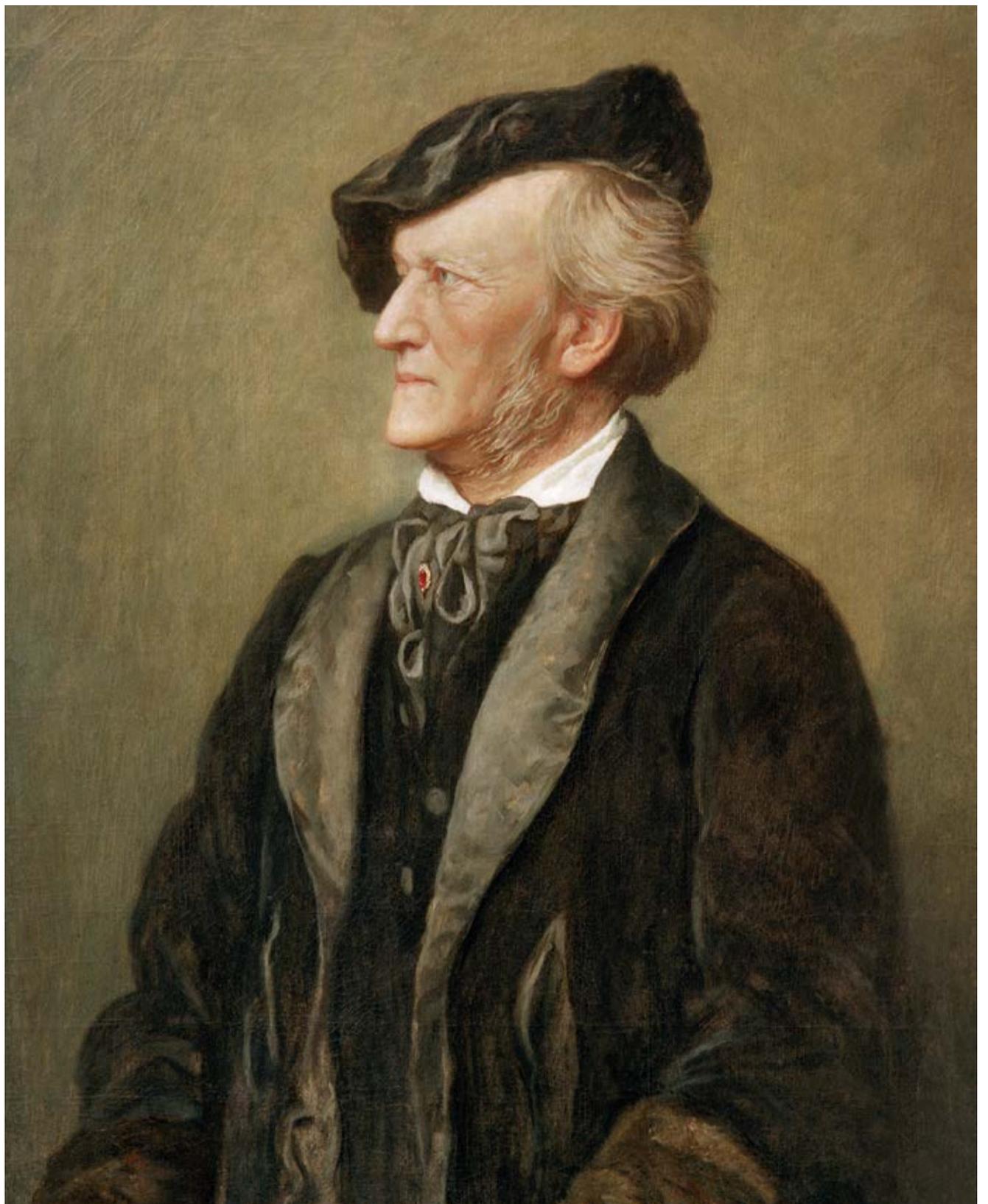
Ein dritter Punkt kreist um die Problematik der Verjenseitigung, denn nicht nur Ressentiment ist bei den ersten Jüngern im Aufruhr gegen die Ordnung greifbar, sondern auch die Vorstellung von Gericht und Vergeltung. Das hat jene Figur systematisiert, die der „Antichrist“ nicht eben wohlwollend als „Genie im Hass“ titulierte. Dieses „Genie im Hass“ ist laut Nietzsche der Apostel Paulus, der die Jenseits-Dimension, die nach Nietzsche für Jesus völlig irrelevant gewesen ist, einführte. Jesus lebte nur im Hier und Jetzt; für ihn war das Himmelreich schon mitten unter uns, es war schon da, es war immer schon gegeben. All das wird zerstört durch das Werk des Paulus, so der „Antichrist“, der eine Hinterwelt hinzuerfindet, die dann eben mit Gericht und mit Jenseits, Himmel und Hölle, eine ganz große kultur- oder menscheitsgeschichtliche Folgewirkung haben wird.

Wie also sollte man damit umgehen? Was kann man als Christ hier und heute sagen im Hinblick auf die von Nietzsche diagnostizierte Schwergewichtsverlagerung von dieser Welt, in der wir leben, hin zu einer anderen, angeblich besseren Welt – im Hinblick auf die Abwertung unseres hiesigen Daseins als bloßem Bewährungsraum für das, was dann danach kommt, als Bewährungsraum, in dem wir uns möglichst des Himmelreichs würdig erweisen sollen? Welches Gewicht, so lässt sich also drittens fragen, soll denn das Christentum den Jenseits-Überlegungen, den Jenseits-Überzeugungen beimessen, die fast seit Geburt dieser Religion da sind? In Klammern bemerkt: Nietzsche blendet systematisch die apokalyptischen, die eschatologischen, also die endzeitlichen Verkündigungen, die das Neue Testament Jesus zuschreibt, aus seiner „Psychologie des Erlösers“ aus, und nimmt sie als Beweis für die Korruption des Jesus-Bildes. Der habe überhaupt nicht auf Gericht, auf eine Welt hinter dieser Welt abgezielt. Das zu entscheiden überlasse ich den Bibelwissenschaftlern. Nietzsche ist hier nicht als Historiker tätig, sondern dem Anspruch nach als Umwerter aller Werte.

V. Sklavische Werte und priesterliche Selbstermächtigung

Der pauschale Vorwurf an die Adresse der nachjesuanischen Christen im „Antichrist“ ist der, dass mit ihnen sklavische Werte zur Geltung gekommen seien – , dass mit ihnen tatsächlich eine Umwertung aller Werte stattgefunden habe. Diese christliche, „sklavenmoralische“ Umwertung habe dazu geführt, dass die Vorstellungen der sozial Benachteiligten, der Untergeordneten, der Unterprivilegierten an die Oberfläche drangen und zu leitenden Werten wurden. Nietzsches Diagnose ist die, dass bis in seine Gegenwart diese sklavenmoralischen Werte herrschend geblieben seien, auch da, wo von Christentum und seinem Gott keine Rede mehr ist, also beispielsweise in der modernen egalitären Demokratie.

Dazu kommt der zweite Punkt, dass diese Sklavenherden – Nietzsche liebt



Ein sehr ambivalentes Verhältnis pflegte Nietzsche zum Komponisten Richard Wagner (1818–1883): Nach ihrem Kennenlernen 1868 wurde Nietzsche ein glühender Verehrer des Ausnahme-

künstlers, um sich zehn Jahre später umso schärfer von ihm zu distanzieren. Das abgebildete Konterfei Wagners befindet sich heute in einer Privatsammlung.

Foto: akg-images

die Herdenmetaphorik – geführt würden, ohne wirkliche „pastores“, Hirten zu haben, nämlich von einer Gruppe von Menschen, die sich zu ihrem Sprachrohr aufschwingen. Das sind die „Priester“, wobei mit diesem Ausdruck nicht nur die offiziellen Sachwalter einer institutionalisierten Religion gemeint sind, sondern letztlich jeder, der die Weltanschauung des Christentums anderen Menschen vorlebt, es ihnen zur Vorgabe macht. Mit anderen Worten: Priester sind für Nietzsche sowohl die kirchlich berufenen und angestellten Amtsträger mit dieser Bezeichnung als auch beispielsweise die älteren Damen, die versuchen, ihren Enkeln die Leitwerte des Christentums näher zu bringen. Sie alle hätten sich dem Ziel verschrieben, die sklavenmoralische Um-

wertung auf die Dauer zu stellen, sie zu stabilisieren.

Die Gegenoption, die Nietzsche ins Feld führt, ist nun eine Rückkehr zur Naturordnung, die hierarchisch sei und dem „Willen zur Macht“ gehorche. Hier zeigt sich eine offensichtliche Schwachstelle der Nietzscheschen Argumentation: Woher wissen wir, was „die Natur“ ist, was wirklich „natürlich“ ist? Und selbst, wenn wir es wüssten, warum sollte daraus normativ irgendetwas folgen? Dass wir Natur, das Vorgefundene, als Angehörige der Gattung Homo sapiens stets bearbeiten, umgestalten, zu Kulturformen, steht außer Zweifel. Wir verfügen nie über eine reine Natur, die etwas vorgibt. Die Suggestion im „Antichrist“ ist aber die, dass es eine feste Naturordnung gebe, die vom Christentum, von

den sklavenmoralischen Werten und den Priestern, die sie verwalten, in den Abgrund gestoßen worden sei. Das hört sich ausgesprochen dogmatisch an.

Die Frage bleibt, wie denn das Christentum sich zum priesterlichen Machtanspruch stellen will. Die Frage stellt sich gerade im katholischen Kontext. Und gravierender noch stellt sich die Frage, wie man zur Diagnose der sklavenmoralischen Umwertung steht. Nietzsche erscheint das Christentum als „Selbstschändung der Menschen“: „die Begriffe ‚jenseits‘, ‚jüngstes Gericht‘, ‚Unsterblichkeit der Seele‘, die ‚Seele‘ selbst; es sind Folter-Instrumente, es sind Systeme von Grausamkeiten, vermöge deren der Priester Herr wurde, Herr blieb... Jedermann weiss das: und trotzdem bleibt Alles beim Alten.“



Über die Bedeutung Friedrich Nietzsches – auch außerhalb der Grenzen Europas – diskutierte Prof. Sommer (l.) mit dem aus Afrika stammenden

Priester und Moralphilosophen Oliver Ndjibmi-Tshiende (M.). Moderiert wurde das Gespräch von Akademiestudienleiter Dominik Fröhlich.

VI. Heteronomie und Autonomie

Heteronomie bedeutet Fremdbestimmung, Autonomie bedeutet Selbstbestimmung. Für Nietzsche ist deutlich, dass das Christentum der weltgeschichtlich exemplarische Fall der Fremdbestimmung ist, eine Ideologie, die 2000 Jahre lang auf Menschen aufgefropft wurde, um es ihnen zu verunmöglichen, Herren ihres eigenen Schicksals zu sein, weil immer schon ein anderer, nämlich Gott, über dieses Schicksal befunden habe. Nach Nietzsche bleibt in dieser Konstellation keinerlei Raum für eine Selbstbestimmung, die die Banden des Gebotenen überschreitet. Sie wissen, meine Damen und Herren, dass andere Philosophen und Philosophinnen das anders gesehen haben. Für Kant etwa ist ein vernünftiges Christentum sehr wohl mit Autonomie zusammenzudenken. Aber Autonomie meint bei Kant eine vernünftige Selbstgesetzgebung, in der die Sinnlichkeit in Schranken gewiesen wird. Nietzsche wiederum glaubt nicht an die Kantische Vernunft; er würde sagen, sie sei ein Schleichweg der Theologen zum alten Ideal. So wird im „Antichrist“ die Kantische Philosophie charakterisiert.

Die Frage, die sich daraus ergibt, lautet, wie es eine selbstkritische Theologie, ein selbstkritisches Christentum mit Selbst- und Fremdbestimmung hält. Inwiefern hat Nietzsche recht oder unrecht, wenn er behauptet, dass das Christentum Selbstbestimmung eigentlich verunmöglicht, zumindest dann, wenn man es ernst nimmt und nicht nur ein unverbindliches Sonntagschristentum daraus macht?

VII. „Pathos der Distanz“

„Pathos der Distanz“ ist eine merkwürdige Formel, die Nietzsche einige Male in seinen späten Werken braucht. Sie meint, dass wir zur Selbstkonstitution, zur Selbstmodellierung die Fähigkeit haben müssen, uns von anderem und von anderen abzugrenzen. Nietzsche denkt das zunächst einmal gesellschaftlich; er denkt an sozial stratifizierte Gesellschaften, also Gesellschaften, die verschiedene, sozusagen fest zementierte Schichten kennen, zwischen denen es kaum oder keine Durchlässigkeit gibt. Bei diesen Gesellschaften verhält es sich so, dass für die oben Stehenden eine solche Distanz sozial möglich und nötig ist. Daraus sei, so die Nietzsche'sche Lesart der Kulturgeschichte, so etwas wie menschliches Selbstbewusst-

sein oder menschliche Selbstwahrnehmungsfähigkeit erst entstanden: Die Fähigkeit, sich von anderen zu unterscheiden. Nietzsche konstruiert – wie bereits erwähnt – im Gegensatz dazu seinen „Typus des Erlösers“ als eine Figur, die radikal jede Distanz aufgegeben hat, der radikal jedes „Pathos der Distanz“ fehlt.

Dieser Begriff des „Pathos der Distanz“ ist ein rätselhafter Begriff, der zumindest eines deutlich macht: den Umstand nämlich, dass das Subjekt keine für sich bestehende Gegebenheit ist. Es ist keine ontologische Substanz; wir haben keine Welt, die aus Subjekten besteht, die schon in sich konstituiert sind, sondern jedes Subjekt *wird* Subjekt – und es wird es zum einen in der Interaktion, zum anderen aber eben in Abgrenzung von anderem und von anderen. Man könnte sagen, dass die Formel „Pathos der Distanz“ die Notwendigkeit zur Selbstwerdung in Auseinandersetzung mit und in Abgrenzung von anderen beschreibt. Nietzsche hält am Postulat von Individualität und Subjektivität fest, aber nicht in dem Sinne, dass wir ein für sich bestehendes Subjekt retten oder herausgraben müssten, sondern dass sich dieses Subjekt aktiv und interaktiv erst herstellt.

Die Frage ist also, wie sich diese Idee des „Pathos der Distanz“, einer Selbstkonstitution durch Abgrenzung, mit dem Christentum zusammendenken lässt. Anders gefragt: Wie lässt sich überhaupt Individualität als Abgrenzung zusammendenken mit – polemisch gesprochen – der Herde der Gleichgültigen und der Gleichgültigen. Oder bieten vielmehr gerade die vielen Christen-tümer eine Chance zur Selbstkonstitution durch Abgrenzung, wenn Sie etwa an die konfessionellen Auseinandersetzungen denken, wo es darum ging, sich in Abgrenzung gegen andere zu profilieren, die eben auch in Anspruch nehmen, die (einzig wahren) Christen zu sein? Das ist sicher nicht unter der damals noch gar nicht erfundenen Nietzsche'schen Formel vom „Pathos der Distanz“ geschehen. Aber es zeigt sich zumindest, dass das Christentum doch in seiner realen Erscheinungsform in höchstem Maße divers ist, was gegen die Gleichschaltungsthese Nietzsches sprechen könnte.

VIII. Skepsis und Überzeugung

Falls Sie sich an dieses Werk, den „Antichrist“, heranwagen wollen, dann schauen Sie sich gründlich den 54. Abschnitt an. Der 54. Abschnitt ist sehr be-

merkenswert, weil er herausfällt aus dem Fortissimo der Polemik, die vom Anfang bis zum Ende das Christentum und das ihm vorangehende Judentum und das ihm nachfolgende egalitär demokratische Zeitalter auf dem Holzweg sieht. Dieser 54. Abschnitt ist einer, der gewissermaßen Auskunft gibt über die Funktionsweise des ganzen Buches. Es wird da nämlich ein Hohelied auf die Skepsis angestimmt.

Ich zitiere: „Die Stärke, die *Freiheit* aus der Kraft und Überkraft des Geistes *beweist* sich durch Skepsis. Menschen der Überzeugung kommen für alles Grundsätzliche von Werth und Unwerth gar nicht in Betracht. Überzeugungen sind Gefängnisse. Das sieht nicht weit genug, das sieht nicht *unter* sich: aber um über Werth und Unwerth mitreden zu dürfen, muss man fünfhundert Überzeugungen unter sich sehn, – *hinter* sich sehn... Ein Geist, der Gro-ses will, der auch die Mittel dazu will, ist mit Nothwendigkeit Skeptiker. Die Freiheit von jeder Art Überzeugungen *gehört* zur Stärke, das Frei-Blicken-*können*... Die grosse Leidenschaft, der Grund und die Macht seines Seins, noch aufgeklärter, noch despotischer als er selbst es ist, nimmt seinen ganzen Intellekt in Dienst; sie macht unbedenklich; sie giebt ihm Muth sogar zu unheiligen Mitteln; sie *gönnt* ihm unter Umständen Überzeugungen. Die Überzeugung als *Mittel*: Vieles erreicht man nur mittelst einer Überzeugung. Die grosse Leidenschaft braucht, verbraucht Überzeugungen, sie unterwirft sich ihnen nicht, – sie weiss sich souverain. – Umgekehrt: das Bedürfniss nach Glauben, nach irgend etwas Unbedingtem von Ja und Nein, [...] ist ein Bedürfniss der *Schwäche*.“

Nun, eine höchst überraschende Wendung in diesem Text, der ja zunächst so überzeugungsfest daherkam, der so tat, als habe dieses Ich, das hier im Fortissimo spricht, selber ganz viele Überzeugungen, nämlich antichristliche Überzeugungen. Jetzt sehen wir, dass diese Überzeugungen nicht Selbstzweck sind oder gar das, was Herr Nietzsche wirklich glaubt, sondern sie sind vielmehr ein Mittel dazu, die Überzeugungen der anderen zu torpedieren und zu problematisieren. Diese antichristlichen Überzeugungen werden verbraucht im Neutralisierungsgefecht gegen das Christentum. Wenn also Nietzsche so tut, als wäre er überzeugt davon, dass dieser Jesus ein „décadent“ gewesen ist, dann können wir gar nicht sicher sein, ob das auch wirklich seine persönliche

Überzeugung war. Aber Jesus so zu profilieren, wie das in unserem ersten Fragekomplex in den Raum geführt worden ist, führt dazu, dass wir etwa das kirchliche Jesusbild nun mit einem neuen Blick, durch eine neue Brille sehen und zu problematisieren in der Lage sind. Es ist also eine skeptische Strategie der Verunsicherung und Neutralisierung am Werk. Nietzsche entwirft unentwegt Überzeugungen, die er gegen andere, gegen tatsächliche Überzeugungen ins Feld führt. Er ist sozusagen eine Überzeugungsproduktionsmaschine, aber die Überzeugungen sind eben nur Mittel und kein Selbstzweck.

Was also folgt daraus für die Frage, wie heute noch Christentum zu treiben ist? Es folgt daraus eine grundsätzliche Infragestellung des eigenen Selbstverständnisses. Schließlich geht es für christlich Überzeugte wesentlich auch darum, anderen Menschen Überzeugungen, ‚Glaubenswahrheiten‘ näher zu bringen. Aber hindere ich den Anderen nicht daran, seine eigene Welt zu zimmern, sein eigenes Ich zu modellieren, indem ich ihm Überzeugungen gewissermaßen aufnötige oder unterjubele, indem ich ihn zu glauben zwingen? Müsste man nicht als ein Mensch, der meint, das Christentum sei etwas, das eine lohnens- und nachahmenswerte Lebenspraktik sei, einzig durch das Beispiel wirken? Eben so wie dieser Jesus von Nazareth, nämlich nicht katechisieren, sondern handeln und im Handeln andere Menschen dazu zu bringen, diesem Beispiel zu folgen?

Der Wert von Überzeugungen wird bei Nietzsche also grundsätzlich zur Disposition gestellt, und wir tun gut daran, diese skeptische Anfrage als siebte Frage in unserem Selbstbefragungsgeschäft nicht an die allerletzte Stelle zu rücken, obwohl es in der Chronologie der sieben Punkte an die allerletzte Stelle gerückt ist.

Nun, Nietzsche ist ganz offensichtlich ein Autor, der als Irritationsphilosoph nach wie vor im Stande ist, unsere Grundfesten zu erschüttern. Er pflegt ein listiges, ein listenreiches Schreiben, das sich nicht auf Schlagworte reduzieren lässt, sondern als Denkkperimentieren zu verstehen ist – ein Denkkperimentieren, die Geläufigkeiten und geläufigen Weltbilder in Frage zu stellen.

Von daher gilt: Eine ideologische Vereinnahmung Nietzsches ist eigentlich ein Selbstwiderspruch. Wenn Sie sich dann seine Vereinnahmung etwa durch den Nationalsozialismus anschauen, werden Sie feststellen, dass er als Philosoph eigentlich überhaupt nicht passend zu machen ist. Entsprechend musste man ihn auf ein paar wenige Schlagworte reduzieren. Und genau das ist das Problem bei Nietzsche: dass er so wunderbar schreibt, dass Sie immer irgendwo etwas herauspicken können, das sich als Schlagwort oder Kalenderblatt vorzüglich eignet. In jedem Falle aber ist Nietzsche, wenn man ihn genau und ausdauernd liest, ein Autor, dessen Provokationspotential nicht versiegt. □

Presse

13. November 2019 – Die Zahl deutscher Philosophen ist groß. Doch keiner wird so häufig, wenn auch nicht immer richtig, zitiert wie Friedrich Nietzsche (1844-1900). Er lieferte einfach prägnante Schlagworte wie das berühmte „Gott ist tot“ (aus „Der Antichrist“ von 1888). Damit hoffte der Pastorensohn dem Christentum sowie dessen Moral der Selbsterniedrigung und des Leidens endlich den Garaus gemacht zu haben.
Barbara Just, KNA

Konsens und Dissens in der Ethik

Wie weit reicht die katholisch-evangelische Ökumene?

In der Ethik sind zwischen der römisch-katholischen Kirche und den evangelischen Kirchen in den vergangenen Jahren immer wieder Unterschiede deutlich geworden – etwa in der Haltung zur Stammzellenforschung oder Pränataldiagnostik. Doch welchen Stellenwert haben diese unterschiedlichen Bewertungen? Wodurch sind sie begründet? Und welche Bedeutung haben diese für das gemeinsame Zeugnis einer unverlierbaren Würde des Menschen? Diesen Fragen stellte sich jüngst die Studie „Gott und die Würde des Menschen“ der dritten bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten

Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Im Rahmen unserer Tagung „Konsens und Dissens in der Ethik“, die in Kooperation mit der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Evangelischen Akademie Tutzing, wo die Tagung vom 7. bis 8. März 2019 stattfand, organisiert wurde, wurden die theologischen Grundlagen der Studie im Bereich der Anthropologie und der ethischen Urteilsbildung beleuchtet und zur Diskussion gestellt. Lesen Sie nachfolgend ausgewählte Beiträge der beiden Studientage.

Kinder Adams und Evas – Brüder und Schwestern Jesu. Die biblische Anthropologie in ökumenischer Perspektive

Thomas Söding

I. Aktuelle Probleme

Gibt es ein christliches Menschenbild? Die Gesellschaft geht davon aus; große Teile der Politik erwarten und erhoffen, kleine leugnen, fürchten oder missbrauchen es. Dass sich das christliche Menschenbild im Kern auf die Bibel stützt, wird nicht nur in den Kirchen verstanden. Dass es sich in seiner alt- und neutestamentlichen Spiegelung um ein jüdisch-christliches Menschenbild handelt, wird nicht immer gesehen, aber als theologische Einsicht von erheblicher politischer Brisanz vielfach dankbar aufgenommen. Die christologische Prägung, die vom wahren Menschsein Jesu im Neuen Testament ausgeht, steht ohnedies außer Frage.

Worin aber besteht das christliche Menschenbild, wie die Bibel es grundlegt? Gibt es überhaupt das Menschenbild? Und ist das, was die Bibel von Menschen erzählt, bedenklich und bezeugt, überhaupt noch relevant, da sich die Lebensverhältnisse und Geschlechterrollen tiefgreifend verändert haben? Welche Bedeutung hat die biblische Anthropologie für die gegenwärtigen Debatten, die über die Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten geführt werden? Wie lässt sich das Verhältnis von Theozentrik und Humanität bestimmen, das aktuell vom Erschrecken über religiös motivierte Gewalt dominiert wird? Wie kann die Spannung zwischen der Bestimmtheit einer religiösen Konfession und der Universalität einer Ethik, die Frieden stiftet und Gerechtigkeit fördert, aufgebaut und für die zivilisatorische Energiegewinnung genutzt werden?

Diese Fragen können nur dann gut diskutiert werden, wenn die traditionellen Rezeptionen, die den christlichen



Prof. Dr. Thomas Söding, Professor für Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Konfessionen bis heute ihr Profil geben, dargestellt und im Licht der Schrift reflektiert werden. Dies hat die Studie „Gott und die Würde des Menschen“ im lutherisch-katholischen Dialog getan. Sie hat sich auf eine gemeinsame Beschreibung des biblischen Menschenbildes verständigt und in ihrem Licht konfessionelle Differenzen neu betrachtet. Sie hat in dieser Studie sowohl Traditionskritik betrieben als auch Zukunftsoptionen eröffnet. Deshalb wird sie heute diskutiert.

II. Konfessionelle Kontroversen

Die Anthropologie gehört zu den klassischen Feldern der Kontroverstheologie. Deshalb muss die ökumenische Studie die Hypothese überprüfen, es könnten wesentliche Unterschiede im Menschenbild sein, die bei Zweifelfällen zu unterschiedlichen Urteilen in der Ethik führen. Diese Hypothese wird von der Bilateralen Arbeitsgemeinschaft falsifiziert. Weil das biblische Menschenbild in ökumenischer Gemeinsamkeit beschrieben und erschlossen werden kann, müssen die Dissense anders erklärt werden, während die Gemeinsamkeiten ein starkes Zeugnis diesseits und jenseits der Unterschiede fordern.

Diese ökumenische These kann allerdings weder von den traditionellen Differenzen absehen noch von der kritischen Wahrnehmung der lutherischen Anthropologie einerseits, der katholischen andererseits. Dem Protestantismus wird in der Öffentlichkeit zwar zuweilen eine Affinität zur Freiheit des modernen Menschen zugeschrieben, zuweilen aber eine schwarze Anthropologie, die sich am liebsten über Schuld und Sünde definiert, während mit dem Katholizismus gerne eine etwas harmlose Lebensfreude verbunden wird, aber auch eine Fesselung der Selbstbestimmung in den Fängen eines Lehramts, das im Zweifel immer besser wisse, was für die Einzelnen gut und richtig ist.

Das sind Klischees. Wer hinter die Kulissen schaut, erkennt ein paar echte Kontroversen, die lange Zeit mit harten Bandagen ausgetragen worden sind, auch mit den Waffen kontroverser Bibel-exegese. Was passiert beim Sündenfall? Gehen die Menschen ihrer Gottesebenbildlichkeit verlustig, so eine traditionell evangelische Lesart, oder wird sie lediglich verwundet, so eine typisch katholische Lektüre? Haben die Menschen Willensfreiheit erst im Moment, da sie durch die Annahme des Wortes Gottes zum Glauben gekommen sind, wie oft Luther verstanden wird, oder immer schon als Geschöpfe, auch wenn sie sich von Gott und dem Nächsten abwenden? Bleiben sie im Prozess der Erlösung rein passiv oder werden sie im Gegenteil von Gott aktiviert, so dass sie mit ihm kooperieren können?

In der ökumenischen Studie wird zuerst das biblische Zeugnis selbst dargestellt, und zwar in thematischen Längsschnitten, die der Gottebenbildlichkeit, der Schuld und Not, der Erlösung, dem Lebensanfang und -ende nachgehen, um in einer Option für die Armen zu kulminieren. Der systematische Teil verklammert diese Anthropologie mit dem philosophisch-politischen Menschenwürdediskurs und arbeitet im Zuge dessen Eckpunkte einer ökumenischen Systematik aus.

III. Ökumenische Fundamente

„Gott und die Würde des Menschen“ kann sich als lutherisch-katholische Studie auf die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ berufen, die inzwischen auch die differenzierte Zustimmung von methodistischer, anglikanischer und reformierter Seite gefunden hat. In der „Erklärung“ ist gezeigt worden, dass es signifikante Differenzen in der Soteriologie wie der mit ihr verbundenen Anthropologie gibt, aber keine kirchentrennenden Gegensätze, sondern unterschiedliche Explikationen einer tiefen Gemeinsamkeit. Freilich ist die biblische Basis der Rechtfertigungslehre in der „Gemeinsamen Erklärung“ nicht eingehend begründet und erst später in einer eigenen Studie genauer reflektiert worden. Das Ergebnis ist ein doppeltes: Zum einen wird deutlich, dass die Kontroversen, die speziell im Westen, in der lateinisch geprägten

Christenheit, ausgetragen worden sind, nur einen Ausschnitt, aber lange nicht die Weite der biblischen Anthropologie und deren Rezeption erfassen. Dieser Umstand erklärt, dass selbst den härtesten Kontroversen starke Gemeinsamkeiten zugrunde lagen; er zeigt aber auch, dass es in lutherischer wie in katholischer Optik blinde Flecken gibt, die in einem breiter aufgestellten Spektrum der Ökumene besser angeschaut werden können. Zum anderen erklären sich die Differenzen vom Zeugnis der Heiligen Schrift her sowohl in ihrem jeweiligen Recht als auch in ihren typischen Grenzen, die oft verteidigt wurden, aber nicht unüberwindlich scheinen. Würden sie isoliert, würden sie verabsolutiert. Werden sie aber in den größeren Kontext der biblisch orientierten Anthropologie einbezogen, werden sie als Profillinien erkennbar, die breite Schnittmengen durchziehen und sie strukturieren, ohne sie zu zerschneiden.

Beides ist für die politische und gesellschaftliche Wirkung wichtig: Es gibt keinen theologischen Grund in der Anthropologie, dass die Kirchen nicht mit einer Stimme sprechen könnten, um die Menschenwürde zu begründen, zu beschreiben, zu achten und zu schützen. Was kontroverstheologisch strittig ist, hat geringe ethische Relevanz. So deutlich die Orientierung am biblischen Menschenbild ist, so deutlich ist auch die Option für Menschlichkeit im Namen Gottes.

IV. Biblische Impulse

Zwischen dem Luthertum und dem Katholizismus gibt es Unterschiede in der Theorie der Schrift wie der kirchlichen Schriftauslegung, aber keine Widersprüche, die gegen eine ökumenische Schriftlektüre sprächen. Für beide Seiten ist das Zeugnis der Bibel grundlegend. Aber beide wenden sich ebenso klar von einem biblizistischen Fundamentalismus ab wie sie sich Einsichten ins Menschliche aus der Wissenschaft, aus der Kunst, aus der Kultur öffnen. Die Gesellschaft hat ein Recht, dass von kirchlicher Seite das christliche Menschenbild beschrieben und vermittelt wird, das heute in der Bibel zu entdecken ist. Die Heilige Schrift zeichnet keinen Idealtyp des Menschen, sondern stellt eine ganze Galerie von Männern und Frauen, Jungen und Alten, Sündern und Gerechten aus, verbunden durch eine große Geschichte, die wirklich einmal bei Adam und Eva anfängt, um durch das Kommen Jesu aus Not und Elend, Freude und Sorge, Glück und Trauer, wie sie auf Erden erfahren werden, in die Vollendung des himmlischen Jerusalem zu führen, eines Paradieses, das nicht durch ein Tabu geprägt ist, sondern durch ganze Aaleen von Lebensbäumen, die eine Arznei der Unsterblichkeit verabreichen (Offb 22,1-5).

Das biblisch-anthropologische Thema, das in der Studie zuerst angeschaut wird, ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen: jedes Menschen, unabhängig von Geschlecht, Status, Intelligenz, Nation, Moral oder Religion (Gen 1,26f.). Im Monotheismus der Genesis bricht das Wissen auf, dass es keine Menschen erster oder zweiter Klasse gibt und keine Stufen des Menschseins, sondern für alle Menschen immer nur das volle Maß, die echte Würde, das ganze Recht des Menschseins – weil es nur einen Gott gibt, der allen das Leben schenkt und erhält. Dieser biblisch-theologische Ansatz ist mit einer universalen Philosophie der Menschenwürde und einer universalen Ethik der Menschenrechte kompatibel. Indem der Mensch aber in der Bibel, anders als im säkularen Humanismus, nicht nur auf sich selbst, sondern konstitutiv auf Gott bezogen wird, wird er als transzendentes



Die Tagung zur katholisch-evangelischen Ökumene fand in der Evangelischen Akademie in Tutzing statt, der Udo Hahn seit 2011 als Direktor vorsteht.

Wesen bestimmt, das sich zu relativieren weiß, um sich zu gewinnen: „Was nützt es dem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und sein Leben zu verlieren?“ (Mk 8,36). Genau deshalb ist jedem Menschen mitten im irdischen das ewige Leben verheißen. In der Theologie der Gottesebenbildlichkeit ist zwar die Versuchung angelegt, den Glauben zum Mittel der Selbstbehauptung gegen andere zu benutzen, aber auch eine Letztbegründung menschlicher Freiheit, die jeden Definitionsversuch von politischer oder kultureller Seite im Ansatz durchkreuzt.

Die Kinder Adams und Evas sind dem Neuen Testament zufolge die Schwestern und Brüder Jesu, der selbst, als zweiter Adam (1 Kor 15,20-22. 45-49; Röm 5,12-21), Glanz und Elend des Menschseins geteilt hat, um die Nähe Gottes im Alltag der Welt zu vermitteln und die Verheißung der Rettung nicht aus der Distanz heiliger Unantastbarkeit, sondern aus der Nähe unbedingter Teilhabe zu verkünden (Hebr 4,15).

Von der Gottesebenbildlichkeit und der Christusgeschwisterlichkeit her erschließt sich der gesamte biblische Part der lutherisch-katholischen Studie. Wie im 1. Buch Mose vorgegeben, wird die besondere Verantwortung des Menschen für die Schöpfung unterstrichen.



Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde hieß die zahlreichen Tagungsgäste auch im Namen der Katholischen Akademie in Bayern herzlich willkommen.



Foto: akg-images

Der geflügelte Mensch? Oder der gefallene Engel? Odilon Redons Bild aus dem späten 19. Jahrhundert steht symbolisch für die Frage nach dem biblischen Verständnis des Menschen.

Die Genesis belegt nicht die metaphysische Einsamkeit eines idealistischen Subjekts, sondern die Solidarität aller Kreatur, die nicht nur eine ökologische Ethik, sondern auch eine kreative Spiritualität begründet. Paulus führt sie im Römerbrief aus, wenn er schreibt, dass diejenigen, die Kraft des Geistes „Abba“ rufen, also das Vaterunser beten können, stellvertretend den stummen Schrei aller Kreatur nach Erlösung zum Ausdruck bringen (Röm 8,14-27).

Mit der Bibel wird in „Gott und die Würde des Menschen“ ökumenisch gemeinsam von der Sünde wie der Not der Menschen gesprochen, die sie jenseits von Eden erleiden müssen, ohne sie verleugnen, verdrängen oder verbrämen zu müssen (Gen 3,14-19). So geschieht dem Neuen Testament zufolge die Erlösung nicht an der Schuld und Not der Menschen vorbei, sondern mitten durch sie hindurch: weil Jesus aus reiner Liebe den verfluchten Tod am Kreuz stirbt, aber von den Toten auferweckt wird, um den Segen Gottes allen Völkern zu spenden (Gal 3,13f.). In dieser Frohen Botschaft ist eine Kultur des Mitleids mit einer Aufwertung der Opfer ins Recht gesetzt, die weit über die kirchlichen Kreise hinaus Beachtung findet.

Ihrer theozentrischen Perspektive folgend, skizziert die Studie „Gott und die Würde des Menschen“ als genuin christliches Glaubenszeugnis die Hoffnung auf Erlösung, die in Kreuz und Auferstehung Jesu begründet ist. Der Glaube führt über die Schwelle dieser Hoffnung – ist aber nicht exklusiv zu verstehen, sondern proaktiv für den universalen Heilswillen Gottes (Nr. 138; vgl. 190).

Im Blick auf ethische Dissense, die jüngst aufgebrochen sind, folgt eine kurze Reflexion über Anfang und Ende des Lebens – nicht, weil die medizinischen Fortschritte biblisch affirmiert oder konterkariert werden sollten, sondern weil die Grundlinie biblischer Anthropologie verfolgt wird: dass Menschsein nicht an körperliche oder geistige Stärken geknüpft ist, sondern von der Zeugung und Empfängnis bis zum letzten Atemzug in Gottes Hand liegt.

V. Systematische Perspektiven

In der systematischen Reflexion des biblischen Zeugnisses wird zuerst geklärt, dass die christliche Tradition keinen Monopolanspruch auf die Kategorie der Menschenwürde erheben kann, sondern aus dem dauernden Dialog mit der Philosophie großen Nutzen für die Klärung der eigenen Begrifflichkeit zieht. Aus theologischer Sicht wird die These abgelehnt, dass es einen gestuften Schutz der Menschenwürde geben solle (Nr. 164).

Mit Rekurs auf die biblische und die systematische Theologie heute wird sodann der kontroverstheologische Gegensatz bezüglich des Verlustes oder der Verwundung der Menschenwürde durch die Erbsünde aufgeklärt; im selben Zuge wird eine dialektische Bestimmung der Korrelation von Gnade und Freiheit vorgenommen. In beiden Teilen wird nicht der Eindruck erweckt, die spezifisch evangelisch-lutherischen oder katholischen Akzente seien Überzeichnungen, die besser unterblieben wären. Vielmehr dürfen auch Katholiken von der im Protestantismus betonten Einsicht beeindruckt sein, dass kein Mensch aus sich selbst heraus des Heiles gewiss sein kann, während Lutheraner nicht zu leugnen brauchen, dass Gott nicht nur an den Menschen, sondern auch in und mit ihnen handelt. Ebenso sollte es Katholiken im Dialog mit Protestanten leichter fallen, nicht ständig gegen den Individualismus der Moderne zu polemisieren, da doch die Freiheit des Glaubens nicht nur eine biblische Mitgift, sondern auch ein großes Thema des tridentinischen Reformkatholizismus ist, während Lutheraner im Dialog mit Katholiken besser sehen können, dass die kirchliche Vermittlung des Evangeliums keine Fremd-, sondern eine Selbstbestimmung der Gläubigen ist, wie auch in den reformatorischen Bekenntnisschriften gesagt ist.

Diese Aufarbeitung überkommener Gegensätze erlaubt es der bilateralen Studie, eine theologische Begründung der Menschenwürde vorzulegen, die nicht auf ein bestimmtes Konzept festgelegt ist, sondern verschiedene Begründungen differenzieren und korrelieren

kann: eine schöpfungstheologische bei der Gottesebenbildlichkeit, eine christologische bei der Inkarnation, eine rechtfertigungstheologische in der gnädigen Berufung Gottes und eine eschatologische in der Bestimmung für das Reich Gottes. Jede dieser Begründungen liefert dem offenen, vieldeutigen und deshalb oft folgenlosen Konzept der Menschenwürde Substanz und Perspektive: Mit Rekurs auf die Schöpfung wird die Universalität der Menschenwürde deutlich, mit Rekurs auf die Christologie die Verletzlichkeit – man hätte hinzufügen können: und die verheißene Verherrlichung – der Menschen, mit Rekurs auf die Rechtfertigungslehre das Angenommenwerden derer, die sich und andere nur verurteilen müssten, wenn es nach ihrem Willen und Handeln ginge, mit Rekurs auf die Eschatologie die Aussicht auf eine Vollendung durch Gottes Liebe, die durch die gegenwärtige Unvollkommenheit, Endlichkeit und Sterblichkeit nicht konterkariert wird.

VI. Ethische Konsequenzen

Die Studie der bilateralen Arbeitsgemeinschaft kritisiert die Erwartung, aus einer biblischen und systematischen Theologie der Menschenwürde direkt, d.h. ohne Berücksichtigung geschichtlicher, kultureller, sozialer, medizinischer, psychologischer, politischer Faktoren eine ethische Maxime, einen rechtlichen Grundsatz oder einen politischen Imperativ abzuleiten. Daraus folgt im Umkehrschluss, dass Differenzen in ethischen, juristischen und politischen Fragen nicht sofort auf Verwerfungen im theologischen Fundament schließen lassen, sondern andere Gründe haben können, z. B. Unterschiede im Verhältnis von Kirche und Staat, Norm und Gewissen, Prinzip und Ausnahme.

Die Studie leistet freilich nicht nur einer Entideologisierung der moralischen, politischen und juristischen Kontroversen Vorschub. Im Kapitel, das der Anthropologie gewidmet ist, wird deutlich, was in *oecumenicis* ein differenzierter Konsens ist: eine Verständigung nicht nur über Gemeinsamkeiten, sondern auch über Unterschiede, eine

Bereitschaft, eigene Traditionen auf den Prüfstand zu stellen und neu zu formulieren, vor allem eine Fähigkeit, die Intention, die Kompetenz und das Recht der Anderen wahrzunehmen – all dies auf der Basis einer hermeneutisch reflektierten Schriftexegese und im ständigen Dialog mit der Welt der Wissenschaften. Sowohl die Entideologisierung als auch die Konsensbildung sind ein theologisches Plädoyer für tiefe Differenzierung, reflektierte Pluralität und permanenten Dialog in der Ethik wie in der Politik und im Recht.

„Gott und die Würde des Menschen“ ist ein Thema, das transmoralisch angelegt ist und auf diese Weise der ethischen Orientierung dient. Es ist im vopolitischen Raum angesiedelt und entfaltet von dort aus seine politischen Wirkungen. Es ist ein Thema, das jene Grundlagen des Rechts legt, die Artikel 1 des Grundgesetzes auf den Punkt bringt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen, ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Im Artikel fehlt zu Recht jeder religiöse Bezug, der vielmehr in die Präambel gehört; es wird auch nicht von einer Begründung, sondern von einer Achtung und dem Schutz der Menschenwürde gesprochen, die „unantastbar“ ist, werde sie auch mit Füßen getreten. Der Gesetzgeber definiert nicht, was Menschenwürde ist, sondern setzt ein Grundverständnis voraus – weil er es selbst nicht bilden kann.

Das Christentum, mit dem Judentum verschwistert und mit dem Islam immerhin verwandt, liefert eine spezifisch religiöse Begründung und Bestimmung, ohne andere Begründungen und Bestimmungen auszuschließen. Mit der Bibel zeigen die Kirchen gegen starke Versuchungen und Belastungen in ihrer eigenen Geschichte, wie kostbar und verletzlich das Leben von Menschen ist. Sie plädieren für die Freiheit und Verantwortung der Menschen. Sie begründen die einmalige Bedeutung des irdischen Lebens, weil sie an das ewige Leben glauben.

Vor allem zeigen die Kirchen – die evangelisch-lutherischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche gehen mit ihrer Studie stellvertretend voran – in der globalisierten Welt von heute mit ihren starken kulturellen und sozialen Spannungen, dass die Würde des Menschen nicht eine Folge seines Prestiges, seines Erfolges, seiner Anerkennung, auch nicht eine Konsequenz seiner Moralität, seiner Rationalität oder seine Religiosität ist, sondern in allen Irrungen und Wirrungen gerade umgekehrt der Grund, weshalb Lebens- und Persönlichkeitsrecht, Religions- und Gewissensfreiheit gewährt werden müssen. Die spezifisch theologische Begründung liegt darin, dass alle Menschen, Regierende wie Regierte, Gesetzgeber wie Bürgerinnen und Bürger, Täter wie Opfer, Kranke wie Gesunde, Erfolgreiche wie Erfolglose ein und denselben Gott über sich und hoffentlich auch in sich haben, so die Menschenwürde keinen Idealismus voraussetzt, der letztlich in die Diktatur führt, sondern einen Realismus fördert, der das Gemeinwohl mit der Freiheit der Einzelnen vermittelt. Die abschließende Auslegung der Seligpreisungen zeigt jene „Optionen für Menschlichkeit“, die eine ethische, juristische und politische Konkretisierung nicht ersetzen, aber orientieren und transzendieren. In einer erweiterten Optik der Ökumene ist zu schauen, ob diese lutherisch-katholische Perspektive eine Engführung ist oder eine Verbindung zur Orthodoxie wie zur freikirchlichen Bewegung finden kann. □

„Gott und die Würde des Menschen“ – das Studiendokument der VELKD und der DBK aus freikirchlicher Sicht

Markus Iff

I. Vorbemerkungen

Das bilaterale Studiendokument „Gott und die Würde des Menschen“ ist ein äußerst dichtes und gehaltvolles Dokument ökumenischer Hermeneutik. Es entfaltet die Grundzüge eines christlichen Menschenbildes in fundamental-theologisch-anthropologischer und ökumenischer Absicht. Sitz im Leben der bilateralen Studie sind Dissense in der Sozialethik, die – ausgehend von einem Grundkonsens in der Anthropologie – als ‚begrenzte Dissense‘ in ethischen Fragen zu qualifizieren sind. Dies kann gelingen, so die Grundannahme der Studie, indem der Zusammenhang von Anthropologie, ethischen Prinzipien und Argumentationstypen sowie ethischen Urteilen in materialen Einzelfragen beleuchtet und gezeigt wird, dass materiale Ethik nicht einfach als Ableitung aus Prinzipien und Grundannahmen funktioniert.

Die Studie plädiert für eine ökumenische Hermeneutik und Methodik, in der die Unterschiede „nicht nur als Problem gesehen werden, die es zu lösen gilt, sondern als mögliche Lösungen, die zur wechselseitigen kritischen Hinterfragung der jeweils eigenen Position anregen und dadurch Alternativen generieren können“. Die grundlegenden Übereinstimmungen in der theologischen Anthropologie ergeben sich aus der gemeinsamen Exegese der Heiligen Schrift und der gemeinsamen systematischen Reflexion der unterschiedlichen Deutungstraditionen der biblischen Überlieferungen, die wiederum Teil der konfessionellen Identitäten sind. Besonders zu würdigen ist, dass die Studie innertheologische und ökumenische Diskurse zur Anthropologie in einen breiten Kontext gesellschaftlicher und politischer Debatten stellt. Das gelingt, indem die biblisch-theologischen Grundlagen der Anthropologie mit philosophischen und politischen Diskursen zur Menschenwürde verzahnt werden. Die breit gefächerte theologische Begründung der Menschenwürde – die Studie expliziert die schöpfungstheologische, christologische, rechtfertigungstheologische und eschatologische Würdebegründung –



Prof. Dr. Markus Iff, Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach

gibt dem Menschwürdebegriff in unterschiedlichen Kontexten argumentative Überzeugungskraft und kann aus freikirchlicher Sicht nur begrüßt und bekräftigt werden. Dies gilt auch für das Anliegen, eine Reduktion von Menschenwürde auf Autonomie zu vermeiden und einen gehaltvolleren Würdebegriff zu entwickeln.

II. Freikirchliche Akzentuierungen einer theologischen Anthropologie

Eine freikirchliche Sicht auf die Studie muss zunächst erinnern, dass der freikirchliche Protestantismus in Deutschland, Europa und weltweit durch erhebliche Pluriformität und Diversität gekennzeichnet ist. Neben den sogenannten klassischen Freikirchen, die der Systematiker Ulrich Körtner in seiner Ökumenischen Kirchenkunde als ‚Protestantische Kirchen‘ fasst – bspw. Mennoniten, Baptisten, Methodisten, Freie evangelische Gemeinden – sind

Pfingstkirchen und neuere Freikirchenbildungen zu erwähnen, die sich keiner der klassischen Freikirchen zuordnen lassen. Meine freikirchliche Sicht auf das Menschenbild der Studie geht von den erkennbaren Konsensen zum christlichen Menschenbild und zur Anthropologie aus, die sich aus den Texten und Dokumenten ergeben, die alle Freikirchen und Gemeindebünde der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) als für sich geltend ansehen. Die VEF, die 1926 als erste ökumenische Vereinigung in Deutschland gegründet wurde, hat sowohl in der Präambel ihrer Satzung als auch in Texten zur Sozialethik und nicht zuletzt in ihrer Stellungnahme zum Reformationsjubiläum 2017 Grundzüge ihres Verständnisses eines christlichen Menschenbildes zu erkennen gegeben. In dieser Stellungnahme heißt es u.a.: „Freikirchen ... trugen dazu bei, dass Religions- und Gewissensfreiheit als Grundrecht für alle deklariert wurde ... Als Ausdruck unseres Glaubens engagieren wir uns für Menschenrechte, für Religions- und Gewissensfreiheit, für Frieden, Respekt und Chancengleichheit.“ Die Analyse solcher Texte sowie der Lehr- und Bekennnistexte der jeweiligen Mitgliedskirchen im Blick auf ihre impliziten Anthropologien zeigen eine freikirchliche Sichtweise des christlichen Menschenbildes sowie einen spezifischen Begründungszusammenhang ethischer Reflexionen und Orientierungen.

Eine theologische Begründung der Menschenwürde muss auch aus freikirchlicher Sicht mehrere Perspektiven des Menschseins beieinander halten und ineinander blenden. Im Blick auf eine schöpfungstheologische Begründung der Menschenwürde akzentuieren Freikirchen, dass der Mensch als Geschöpf Gottes frei zur Selbstbestimmung ist und in seinem Gewissen keiner anderen Instanzen als sich selbst und dem göttlichen Gegenüber verpflichtet ist. Die Würde des Menschen als Geschöpf Gottes ist unbedingt und daher universal, unaufhebbar und nicht abstufbar. Aus freikirchlicher Sicht ist zu akzentuieren, dass Freiheit, Sozialität, Ansprechbarkeit und Verantwortlichkeit als Teilmomente der Geschöpflichkeit des Menschen signifikant für ein christliches Menschenbild sind. Der Freiheitsbegriff, der theologisch zu bestimmen ist, beinhaltet dabei die Individualität und nicht austauschbare Personalität des Menschen, vermeidet es aber, die Würde mit Selbstbestimmungsfähigkeit und -vollzug zu identifizieren oder diese in empirische Kategorien zu überführen. Zugleich ist in den Freiheitsbegriff die Verantwortlichkeit des Menschen einzuzeichnen, die ihm in seinen Relationen zur Ursprungsmacht,



Der Vorsitzende der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, Dr. Gerhard Feige, sprach zu Beginn der Tagung über die Studie „Gott und die Würde des Menschen“. Seit 2005 ist er Bischof von Magdeburg.



Der Landesbischof von Schaumburg-Lippe und Catholica-Beauftragte der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Dr. Karl-Hinrich Manzke, leitete als Kooperationspartner ebenfalls in die Tagung ein.

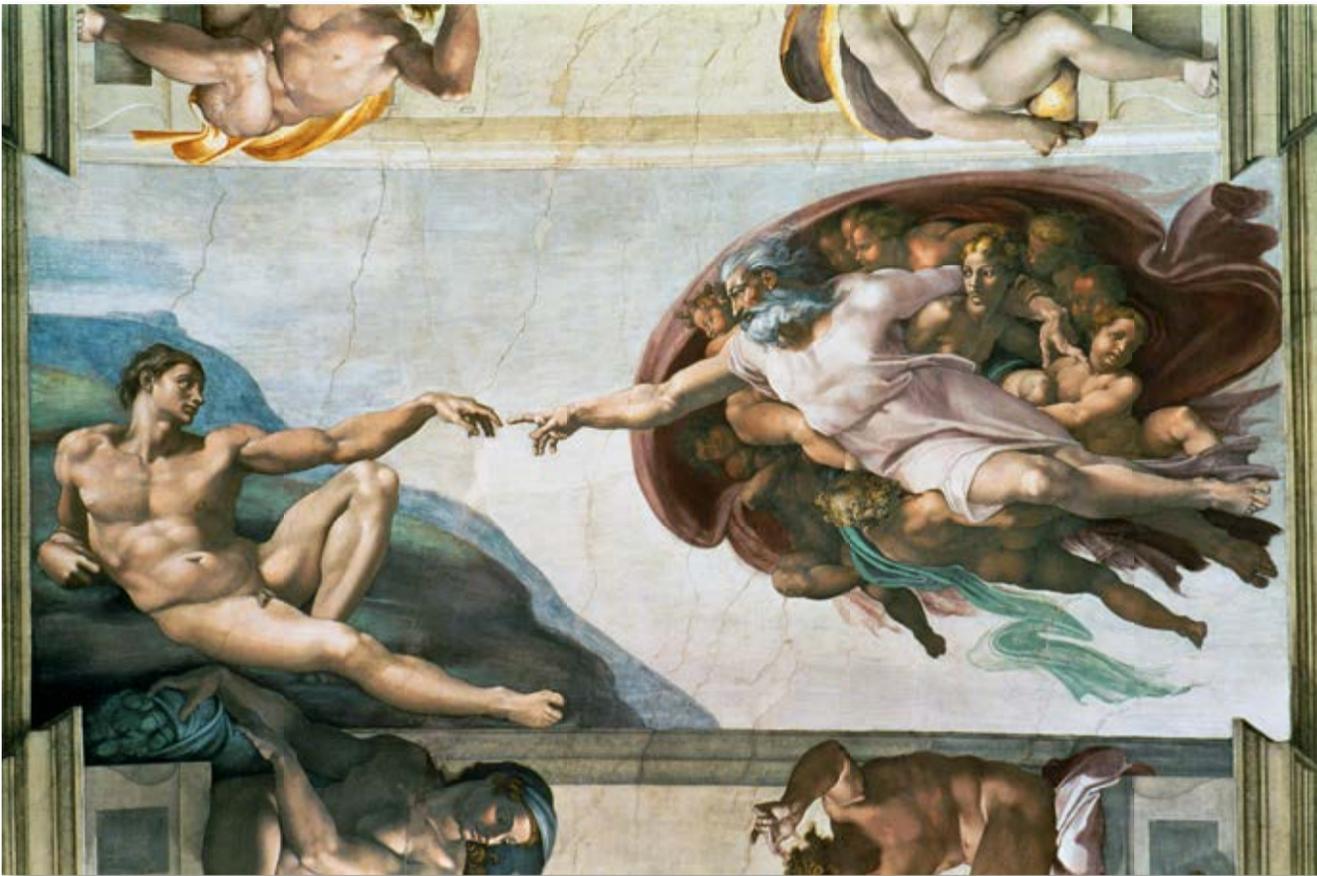


Foto: akg-images / Erich Lessing

Michelangelos Meisterwerk Die Erschaffung Adams aus dem 16. Jahrhundert in der Sixtinischen Kapelle

hat dem menschlichen Selbstverständnis, von Gott geschaffen zu sein, ein Denkmal gesetzt.

zu sich selbst und zur mit- und außer-menschlichen Kreatur zukommt, wie Psalm 8 als Kompendium psalmtheologischer Anthropologie verdeutlicht.

Mit dieser schöpfungstheologischen Begründung korrelieren Freikirchen eine christologisch-gnadentheologische und pneumatologische Begründung der Menschenwürde. Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus führt zur Erlösung, Versöhnung, Gemeinschaftseröffnung und Erneuerung des Menschen und der Welt durch die Kraft des Heiligen Geistes. Der dreieine Gott setzt sich mit den Menschen und der Welt wirksam in eine heilvolle Beziehung. Er teilt von sich selber mit, was Leben hervorbringt, am Leben erhält, zum Leben dient.

Dieses Geschehen geht dem Glauben voraus und befreit den Menschen dazu, sich als Ebenbild Gottes wahrzunehmen und an Gottes Wirken zur Versöhnung, Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung teilzuhaben. In diese Dynamik des dreieinen Gottes, der sich in Beziehung setzt – gerade dort, wo Menschen sich einem Leben aus Liebe in Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Wahrheit verweigern oder wo Menschen ein solches Leben verweigert wird –, sind aus Sicht des christlichen Glaubens alle Menschen und die gesamte Schöpfung einbezogen. Zwar beginnt, wie der methodistische Theologe Theodor Runyon formuliert, das „kosmische Drama der neuen Schöpfung ... mit der Erneuerung des Gottesbildes im Menschen“ durch das Christusgeschehen, zugleich erweitern sich aber durch dieses Geschehen die sozialen Dimension des Menschseins. Alle Menschen sind dazu berufen und herausgefordert, Ebenbild Jesu Christi zu werden (Röm 8,29).

Freikirchen setzen im Blick auf das Freiheitsgeschehen des Glaubens einen deutlichen Akzent auf die menschlichen Rezipienten. Dabei muss freilich zwischen der Begründung und Rechtfertigung des eigenen Daseins durch Gott und dessen Bejahung durch den

Menschen unterschieden werden, wodurch die Freiheit des Menschen als eine relative Freiheit im Sinne responsorischer Passivität zu bestimmen ist. Im Rechtfertigungsgeschehen ist nicht nur der „Aspekt der Deklaration, sondern auch der Transformation durch die Kraft des Heiligen Geistes“ zu betonen. Dieser Zusammenhang wird aus freikirchlicher Sicht in der Leuenberger Konkordie (LK) treffend festgehalten. Wer dem Evangelium vertraut, „ist um Christi willen gerechtfertigt vor Gott ... Er lebt in täglicher Umkehr und Erneuerung zusammen mit der Gemeinde im Lobpreis Gottes und im Dienst am anderen ... So schafft Gott neues Leben und setzt inmitten der Welt den Anfang einer neuen Menschheit“ (LK 10).

Christen erkennen, so heißt es weiter, „dass Gottes fordernder und gebender Wille die ganze Welt umfasst. Sie treten ein für irdische Gerechtigkeit und Frieden zwischen den einzelnen Menschen und unter den Völkern. Dies macht es notwendig, dass sie mit anderen Menschen nach vernünftigen, sachgemäßen Kriterien suchen und sich an ihrer Anwendung beteiligen. Sie tun dies im Vertrauen darauf, dass Gott die Welt erhält, und in Verantwortung vor seinem Gericht.“ (LK 11) Freikirchen geht es um die vom christlichen Glauben ausgelösten Freiheitsprozesse, die sich in den Gerechtfertigten im Einsatz für die Freiheit anderer verleblichen. Übereinstimmend mit der Studie betonen sie, dass die Befreiung von der Schuld gleichzeitig eine Befreiung des Menschen zu einem neuen Leben in Dankbarkeit gegenüber Gott und in der Nachfolge Jesu Christi geschieht. Die Freiheit des Menschen ist stets eine Freisetzung für den Anderen, dem dieses Leben in ‚Freiheit für‘ ebenfalls zuzugestehen ist. Sie impliziert das Recht auf Leben und den fundamentalen Stellenwert der Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit.

Zusammenfassend und zuspitzend kann man formulieren: Freikirchen akzentuieren im Blick auf das christliche Menschenbild im Anschluss an biblische

Überlieferungen den Menschen, dessen Wollen und Handeln sein Leben insgesamt, aber auch sein Gottesverhältnis beeinflusst. Wissend um die Grundpassivität menschlichen Daseins, insbesondere auch in Fragen des Heils, betonen sie gleichwohl, dass das *sola fide* nicht vom *sola gratia* aufgesogen werden darf. Auch die göttliche Erneuerung des Menschen zielt auf einen handelnden, die ethischen Ansprüche des Evangeliums als Lebensweg realisierenden Menschen.

III. Spezifische Konturierungen christlicher Anthropologie

Abschließend will ich an drei Punkten im Gespräch mit der Studie Konturen christlicher Anthropologie aus freikirchlicher Sicht schärfen, die die Wahrnehmung einer theologisch begründeten Menschenwürde in einem weltanschaulich-pluralen Kontext zu erweitern und stimulieren vermögen.

Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit als Aspekte der Gottebenbildlichkeit

Christliche Begründungen der Menschenwürde orientieren sich basal an der biblischen Rede von der Gottebenbildlichkeit im Anschluss an Genesis 1. Bleibt der Mensch auch als Sünder Bild Gottes, und darin scheint mir gemäß der Studie ökumenischer Konsens zu herrschen, ist aus freikirchlicher Sicht hervorzuheben, dass Freiheit im Sinne von Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit gleichermaßen als Aspekte der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu explizieren sind. Axel Honneth hat als „normativen Bezugspunkt aller Konzeptionen von Gerechtigkeit in der Moderne ... aus Gründen, die universelle Geltung beanspruchen, die Idee der individuellen Selbstbestimmung“ herausgearbeitet. Als gerecht müsse deshalb gelten, „was den Schutz, die Förderung oder die Verwirklichung der Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder gewährleistet“. Dieses Verständnis von Selbst-

bestimmung kann mit einer theologischen Begründung der Menschenwürde aus freikirchlicher Sicht dann vermittelt werden, wenn Selbstbestimmung nicht abstrakt vom Prinzip der Subjektivität aus gedacht, sondern in eine mehrgliedrige Grundrelation eingebettet wird, die durch das Selbst, die Anderen und die Welt gegeben ist. Ein solcher Ansatz einer relativen Autonomie als Grundbestimmung menschlichen Daseins kann in unterschiedlichen Zusammenhängen für ethische Fragestellungen orientierend sein.

Die Sozialität des Menschen im Horizont der Gottebenbildlichkeit

Die Studie beleuchtet im Anschluss an Genesis 1 intensiv die Gottebenbildlichkeit des Menschen und bestimmt den Menschen als transzendentes Wesen, das sich zu relativieren weiß. Aufzunehmen ist aus freikirchlicher Sicht auch die in Genesis 1,26-28 erkennbare Überzeugung, dass der Mensch als Bild Gottes als Beziehungswesen existiert und seine Sozialität in die Gottebenbildlichkeit eingeschrieben ist. Diese biblische Überzeugung ist völlig offen sowohl für eine konkrete Beschreibung menschlichen Soziallebens in der späten Moderne als auch die sozialphilosophischen Diskurse um die Interpretationen der zwischenmenschlichen Differenzen, die von der antagonistischen Konfrontation bis zur ethischen Verantwortungsbziehung ein breites Spektrum an sozialen Wechselwirkungen aus sich heraussetzen. Das christliche Verständnis des Menschen kann in diesem Zusammenhang durch den Begriff des Nächsten Gottes begründet und bezeichnet werden.

Ein Nächster Gottes ist der Mensch nicht nur als Mitmensch in einer gemeinsamen und miteinander geteilten Lebenswelt, sondern als einer, dessen Menschlichkeit in der Erfahrung von Nähe und Zuwendung Gottes zum Menschen erkennbar wird. Der aus den sozialen Zuschreibungen heraustretende Nächste Gottes erweist sich als kritische Kraft gegen Nützlichkeitserwägungen durch kulturelle Konditionierungen und erweitert den Spielraum zwischenmenschlicher Nähe und Ferne sowie der damit verbundenen sozialen Interaktionen.

Zur pneumatologischen Wirklichkeit der Gottebenbildlichkeit und Christusgeschwisterlichkeit des Menschen

Aus freikirchlicher Sicht ist zu überlegen, die pneumatologische Wirklichkeit der Gottebenbildlichkeit und Christusgeschwisterlichkeit innerhalb der biblischen Überlieferungen noch stärker in den Blick zu nehmen und systematisch zu reflektieren. Bei aller Problematik des Geist-Begriffs in anthropologischer und theologischer Hinsicht kann er im Kontext einer theologischen Begründung der Menschenwürde als Ausdruck für die innigste Referenz des geschaffenen zu Gottes Handeln an ihm und mit ihm gelten. Er kann zugleich im Blick auf die Rechtfertigung, die Erlösung und Vollendung als die innigste Referenz des erlösten Menschen im Sinne einer Transfiguration und Vollendung des Menschseins als Ebenbild Gottes gelten. Für eine schöpfungstheologisch, christologisch, rechtfertigungs- und eschatologisch differenzierte Begründung der Menschenwürde im öffentlichen Diskurs vermag er als relationale Größe die Innenspannung und das Werden der je individuellen Existenz und ihre Verflechtung mit dem Dasein und Werden anderer Menschen und der Welt zu vermitteln. □

Das Menschenbild der Studie „Gott und die Würde des Menschen“ in der ökumenischen Diskussion aus orthodoxer Sicht

Yauheniya Danilovich

In meinem Vortrag werde ich versuchen, die zentralen anthropologischen Strukturen darzustellen und etwas ausführlicher auf ausgewählte Aspekte, wie Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit, einzugehen. Meine Ausführungen sollen stets im Gespräch mit den Thesen der Studie bleiben, wobei ich mich verstärkt auf das 3. Kapitel der Studie fokussiere. Ich beziehe mich exemplarisch auf die orthodoxen Theologen Dumitru Staniloae und Vladimir Lossky. Mein Vortrag ist dabei in drei Teile aufgebaut: Zuerst werde ich über den Menschen als Gottes Ebenbild sprechen. Des Weiteren möchte ich auf die Zusammengehörigkeit des einzelnen Menschen mit seinen Mitmenschen und der ganzen Schöpfung eingehen. Anschließend möchte ich einige Perspektiven des Verhältnisses zwischen Gottebenbildlichkeit und der Würde des Menschen aufzeigen.

I. Der Mensch als Gottes Ebenbild

Zu den zentralen Grundlinien der biblischen Anthropologie gehört die Aussage über den Menschen als Gottes Ebenbild mit dem Verweis auf Gen 1, 26-27. In der Studie wird dieser Aspekt in die zentralen Argumentationslinien in Bezug auf den Begriff der Menschenwürde eingebettet. Darauf möchte ich nun aus der orthodoxen Perspektive ausführlicher eingehen.

So prägend und so zentral die Aussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Genesis für die christliche Anthropologie ist, soweit bleibt die Gottebenbildlichkeit einer Definition entzogen. Vladimir Lossky verweist darauf, dass das Denken der Väter vermieden hätte, die Gottebenbildlichkeit auf irgendeinen Teil des menschlichen Wesens zu beschränken. Die Definitionen sind vielzählig und mannigfaltig. Die Gottebenbildlichkeit wird auf den ganzen Menschen, den Leib inklusive, bezogen.

In einer der Thesen der Studie wird festgehalten: Die Bibel sieht „Gottes Ebenbild in jedem Menschen, unabhängig von Geschlecht und Nation, Alter und Bildung, Religion und Moral, Stärke und Schwäche. Dass ausnahmslos alle Menschen Gottes Ebenbild sind, ist darin begründet, dass es nur einen einzigen Gott gibt, der sie alle erschaffen hat.“ (These 103) Die orthodoxe Anthropologie unterstreicht auch, dass ausnahmslos jeder Mensch in sich das Bild Gottes trägt. Die Gottebenbildlichkeit ist unzerstörbar in jedem Menschen.

Vladimir Lossky begründet diese Unzerstörbarkeit damit, dass der Mensch als ein persönliches Wesen geschaffen worden ist, das einem persönlichen Gott gegenübersteht: „Gott wendet sich an ihn als eine Person, und der Mensch antwortet ihm. [...] Als persönliches Wesen kann der Mensch den Willen Gottes annehmen oder ablehnen. Er bleibt eine Person, selbst wenn er sich noch so weit von Gott entfernt und ihm durch seine Natur unähnlich wird: das heißt, daß das Bild Gottes im Menschen unzerstörbar ist. Er bleibt auch ein persönliches Wesen, wenn er den Willen Gottes erfüllt, wenn er zur vollkommenen Ähnlichkeit seiner Natur mit ihm gelangt [...]“.



Dr. Yauheniya Danilovich, Akademische Oberrätin am Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik der Universität Münster

Vergöttlichung

Die Person ist zur Vereinigung mit Gott, zur vollkommenen Angleichung ihrer Natur mit der göttlichen Natur durch Gnade berufen, was in der orthodoxen Theologie mit dem Begriff *Vergöttlichung* (Theosis) bezeichnet wird. Das Ebenbild strebt nach dem Ähnlichwerden mit Gott oder nach Vergöttlichung. „Diese maximale Vereinigung mit Gott, das Durchdrungenwerden des Menschen von Gottes Fülle, ohne in ihr aufzugehen, bedeutet zugleich Vergöttlichung des Menschen. Im Blick auf sie ist dem Menschen die Ebenbildlichkeit mit Gott gegeben, als dessen Streben in Richtung auf sein absolutes Urbild. In ihr findet das Ebenbild seine Erfüllung, indem es Gott in maximaler Weise ähnlich wird. Darin, daß er Ebenbild ist, liegt auf dem Menschen der göttliche Auftrag, unbedingt nach der Vergöttlichung zu streben“ – so Dumitru Staniloae.

Mit dem Verweis auf den Johannes Damaskenos schreibt Lossky, „dass der Mensch ‚sich vergöttlichend‘, nach der Vereinigung mit Gott strebend, geschaffen wurde. Die Vollkommenheit der Urnatur drückte sich vor allem in dieser Fähigkeit aus, mit Gott eins zu sein, mehr und mehr mit der Fülle Gottes verwachsen zu sein, die die geschaffene Natur durchdringen und verklären sollte.“

Die Gottebenbildlichkeit wird auch als Teilhabe an der Heiligen Dreieinigkeit und an den unerschaffenen Energien des Heiligen Geistes bzw. als aktive Gemeinschaft mit Gott durch die Gnade beschrieben. (Staniloae) Der Mensch nimmt also nicht direkt an Gott teil, sondern er nimmt teil an den unerschaffenen Energien. Das ist auch eine Unterscheidung in der orthodoxen Theologie – zwischen dem Wesen Gottes und seinen unerschaffenen Energien. Das Wesen Gottes bleibt für den Menschen transzendent, weil der Mensch ein Geschöpf ist und nicht in der Lage ist, den Schöpfer vollständig zu begreifen und zu durchdringen. Er ist aber trotzdem in

der Lage, Gott durch seine unerschaffenen Energien zu erkennen, synonym wird hier auch der Begriff der Gnade verwendet. Die Energien Gottes sind aber von Gott selber nicht zu trennen. Insofern ist das Erkennen und die Teilhabe durch die Energien auch das Erkennen von Gott und Teilhabe an Gott.

Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit

Nach Lossky besitzt der Mensch seine Natur auf freie Weise, weil er eine, „nach dem Abbild Gottes geschaffene Person ist“. Der Mensch kann also Gott ähnlich oder unähnlich werden. In der orthodoxen Anthropologie wird von der *Ebenbildlichkeit* immer in Verbindung mit *Gottähnlichkeit* gesprochen. In der orthodoxen Theologie wird nämlich zwischen dem Abbild Gottes im Menschen und der Gottähnlichkeit unterschieden: Das Wesen des Menschen ist durch den empfangenen Geist Gott ähnlich. Der Mensch empfangen ihn, weil er seinem Wesen nach dazu befähigt sei, da Gott selbst den Menschen die bewusste Verbindung mit sich selbst ermögliche, so Staniloae. Der Hauch Gottes (Odem) versteht Staniloae nicht als die Einpflanzung eines biologischen Lebens, sondern als die Fähigkeit, Gott zu erfassen und mit ihm in Gemeinschaft zu treten.

Die Gottebenbildlichkeit besteht also in der ontologischen Struktur des Menschen, die darauf abzielt, nach einer Vereinigung mit Gott, nach einer Vereinigung mit der höchsten Gemeinschaft, nämlich derjenigen der göttlichen Personen sowie nach der Gemeinschaft mit Menschen zu streben. Eine Ähnlichkeit besteht also in der Aktivierung dieser Struktur.

Natur und Person nach dem Sündenfall

Die Natur ist aber durch die Sünde verfinstert. Sie kennt nicht mehr das wahrhaft Gute und strebt meist danach, was „gegen die Natur“ ist. Die Person ist also an eine verstümmelte, durch die Sünde entstellte und durch widersprechende Begierden zerrissene Natur geheftet. „Was in uns nach dem Abbild Gottes ist, wird so in den Abgrund hineingezogen, behält aber die Freiheit, Gott zu wählen, sich von neuem ihm zuzuwenden“, so Lossky.

Das Abbild Gottes im Menschen ermöglicht die Gottähnlichkeit, garantiert sie aber nicht. Lossky betont, dass die

Person nicht getrennt von der Natur des Menschen existiere und umgekehrt die Natur des Menschen nicht abstrakt ohne Person gedacht werden könne. Zugleich bezieht sich das Bild Gottes im Menschen nicht auf ein Teil von ihm, sondern auf den gesamten Menschen. Somit „wird jede Unvollkommenheit, jede ‚Unähnlichkeit‘ der Natur die Person einschränken und das ‚Bild Gottes‘ verdunkeln“, so Lossky weiter. Das Bild Gottes ist also nicht zerstörbar, aber durch die (Gottes-)Unähnlichkeit kann es verdunkelt werden. So steckt im Menschen eine unvorstellbare Ambivalenz, die auch in den einzelnen Thesen der Studie angedeutet wird: „Gerade in seiner Größe, in seiner Möglichkeit, vergöttlicht zu werden, ist der Mensch zugleich fähig, zu fallen.“

Der Mensch als Ikone Gottes, Christus als die wahre Ikone Gottes und das Bilderverbot

„Der Mensch ist die Ikone Gottes. Wer einen Menschen ansieht, sieht durch ihn Gott, den Schöpfer. Denn der unsichtbare Gott macht sich durch den Menschen sichtbar. Der Mensch ist ein Zeichen Gottes in der Welt.“ (These 105)

Die orthodoxe Anthropologie sieht das ähnlich, dass jeder Mensch eine Ikone Gottes ist. Diese These ist also auch aus orthodoxer Perspektive anschlussfähig, wobei hier zugleich der Aspekt der Gottähnlichkeit mitbedacht werden kann. Denn Menschen können Gott nicht nur sichtbar machen, sondern auch unsichtbar, das Bild Gottes verdunkeln. Wobei auch hier die Studie unterstreicht, dass Christus die wahre und die vollkommene Ikone Gottes ist.

In Christus sehen wir nicht nur die wahre Ikone Gottes, sondern auch das wahre Bild des Menschen: In einem liturgischen Hymnus zum Fest ‚Triumph der Orthodoxie‘ finden wir folgende Aussage: „Das unumschreibbare Wort des Vaters hat durch Seine Fleischwerdung aus Dir, Gottesgebärerin, Sich Selbst umschrieben. Und indem Es das befleckte Bild in seiner Urgestalt wieder herstellte, durchdrang Es dieses mit göttlicher Schönheit. Bekennend aber die Erlösung, bilden wir dies ab in Werk und Wort.“

Zugleich besteht in der orthodoxen Anthropologie ein Bilderverbot in Bezug auf den Menschen. Staniloae schreibt mit Verweis auf Paul Evdokimov, dass unser eigenes Bild, das wir sehen „ein Abbild des unaussprechlichsten



Über die Grundelemente des christlichen Menschenbildes diskutierten öffentlich Prof. Markus Iff, Prof. Thomas Söding und Dr. Yauheniya

Danilovich (v.l.n.r.). Moderiert wurde das Podium von Oberkirchenrat Johannes Dieckow.

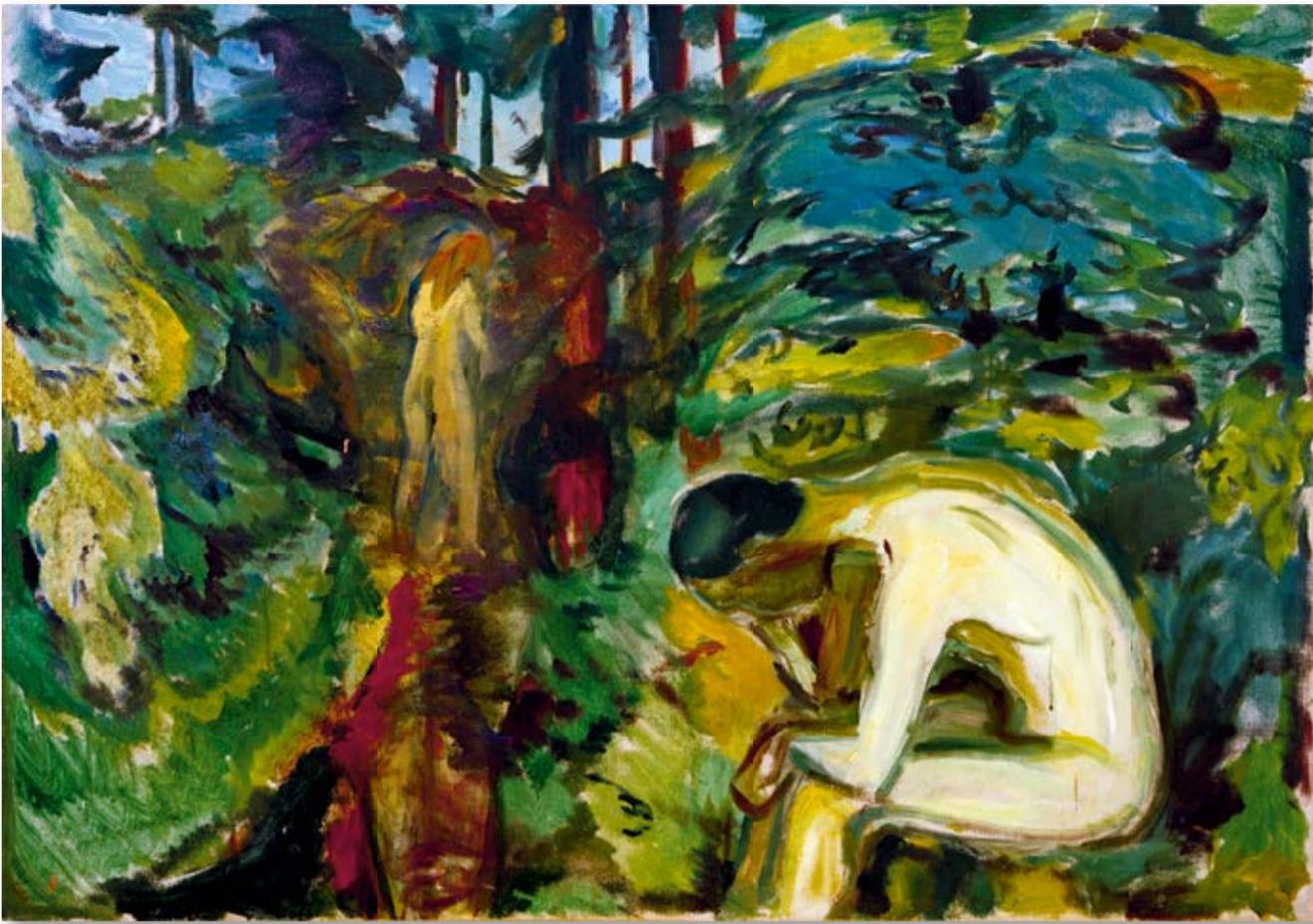


Foto: akg images

Nach dem Sündenfall – so auch der Titel des Bildes – wurde die Lebenswelt des Menschen dröge und finster. Edward Munchs Ölgemälde von 1920 kann heute im Munch-Museum in Oslo bestaunt werden.

trinitarischen Geheimnisses, bis in jene Tiefen hinein, in denen der Mensch für sich selbst ein Rätsel wird“ sei.

II. Die Zusammengehörigkeit des einzelnen Menschen mit seinen Mitmenschen und der ganzen Schöpfung: Ein reziprokes Verhältnis

Die Gottebenbildlichkeit macht den Menschen in der Schöpfung einzigartig und unterscheidet ihn von der Schöpfung. Sie begründet also eine Sonderstellung des Menschen innerhalb der Schöpfung. Die orthodoxe Theologie sieht eine enge Verbundenheit des Menschen mit der ganzen Schöpfung. Der Mensch und die übrige Schöpfung sind von Anfang an aufeinander angewiesen. Staniloae verweist darauf, dass der Mensch außerhalb der Natur nicht gedacht werden kann, und umgekehrt kann die Natur ohne den Menschen ihren Sinn nicht erfüllen.

Die Vergöttlichung ist für diese Verbundenheit ebenso relevant: Staniloae schreibt, dass der Heilsplan Gottes mit der Welt auf die Vergöttlichung alles Geschaffenen hinziele. Zwar seien die Erlösung und Vergöttlichung konkret auf den Menschen ausgerichtet, aber der Mensch könne ja nicht außerhalb der Natur gedacht werden und er bleibe mit der übrigen Schöpfung ontologisch verbunden, so Staniloae. Und weiter bemerkt er: „Der Mensch wird nicht durch das Universum erlöst, sondern das Universum durch den Menschen. Denn der Mensch ist die Hypostase des gesamten Kosmos, der an ihm teilhat. Die Erde erhält ihren personalen, hypostatistischen Sinn im Menschen. Die Welt folgt dem Menschen nach, denn sie ist die ihm gehörende Natur, man könnte sagen, seine ‚Anthroposphäre‘. Und diese anthropo-kosmische Verbindung vollendet sich, wenn die Verbindung des Menschenbildes mit Gott, seinem

Prototypus, ihre Vollendung findet... Wir sind also für die Welt verantwortlich. Wir sind die Rede, der Logos, durch den die Welt spricht und es hängt nur von uns ab, ob sie lästert oder betet. Nur durch uns kann der Kosmos wie ein verlängerter Leib die Gnade empfangen. Denn nicht nur die Seele, sondern auch der Leib des Menschen ist nach dem Bilde Gottes geschaffen.“

Als ethische Konsequenz bedeutet das, dass der Mensch durch die Natur seinem Nächsten Gutes oder Böses zufügen kann und zugleich „sich ethisch oder geistig weiterentwickeln oder auch zerstören kann“, so Staniloae. Nach Staniloae bildet die Natur auch einen unmittelbaren Raum, in dem der Dialog zwischen den Menschen stattfindet. In dieser Hinsicht wird durch den Menschen auch die gesamte Natur vergöttlicht. Die Erlösung der Person strahlt auf die gesamte Natur aus. Zugleich könne die Einzelperson in ihrem Bemühen um das Heil auch auf die anderen Personen auswirken und ihnen helfen, so Staniloae.

Mit dem Verweis auf Gen (1, 26.28) thematisiert die Studie zugleich in einer ethischen Perspektive den Auftrag zu herrschen, was dem Menschen gegeben worden ist: „Dass der Mensch Gottes ‚Bild‘ ist, begründet seinen Auftrag, in der geschaffenen Welt zu herrschen, auch über die Tiere (Gen 1,26.28). Dieser Auftrag ist kein Freibrief zur Ausbeutung. Er ist im Gegenteil die Übertragung einer großen Verantwortung. Als Gottes Ebenbild darf der Mensch die natürlichen Lebensgrundlagen nicht zerstören. Er ist vielmehr berufen, sie zu bewahren. Er kann sie kreativ nutzen.“ (These 107)

Staniloae begründet den Umgang mit der Natur und Umwelt nicht direkt über die Ebenbildlichkeit, sondern über das bereits vorgestellte reziproke Verhältnis zwischen der Erlösung jeder einzelnen

Person und der gesamten Schöpfung: Gott schafft den Menschen in Zusammengehörigkeit mit der Schöpfung. „So erweist sich die Natur als ein Mittel, durch welches der Mensch auch geistlich wachsen und durch welches er sich selbst und seinen Nächsten weiterhelfen kann, sofern er sie sachgemäß gebraucht; wenn er sie aber unfruchtbar macht, sie zerstört und sie in großem Stil mißbraucht, verhindert er damit nicht nur sein eigenes geistliches Wachstum, sondern auch das der anderen.“ In dieser Zusammengehörigkeit geschieht auch die Vergöttlichung der Welt, also die Erlösung.

III. Gottebenbildlichkeit und die Würde des Menschen

In der Studie wird als einer der zentralen Befunde festgehalten: „Die Gottebenbildlichkeit ist die biblische Begründung dessen, was heute der Begriff der Menschenwürde bezeichnet.“ (These 101) Somit wird für den heutigen Begriff der Menschenwürde die Gottebenbildlichkeit als zentraler Anhaltspunkt in der christlichen Anthropologie genommen. „Jedem menschlichen Wesen muß in Ehrfurcht als etwas unendlich Wertvollem begegnet werden. Es ist nicht ein ‚Etwas‘, sondern eine Person, ein ‚Jemand‘.“ Staniloae sieht die Grundlage für die Herrlichkeit der Gottebenbildlichkeit in der Freiheit des Menschen. In dieser Freiheit ist zugleich auch die Möglichkeit des Falls eingeschlossen. Staniloae schreibt: „Gewiss war der Mensch nur durch den Willen Gottes geschaffen worden, vergöttlicht werden kann er aber nicht durch diesen Willen allein. Zur Schöpfung bedurfte es eines einzigen Willens, zur Vergöttlichung aber bedarf es deren zwei. Um das Ebenbild hervorzurufen, genügte ein Wille, es bedarf aber eines zweiten, um das Bild zu wahrer Ähn-

lichkeit zu führen. Die Liebe Gottes ist so groß, daß sie den Menschen nicht zwingen will. Denn es gibt keine Liebe ohne respektvolle Achtung des anderen.“

Die Würde des Menschen kann im vorgestellten Referenzrahmen der orthodoxen Anthropologie als dynamisch gedacht werden, so meine Annahme. Die Würde des Menschen ist an solche dynamischen Aspekte, wie etwa Freiheit oder Gemeinschaft, gebunden. Die Gottebenbildlichkeit ist eine Gabe, ein anvertrautes Talent, das in sich eine Veranlagung zur Entfaltung innehat. „Doch diese Teilhabe“, so Staniloae, „sei nicht nur eine gegebene Tatsache, sondern müsse auch entfaltet werden.“

Wenn die Würde des Menschen die Gottebenbildlichkeit als zentralen Anschlusspunkt hat, so ist diese nicht individualistisch denkbar. Die Würde des Menschen ist neben seinen festen Kategorien, wie etwa der Unzerstörbarkeit und Unverlierbarkeit, etwas, was jeder Mensch besitzt, auch in der Beziehungsperspektive zu denken: Die Gottebenbildlichkeit beinhaltet die Beziehung zu Gott, zu den Mitmenschen und zur Umwelt. Nach Staniloae ist das Bild Gottes im Menschen ein Abbild der Trinität und erweist sich in zwischenmenschlicher Gemeinschaft. Bei der Erschaffung des Menschen wird auch von einem Paar gesprochen. (Gen 1, 27) Das Abbild Gottes im Menschen hat also einen Gemeinschaftscharakter und kann nur in der Gemeinschaft mit Gott, den Mitmenschen und der ganzen Schöpfung, verwirklicht werden. „Das Geheimnis unserer Person bzw. das Gottesbild, das wir an uns tragen, enthüllt sich uns und wird für uns aktuell in der Gemeinschaft mit anderen Personen, die an diesem Geheimnis ebenfalls teilhaben“, weiß Staniloae.

In der Studie wird davon gesprochen, dass Menschen eine Lebensgestaltung entsprechend ihrer Würde führen sollen. Christinnen und Christen haben den Auftrag gegenüber dieser Welt. „Sie wollen diese Welt so gestalten, dass alle Menschen schon jetzt so leben können, wie es ihrer Würde entspricht.“ (These 193) Das ist ein weiterer Anhaltspunkt, wo sich ökumenische Überschneidungen deutlich zeigen. □

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 50

Herausgeber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde
Redaktion: Dr. Robert Wälsler (verantwortl.),
Dominik Fröhlich
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,
Telefon 089/38 10 20, Telefax 089/38 10 21 03,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich.
Kostenbeitrag: jährlich E 35,- (freiwillig).
Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank:
Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 750 903 00
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05.
Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Scheitert die Ökumene an ethischen Fragen? Anliegen und Argumentation der Studie „Gott und die Würde des Menschen“

Miriam Rose

I. Auftrag und Anliegen der BILAG-Studie „Gott und die Würde des Menschen“

Bei ethischen Fragen drücken wir aus, was uns am Herzen liegt, was wir für gut halten und wovon wir uns in Anspruch genommen sehen. Daher schmerzen ethische Dissense oft besonders. Das ist in Familien so, in Freundschaften, in Organisationen und eben auch zwischen Christen. Bestimmte ethische Dissense zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche in Deutschland haben manche irritiert, so zum Beispiel in der Stammzell-Debatte.

Für manche liegt es nahe, in solchen einzelnen Dissensen zwischen den Kirchen nun doch einen konfessionellen Grund-Dissens am Werk zu sehen. Haben die anti-ökumenischen Skeptiker auf beiden Seiten nicht doch recht? – fragten sich sogar einige bisher offensiv ökumenisch engagierte Theologen. Scheitern die ökumenischen Bemühungen daher an ethischen Fragen? Beruht die Pluralität der Kirchen und ihrer Konfessionskulturen auf fundamentalen Differenzen oder sogar Prinzipien-Differenzen? Wenn dieser gravierende Verdacht zuträfe, wären ökumenische Gespräche, zumindest über theologische und ethische Inhalte, in der bisherigen Form sinnlos. Um diesem Verdacht nachzugehen, wurde die Arbeitsgruppe BILAG von der Deutschen Bischofskonferenz und der VELKD im Jahre 2009 eingesetzt, in Nachfolge der katholisch-lutherischen Dialogprozesse zu „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ (1984) und „Communio Sanctorum“ (2000).

Die Arbeitsgruppe hat die Untersuchung in drei Hauptfragen unterteilt. Falls es einen solchen Grund-Dissens gäbe, der sich in der Ethik auswirkt, könnte er in einer der drei folgenden Hinsichten (oder mehreren) bestehen:

a) Hinsichtlich der Anthropologie, zugespitzt auf das Verständnis von Menschenwürde.

b) Hinsichtlich des Ethiktyps, also hinsichtlich der grundsätzlichen Weise, in welcher ethische Urteile gebildet werden.

c) Hinsichtlich des Verhältnisses von individueller ethischer Urteilsbildung und lehramtlicher Autorität.

Die BILAG-Studie hat sich eingehend mit diesem dreifachen Verdacht auseinandergesetzt und ist zum Urteil gekommen, dass die bestehenden einzelnen ethischen Dissense nicht auf einer prinzipiellen Grunddifferenz beruhen. Für die Aspekte *ethische Urteilsformen* und *Verhältnis von ethischer Urteilsbildung und lehramtlicher Autorität* (Kapitel 2 der Studie) sei das im Folgenden skizziert.

II. Die Typisierung konfessioneller ethischer Urteilsformen

Wie kommt man argumentativ zu einem ethischen Urteil? Dazu haben sich in der europäischen Tradition bestimmte Konzepte herausgebildet. Diese wer-



Prof. Dr. Miriam Rose, Professorin für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Prodekanin

den immer wieder neu interpretiert, verfeinert, weiterentwickelt, verworfen und innovativ kombiniert. Von diesen werden in der BILAG-Studie fünf genannt: Naturrecht, Verantwortungsethik, Tugendethik, Güterethik und Diskursethik. Sie werden in philosophischer Ethik wie auch in theologischer Ethik verwendet. Doch lässt sich die gegenwärtige Ethik in Theologie und Philosophie nicht mehr adäquat allein mit diesen Groß-Konzepten erfassen, denn mindestens drei Entwicklungen haben das Feld des Ethischen transformiert:

- Die Ethik in den letzten Jahrzehnten hat sich so entwickelt, dass die Forschung sich in immer mehr spezialisierte und hochkomplexe Bereichsethiken (früher Angewandte Ethik genannt) ausdifferenziert hat, wie zum Beispiel Medizinethik, Technikethik, Tierethik und Medienethik.

- Außerdem hat sich die normative Ethik auf zwei Grundbegriffe fokussiert, von denen die allermeisten Argumentationen ausgehen: auf den Begriff Gerechtigkeit und auf den Begriff Menschenwürde bzw. Menschenrechte. Einige Konzepte sehen den Gerechtigkeitsbegriff als den grundlegenden Begriff an, aus dem sich dann auch Menschenrechte und das Konzept der Menschenwürde ableiten lassen.

- Drittens wendet sich allgemein die wissenschaftliche und darunter auch die theologische Aufmerksamkeit zunehmend den Realisierungen und Realisierungsbedingungen von Ethik zu. Ethikerinnen und Ethiker bemühen sich also zu verstehen, was Menschen zu ethischem Handeln motiviert, wie das verstärkt werden kann, welche Rolle Gefühle und Narrative spielen, wie Erziehung auf ethisches Handeln Einfluss nimmt etc.

Angesichts dieser Entwicklungen fällt es in gewisser Hinsicht etwas aus der Zeit, ethische Differenzen zwischen den Konfessionen mit den Großtypen an ethischen Konzepten unmittelbar zu identifizieren. Doch geschieht das in der kontroverstheologischen Debatte immer noch und immer wieder. Folgende Vorwürfe bzw. Stereotypen seien näher beleuchtet:

a) **Stereotyp:** Der katholischen Ethik geht es um Prinzipien (Naturrecht), während es der evangelischen Ethik um die konkreten Menschen geht. Auf den Begriff gebracht: Naturrecht auf katholischer Seite versus Verantwortungsethik im evangelischen Feld.

Hierzu sei die Argumentation der BILAG-Studie etwas ausführlicher vorgestellt. Das Naturrecht ist eine philosophische Konzeption aus der Antike. Sie wurde entwickelt, um geschriebenes, also von Menschen gesetztes Recht zu unterscheiden von dem, was auch unabhängig von menschlicher Setzung gilt. Das Naturrecht hat den Anspruch, universal gültige Normen zu formulieren, welche von allen Menschen vernünftig eingesehen werden können und eingesehen werden. Die Naturrechts-Argumentation wurde im Mittelalter zur Grundlage christlicher Ethik, wie sie zum Beispiel von Thomas von Aquin entfaltet wurde. Sehr komplex ist dabei die Verhältnisbestimmung zu biblischen Orientierungen, das sei hier unberücksichtigt gelassen. Kritisiert wurde und wird am Naturrecht aus philosophischer Sicht, dass die Vernunft selbst nicht einfach und nicht unmittelbar universal ist, sondern stets kulturell, historisch und sozial verortet, sodass es eben keine zeitenthobene vernünftige Erkenntnis des Naturrechtes geben kann. Auch aufgrund dieser und anderer Kritik hat sich die Naturrechtsauffassung der katholischen Theologie stark weiterentwickelt, die geschichtlich-dynamische und die kulturelle Dimension wurden in ihren Begriff integriert. Inzwischen spricht man katholisch eher von *natürlichem Sittengesetz* oder von *Vernunftrecht*.

Aus reformatorischer Sicht wurde vor allem kritisiert, dass der sündige Mensch in allen seinen Vollzügen von Sünde geprägt ist, so eben auch seine Vernunftvollzüge. Den Weg zum Heil und zum Leben kann ihm daher nicht die Vernunftkenntnis, sondern nur die Offenbarung weisen. Daher kritisierten die Reformatoren und ihre Nachfolger die Naturrechtsbegründung von Ethik sehr harsch. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich: Luther kann dem Naturrecht für das politische Recht, also im Rahmen staatlicher Ordnung durchaus einen legitimen Platz einräumen. Auch Luthers Lehre von den drei Ständen (*ecclesia, politia, oeconomia*) trägt naturrechtliche Züge. Die aktuelle lutherische Theologie, v.a. in Skandinavien führt vor, wie man mit Hilfe naturrechtlicher Denkgfiguren theologisch sinnvoll argumentieren kann, zum Beispiel um die Menschenrechte dezidiert theologisch zu begründen.

Fazit: Auch die reformatorische Theologie hat Ansätze von Naturrecht integriert. Und die katholische Theologie vertritt, wenn überhaupt, eine weiterentwickelte und ausdifferenzierte Form von Naturrecht. Manche katholischen Ethiker verwenden diese Argumentationsform gar nicht mehr. Also besteht hier kein absoluter Gegensatz.

Wie sieht es mit der Verantwortungsethik aus? Der Begriff selbst stammt von dem Soziologen Max Weber, welcher 1919 Gesinnungsethik und Verantwortungsethik unterscheidet und zumindest für die Politik die Verantwortungsethik präferiert. Sie besagt, dass beim Handeln nicht nur die Prinzipien,

sondern auch die konkreten, absehbaren Folgen als handlungsrelevant in den Blick zu nehmen seien, auch wenn das in bestimmten Situationen eine Relativierung der Prinzipien bedeute. Verantwortungsethik steht seitdem für ein Abwägen von Prinzipien für eine bestimmte Situation mit den komplexen Handlungsfolgen. Verantwortungsethik nimmt ernst, dass Ethik gerade in Dilemma- und Konflikt-Situationen zum Tragen kommt und dass Folgen stets ambivalent und komplex sind. Einfacher gesagt: Gut ist oft nicht identisch mit gut gemeint.

Die Verantwortungsdimension jedes ethischen Handelns und Entscheidens wird in beiden christlichen Traditionen herausgestellt: der Mensch ist verantwortlich vor Gott, vor dem konkreten Nächsten und vor der Gesellschaft. Diese Verantwortungsbezüge gehören zusammen und müssen zusammen bedacht werden. Daher sind im Bereich des Ethischen, vor allem im Bereich des Sozialethischen, oft sehr komplexe Lösungen erforderlich, die möglichst viele Aspekte berücksichtigen müssen. Und das heißt auch: vor allem im Bereich des Sozialethischen gibt es kaum einfache und schlichte Lösungen, sondern hochdifferenzierte und kenntnisreiche Abwägungen. Zwar werden die Besonderheit und Konkretheit von Situationen von evangelischer Ethik oft deutlich mehr betont, während katholische Ethik noch stärker nach universal gültigen Antworten sucht: so bestehen im Fokus auf der Verantwortung doch große Gemeinsamkeiten zwischen den konfessionellen Perspektiven. Also ist auch hier kein grundsätzlicher Gegensatz auszumachen. Vielleicht aber – so der Verdacht – liegt dann ein prinzipieller Unterschied darin, ob aus der Sicht kirchlicher Lehre der Einzelne aufgrund seines Gewissens oder aufgrund einer kirchlichen Autorität entscheiden und handeln soll? Wenden wir uns exemplarisch einem weiteren Stereotyp konfessioneller Entgegensetzung zu.

b) **Stereotyp:** Für katholische Christinnen und Christen entscheidet das Lehramt, während evangelische Christinnen und Christen aus ihrem Gewissen heraus entscheiden sollen.

Für evangelische und für katholische Lehre gilt: letzte und ausschlaggebende Orientierung für den Einzelnen ist immer das Gewissen. Diesem seinem Gewissen muss der Einzelne folgen, auch wenn er sich damit aus dem Konsens mit seiner Glaubensgemeinschaft hinausbewegt. Auch das ist schon Lehre des Thomas von Aquin gewesen: auch einem irrenden Gewissen muss der Einzelne folgen. Das ist Grund und Inbegriff der Personalität des Menschen. Das Gewissen und die Verantwortung gegenüber Gott im eigenen Gewissen kann in keiner Weise delegiert werden, auch nicht an Synoden, Bischöfe oder andere Autoritäten. Wohl aber betont die katholische Tradition, dass das Gewissen sich nicht einfach vorfindet, sondern sich bildet, und zwar in der Gemeinschaft der Glaubenden, orientiert vom Lehramt und im Hören auf das Wort der Schrift, welches vom Lehramt ausgelegt wird.

Hier liegen gewiss größere Unterschiede darin, wie ein solches Lehramt gedacht wird, wie und ob es verbindlich in synodale Prozesse eingebunden ist und wie die Partizipation des allgemeinen Priestertums an solchen synodalen Prozessen aussieht. Aus evangelischer Sicht bleiben da gewiss viele Fragen offen, u.a. auch die Frage, wie mit innerkirchlicher Pluralität und Dissens umgegangen wird. Die katholische Kirche macht aber nun gerade auch das zu einem zentralen Thema ihrer inneren Debatten und Reformbemühungen.



Foto: Science History Images / Alamy Stock Foto

Die Naturrechtsargumentation wurde im Mittelalter zur Grundlage christlicher Ethik erhoben. Als deren maßgeblicher Vertreter gilt bis heute der hl. Thomas von Aquin (1225 – 1274).

Doch kein Dissens besteht in der radikalen Vorordnung des Gewissens als Ausgangspunkt für alles verantwortliche Handeln und Entscheiden der Individuen und darin, dass für die Bildung des Gewissens der argumentative Dialog in der Glaubens- und Auslegungsgemeinschaft und darüber hinaus wichtig ist.

Kein Dissens besteht auch in der Zielbestimmung des öffentlichen kirchlichen Redens: Kirchen wollen einen argumentativen Beitrag zur gesellschaftlich-politischen Debatte leisten, um damit die einzelnen Menschen in ihrem selbständigen ethischen Urteil zu fördern. Dabei geht es zentral darum, sich für



Die Architektur des Vortragssaals gewährte den zahlreichen Teilnehmerinnen und Teilnehmern optimale Sicht auf das Podium.

das konkrete Wohl konkreter Menschen in einer je kulturell und sozial bestimmten Welt einzusetzen.

Diese Selbstrelativierung der Kirchen – nicht die Relativierung ihrer Anliegen – in einer demokratischen Zivilgesellschaft ist zukunftsweisend. Autoritäres Auftreten von Kirchen und Kirchenvertretern in der Öffentlichkeit schadet den inhaltlichen Anliegen. Sachlich gebotene Selbstkritik der Kirchen, zum Beispiel hinsichtlich ihres jahrzehntelangen Kampfes gegen das Konzept Menschenwürde und gegen die politische Gültigkeit von Menschenrechten, erhöht die Glaubwürdigkeit heutigen Eintretens für Menschenwürde.

III. Bestimmung der Ursachen für einzelne ethische Dissense zwischen und in den Konfessionen

Wenn die einzelnen ethischen Dissense nicht aus einer prinzipiellen Differenz erwachsen, wie sind sie dann zu erklären? Dazu ist ein Blick darauf nötig, wie Ethik funktioniert und wie sie nicht funktioniert. In der Ethik kann man sinnvoll unterscheiden: Prinzipien, einzelne Normen und konkrete Handlungen.

Manchmal stellt man sich fälschlicherweise und vereinfacht vor: Wenn man klare Prinzipien hätte, würde man durch eindeutige Ableitung zu Normen kommen und aus den Normen ließen sich eindeutig entsprechende Handlung bzw. Handlungsimperative ableiten. So aber funktioniert Ethik nicht, wie schon Aristoteles (382-324 v. Chr.) in dem ethischen Grundlagenwerk der europäischen Geistesgeschichte, in der *Nikomachischen Ethik*, darlegte. Zur ethischen Theoriebildung selbst gehört das Bewusstsein der Differenz von Theorie und Praxis, genauer der Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit von ethischen Regeln hinsichtlich konkreter Situationen. Handeln in einer individuellen, einzigartigen Situation mit unübersehbar vielen Aspekten, welche sinnlich, leibhaft wahrgenommen wird, muss mit abstrakten moralischen Handlungs-Normen in Zusammenhang gebracht werden.

Der grundlegende Ethiker der (europäischen) Neuzeit Immanuel Kant (1724-1804) widmet sich dieser Eigenart ethischer Theorien in seinen Werken *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 und in *Kritik der Urteilskraft* von 1790. Wie eine allgemeine Regel auf einen konkreten Fall zu beziehen sei, ist durch die Regel selbst nicht geregelt; den Bezug auf das Konkrete kann also nicht (allein) das schlussfolgernde Denken leisten. Dafür sieht Kant ein eigenes Vermögen vor: die Urteilskraft, genauer die „bestimmende Urteilskraft“. Diese ist das „Vermögen zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel stehe oder nicht“. Dieses Vermögen bildet und formt sich durch Übung und Erfahrung; es ist daher als Kunst anzusehen.

Diese begrenzte Offenheit und Interpretationsbedürftigkeit findet sich aber nicht nur bei den ethischen Normen im Hinblick auf das konkrete Handeln, sondern auch auf der höheren Abstraktionsebene zwischen Prinzipien und einzelnen ethischen Normen. Aufgrund der Komplexität und Mehrdeutigkeit der Wirklichkeit kann man aus den gleichen Prinzipien durchaus konträre oder zumindest verschiedene Normen gewinnen.

Das will ich an einem Beispiel verdeutlichen: Ein weithin anerkanntes Prinzip lautet: der Staat und die Staatengemeinschaft müssen die Menschenwürde schützen. Was bedeutet das nun für die Frage, ob ein Staat kriegerische Gewalt anwenden darf, um Menschenwürde-Missachtungen in einem anderen Staat zu unterbinden? Man kann die

Norm ableiten, dass die Staatengemeinschaft das darf, wenn es zu strukturellen und massenhaften Menschenwürde-Missachtungen kommt. Oder man kann die Norm ableiten, dass ein Staat das nie bei einem anderen Staat darf, weil zur Menschenwürde der Staatsangehörigen anderer Staaten gehört, dass sie gerade vor der Gewalt anderer Staaten durch ihren eigenen Staat zu schützen sind oder auch, dass niemals Unschuldige zu Opfern werden dürfen, damit andere in ihrer Würde geschützt werden. Selbst wenn man sich auf eine Norm geeinigt hätte, dass strukturelle und massenhafte Menschenwürde-Missachtungen staatliches Eingreifen rechtfertigen: auch dann ist in vielen konkreten Fällen strittig, ob es sich um ein solches strukturelles Problem handelt und ob man die Situation durch ein gewaltsames Eingreifen verbessert – oder nicht eher verschlimmert.

Die m. E. zentrale und zutreffende These von der nur begrenzten Eindeutigkeit ethischer Prinzipien im Hinblick auf Handlungsnormen und von Handlungsnormen im Hinblick auf konkretes Handeln ist in der BILAG-Studie genannt, aber kaum argumentativ ausgeführt. Die Argumentation könnte und sollte im von mir eben skizzierten Sinne erfolgen. Der Schlüssel zu einem differenzierten Verständnis der Reichweite und Eigenart ethischer Urteile liegt jedenfalls in einer weiteren Ausarbeitung des Konzepts der (ethischen) Urteilskraft. Von der Seite konkreter Handlungsentscheidungen oder ethischer Normen her betrachtet heißt das – so auch das Fazit der BILAG-Studie: Auch mit gleichen Prinzipien kann man zu unterschiedlichen Normen kommen; auch bei gleichen Normen zu unterschiedlichen Einschätzungen von realen Handlungsoptionen. Unterschiede in einzelnen ethischen Normen zeigen also mitnichten notwendigerweise eine Prinzipien-differenz bzw. einen Unterschied im Verständnis der Prinzipien.

IV. Der ökumenische Umgang mit einzelnen ethischen Dissensen

Was wir in den letzten Jahren überall erleben, besonders dramatisch in politischer Hinsicht: Gesellschaften polarisieren sich. Diese Polarisierung führt zu Gesprächsabbrüchen und zu den sogenannten Echokammern. Hier sind Christinnen und Christen, hier sind Kirchen und Gemeinden zum christlichen Zeugnis der Versöhnung berufen: Christinnen und Christen können vorbeleben, wie man auch im Konfliktfall im Gespräch bleibt, wie man Differenzen immer wieder neu mit dem Gemeinsamen vermittelt, wie man Unterschiede geduldig aushält und sich bemüht, diese produktiv zu wenden. Das ist gegenwärtig das besonders notwendige christliche, ökumenische Zeugnis. Für einen produktiven, dialogischen Umgang mit einzelnen Dissensen formuliert die BILAG-Studie folgende Einsichten und Impulse:

1. In ethischen Fragen verbinden sehr weitreichende Grundlagen die Kirchen: wir stimmen überein, dass die Bibel unsere normative Grundlage ist, dass theologisch uns die Rechtfertigungs- bzw. Gnadenlehre orientiert und dass wir anthropologisch die Menschenwürde und die Personalität des Menschen als Zentrum ansehen.

2. Die Unterschiede in theologischer, ethischer Hinsicht lassen sich entdramatisieren, wenn wir selbstkritisch einsehen, dass wir Menschen jeweils von konkreten Erfahrungen und von kulturellen, sozialen Hintergründen geprägt sind, oft mehr als wir uns das eingestehen wollen und tiefgreifender als wir das

theoretisch einholen können. Auch Theologinnen und Theologen sind stark von Kultur, geschichtlichen Erfahrungen und Kontaktnetzwerken bestimmt. In theologischen Differenzen wirken sich vor allem auch soziale, kulturelle und biographische Unterschiede aus. Das wird beispielsweise überdeutlich an den Unterschieden im Lutherischen Weltbund, die vor allem zwischen westlichen und afrikanisch-asiatischen Kirchen zu Spannungen führen, oder innerhalb der GEKE (Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa), in welcher sich durchaus große theologische Unterschiede auftun zwischen Kirchen in Mehrheits- und Kirchen in Minderheitensituationen.

3. Ein neuer Blick auf Unterschiede im Sinne eines Paradigmenwechsels steht an. Bisher betrachtete man konfessionelle Unterschiede unter der Leitfrage: Habe ich bzw. hat meine Kirche recht oder die andere Kirche? Dabei stellte sich genau genommen die Oderfrage schon meistens nicht mehr. Unterschiede bedeuteten faktisch für die Theologen und Theologinnen: die Anderen haben Unrecht und müssen davon überzeugt werden, damit sie ihre falsche Position aufgeben. Ein anderer Zugang zu den Unterschieden steht an: Wie wäre es, die Unterschiede zunächst einmal als Möglichkeiten zu sehen, wodurch ich selbst mich weiterentwickeln, von denen ich lernen und selbst noch differenzierter in meiner eigenen Theorie-Bildung werden kann? Genau diesen Paradigmenwechsel vollzieht der *Receptive Ecumenism*. Im Dialog gilt es, von den Anderen zu lernen, sich beschenken und inspirieren zu lassen, doch so, dass jede Seite selbst sieht, was sie lernen kann und möchte – und nicht, dass die Einen den Anderen vorschreiben, was sie zu lernen haben. Das gegenseitige Voneinander-Lernen kann dann auch dazu führen, in der eigenen Tradition etwas wieder zu entdecken, was an den Rand gedrängt oder vergessen wurde. Oder neu etwas zu schätzen, was man für zu selbstverständlich hielt. In diesem ökumenischen Paradigma werden Menschen und Institutionen als Prozesse verstanden, dynamisch und lernend. Ein GEKE-Papier formuliert es so: Kirchen sind „learning communities“.

Receptive Ecumenism heißt aber auch: selbst da, wo ich angesichts von Unterschieden nichts vom anderen lernen kann oder will – weil es mir einfach zu fremd oder in keiner Weise plausibel ist, will ich zumindest verstehen, warum der andere es so sieht und einschätzt. Ich unterstelle dem Anderen nachvollziehbare Gründe. Die Perspektive des Anderen ist weder rein zufällig noch böswillig. Dies sich im ökumenischen Gespräch gegenseitig zuzugestehen ist ein fundamentaler Schritt.

Ökumenischen Beziehungen eignet die Chance, zum Vorbild zu werden in polarisierten Gesellschaften. Beflügelnd wirkt dabei: Humorvolles Innewerden des eigenen Anderssein und angstfreies Interesse für das Anderssein der Anderen, neugieriges Lernen und die Offenheit für freundschaftliche Beziehungen, gewaltfreie Kommunikation über Irritierendes, gemeinsames Leiden aller an ihren Kirchen/Gemeinschaften und konkretes Zusammenwirken und Zusammenfeiern, wo immer es möglich ist. □

Prinzipien ethischer Urteilsbildung im Lichte konfessioneller Traditionen

Herbert Schlögel

Auf den ersten Blick ist die Überschrift des zweiten Kapitels „Prinzipien ethischer Urteilsbildung im Lichte konfessioneller Traditionen“ der Studie *Gott und die Würde des Menschen* (GWM) eindeutig. Bei näherem Zusehen erweist sich, dass der Umgang mit konfessionellen Traditionen in der ökumenischen Ethik voraussetzungsreich und kontextbezogen ist und manches sich als ein wichtiger Bezugspunkt, um das Wort Prinzip zu vermeiden, erst im Licht des konfessionellen Partners und nicht in der unmittelbaren Eigenwahrnehmung zeigt. Drei Punkte im Zusammenhang dieses Kapitels möchte ich ansprechen: Eigenes Vorverständnis und Kontextabhängigkeit der ökumenischen Ethik, das Gewissen und von den Grundformen ethischer Argumentation im Christentum (GWM Nr. 63-80), Naturrecht und natürliches Sittengesetz.

I. Eigenes Vorverständnis und Kontextabhängigkeit der ökumenischen Ethik

Wer sich mit ökumenischer Theologie und Ethik beschäftigt wird feststellen, dass es nicht selbstverständlich ist, theologisch-ethische Fragen unter dieser Perspektive zu betrachten. Und wenn man es tut, gibt es verschiedene Möglichkeiten, sich darauf einzulassen. Ich teile die Auffassung, dass es in der Anthropologie keinen Grunddissens gibt und „abweichende Positionen in einzelnen ethischen Fragen [...] als begrenzter Dissens zu verstehen (sind)“ (GWM Vorwort S. 10). Mein Statement verstehe ich hier nicht so sehr als kritische Würdigung von *Gott und die Würde des Menschen*, sondern im Sinne einer stärkeren Wahrnehmung der Auffassung des konfessionellen Partners, was dann ein Beitrag zur gewünschten „weiteren Klärung der aufgeworfenen Fragen“ (GWM Vorwort S. 11) sein kann.

Dabei gilt es festzuhalten, dass es gar nicht so einfach ist, von dem konfessionellen Partner zu sprechen, geschweige denn von den konfessionellen Traditionen. Als katholischer Theologe vermeint man hier aber eine größere Bandbreite auf der evangelischen als auf der katholischen Seite wahrzunehmen. Konturierte Gegenüberstellungen treffen aus meiner Sicht nicht angemessen die Debatte in der ökumenischen Ethik. Eher gleicht sie einem nicht festgefügteten Mosaik, in dem einmal mehr der eine, einmal mehr der andere Stein in den Vordergrund tritt und das Bild prägt. Zu diesen Einzelteilen gehört in unserem Zusammenhang, wie eine gemeinsame Stellungnahme zustande kommt bzw. wie später eine andere Gewichtung bei der ethischen Urteilsbildung vorgenommen wird.

Als gutes Beispiel kann hier die Diskussion um den Status des menschlichen Embryos dienen. In der Erklärung *Gott ist ein Freund des Lebens* (1989) formulierte man gemeinsam, dass beim menschlichen Embryo von der „Verschmelzung von Eizelle und Samenzelle an ein Lebewesen vorliegt, das, wenn es sich entwickelt, gar nichts anderes werden kann als ein Mensch“, ihm von daher von diesem Zeitpunkt an die Menschenwürde zukommt und er schutzwürdig ist. Schon damals gab es die



Prof. Dr. Herbert Schlögel OP, em. Professor für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Regensburg

Diskussion, ob die Schutzwürdigkeit erst mit der Nidation gegeben sei, aber damals konnte die erstgenannte Auffassung als gemeinsame Überzeugung formuliert werden. Dass sich die Gewichte etwas verlagert haben und die evangelischen Partner bei der Stammzellgesetzgebung 2008 die gemeinsame Position nicht mehr geteilt haben, hat aus meiner Wahrnehmung heraus auch Gründe, die nicht nur in dieser komplexen Einzelfrage ihre Ursache haben. Es ist festzustellen, dass es in den Jahren 1989 bis um die Jahrtausendwende herum eine ganze Reihe gemeinsamer Stellungnahmen im ethischen Bereich gab, während diese danach zurückgingen, aber nicht völlig aufhörten. Aus der Sicht einiger evangelischer Ethiker, aber auch evangelischer Bischöfe und anderer Theologen (und ich beziehe mich hier nur auf die evangelische Seite) wurde die ökumenische Debatte um die Jahrtausendwende von Ereignissen mitbestimmt, die nicht unmittelbar die bisherigen gemeinsamen Stellungnahmen betrafen, aber das Klima zwischen den Kirchen beeinflussten.

Einige Ereignisse seien erwähnt: Zu nennen ist der Ausstieg der katholischen Bistümer aus der Schwangerschaftskonfliktberatung im Sinne der §§ 218/219, den die Bischöfe aufgrund einer Entscheidung von Papst Johannes Paul II. zum 1. Januar 2001 vornahmen. Hier wurde die Gemeinsamkeit mit der Evangelischen Kirche – konkret der Diakonie – in diesem Bereich, die mit ihren Beratungsstellen die Beratung nach §§ 218/219 auch weiterhin durchführte, nicht fortgesetzt. 1999 wurde die (auch für *Gott und die Würde des Menschen* wichtige) *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* durch den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit und dem Lutherischen Weltbund unterschrieben. Dieses Dokument wurde im Vorfeld und auch nach der Unterzeichnung auf evangelischer Seite kritisch betrachtet. Erinnert sei an eine von 243 evangelischen Theologinnen und Theologen abgegebene Stellungnahme, die

sich gegen die Unterzeichnung aussprachen. Bemängelt wurde insbesondere, dass sich aus diesem Text keine Konsequenzen für die ökumenische Praxis ergeben würden.

Verstärkt wurde diese Einschätzung dann durch die ein Jahr später erschienene Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Jesus* (2000). Besonders die Aussage, sie (die evangelischen Kirchen) seien nicht „Kirchen im eigentlichen Sinn“, wurde als problematisch und bei in der Ökumene engagierten Theologinnen und Theologen partiell verletzend erfahren. Die verschiedentlich von katholischer Seite gebrauchte Formulierung, die Kirchen der Reformation seien Kirchen eines anderen Typs, entspricht wohl besser dem evangelischen Selbstverständnis.

Bei den Konsens- und Konvergenzerklärungen wurde deshalb auf evangelischer Seite darauf hingewiesen, dass kirchliche Stellungnahmen ihr Gewicht nicht „ihrer institutionellen Verankerung [verdanken], sondern der inneren Konsistenz der Argumentation, die sich an der Sachgemäßheit ebenso überprüfen lassen muss wie an der Kompatibilität mit den Grundaussagen der von Schrift und Bekenntnis bestimmten Tradition des Protestantismus. Es bleibt jedem einzelnen Christen überlassen und aufgetragen, sich ein fundiertes und verantwortungsbewusst getroffenes eigenes Urteil zu bilden.“ (Rainer Anselm)

Im Blick auf bioethische Stellungnahmen am Lebensanfang, die jetzt in *Gott und die Würde des Menschen* an der embryonalen Stammzellforschung beispielhaft durchgeführt werden, wurde auf evangelischer Seite eine Dominanz katholischer Argumentationsmuster befürchtet, die in Spannung zur evangelischen Tradition stehen. Es „wird einer substanzontologischen Begründung des Embryonenschutzes auf katholischer Seite eine relationale, Personalität antizipatorisch zuschreibende Sicht auf evangelischer Seite gegenübergestellt. Gegen eine naturrechtlich begründete kompromisslose Verabsolutierung des Lebensschutzes in der katholischen Kirche wird auf die Möglichkeit der fallbezogenen Güterabwägung als genuinem Weg evangelischer Ethik verwiesen.“ (Stephan Ernst)

Mir kommt es in unserem Zusammenhang darauf an zu zeigen, dass die Prinzipien ethischer Urteilsbildung mitgeprägt sind vom jeweiligen Verständnis der Kirche und dem aktuellen Stand der Beziehungen der Kirchen untereinander. Und diese Beziehungen entwickeln sich ebenfalls nicht ohne die Einbeziehung des gesellschaftlichen Kontextes. Genau dies wird bei einem zentralen Gesichtspunkt ethischer Urteilsbildung im Text zum Ausdruck gebracht: „Die Ausrichtung am eigenen Gewissen ist für evangelische und katholische Christen und Christinnen Orientierungspunkt der ethischen Entscheidungsfindung. Die Bildung des Gewissens geschieht in der kirchlichen Gemeinschaft und im Dialog.“ (GWM Nr. 81)

II. Das Gewissen

Das Verständnis des Gewissens scheint mir derzeit einer der spannendsten theologischen Begriffe sowohl innerkatholisch wie im evangelisch-katholischen Diskurs zu sein. Und dazu gehört zunächst die Wahrnehmung, wie in der evangelischen Ethik „Gewissen“ verstanden wird. „In evangelischer Tradition ist das Gewissen der Ort der Erfahrung des Rechtfertigungshandelns Gottes“ (GWM Nr. 70). Gewissen wird von daher primär theologisch verstanden. Geradezu ein Klassiker ist hier Gerhard Ebeling, der vom Gewissen als einem fundamentalen theologischen Thema spricht, auf das hin alle theologischen

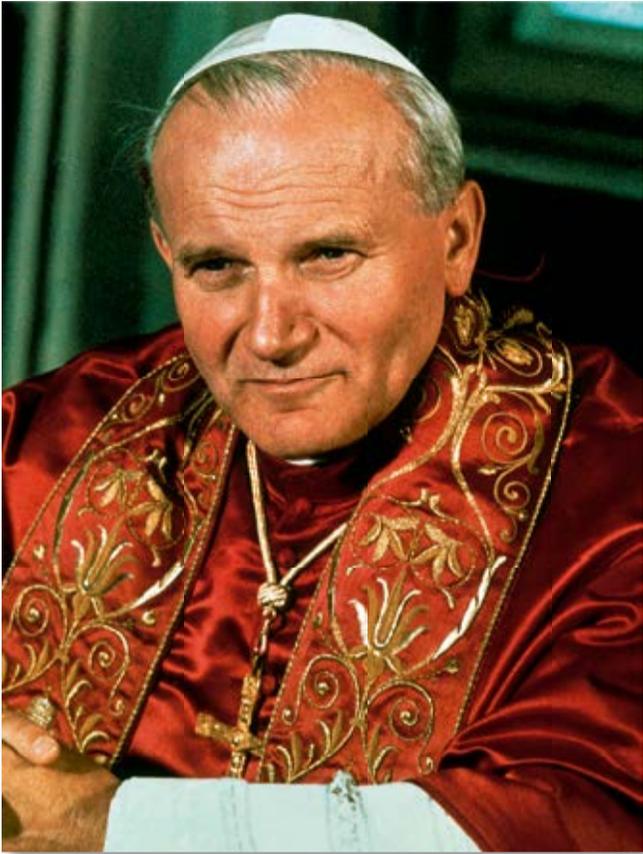


Foto: akg-images / Album / Oronoz

Auf Geheiß des damaligen Papstes Johannes Paul II. stiegen die katholischen Bischöfe zum Januar 2001 aus der Schwangerschaftskonfliktberatung im Sinne der §§ 218/219 aus.

Aussagen auszurichten seien, und der festhält, dass der Mensch kein Gewissen hat, sondern Gewissens ist. Dass diese Äußerung nach wie vor aktuell ist, zeigt der Verweis von Ulrich H. J. Körtner in seiner *Dogmatik* (2018) auf Gerhard Ebeling. Die daraus folgende ethische Bedeutsamkeit des Gewissens wird unterschiedlich in der evangelischen Ethik gewichtet. Dies bestätigt ein Blick in die ethischen Studienbücher und Einführungen auf evangelischer Seite sowohl im Sinne der Einzeldarstellungen wie der Sammelbände. D. h. die Bandbreite reicht von einem eigenen Artikel im Sammelband oder Kapitel in einer Einführung oder Gesamtdarstellung über einen Abschnitt in einem Artikel bis dahin, dass das Gewissen als eigenes Thema der Ethik nicht erwähnt wird.

Aber auch in „Ethiken“ und Beiträgen, in denen das Gewissen mit einem eigenen Abschnitt zur Sprache kommt, ist der Begriff anderen Themen untergeordnet, so z. B. in der *Ethik* von Wilfried Härle, in der das Gewissen unter der Kapitelüberschrift „Die normative ethische Instanz“ ein Unterpunkt „Autonome normative Instanz“ ist; oder Hans-Richard Reuter spricht in seinen *Grundlagen und Methoden der Ethik* bei den „Motiven der Ethik“ u. a. von „Gewissen und Verantwortung“. Verschiedentlich wird auf das Gewissen hingewiesen, um den Unterschied zur katholischen Position deutlich zu machen. Dies ist ein Punkt, der im vorliegenden Text ebenfalls angesprochen wird (vgl. GWM Nr. 81-87). Insgesamt kann man aus meiner Sicht festhalten,

dass in der evangelischen Ethik aufgrund der genannten Beziehung zum Rechtfertigungsgeschehen der Begriff des Gewissens für das eigene Ethikverständnis eine andersgeartete Rolle als in der katholischen Moralthologie spielt, aber im Diskurs und vor allem der kritischen Auseinandersetzung mit den Dokumenten des universalkirchlichen Lehramts hier insbesondere mit der Enzyklika *Veritatis Splendor* (1993) an Bedeutung gewinnt. Moralthologinnen und Moralthologen bedauern, dass nicht selten eine Gleichsetzung von römischem Lehramt und Moralthologie stattfindet. Dies ist in *Gott und die Würde des Menschen* allerdings nicht der Fall.

In der katholischen Moralthologie hat der Begriff des Gewissens – auch in den Einführungen und Gesamtdarstellungen – seinen festen Platz. Das vorliegende Dokument folgt der Beschreibung des katholischen Gewissensverständnisses der eben genannten Enzyklika *Veritatis Splendor*. Allerdings ist die Lesart vom Grundtenor her offener gestimmt als in der Enzyklika mit Auswirkungen auf den evangelisch-katholischen Dialog. Ein Grund dafür ist m. E., dass parallel zu den Beratungen *Gott und die Würde des Menschen* die Umfragen, Arbeitspapiere und Texte zu den Bischofssynoden 2014/2015 liefen, die sich mit der *Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute* – so der Titel der zweiten Bischofssynode 2015 – befassten und in denen deutlich wurde, dass es bei der bevorstehenden Synode nicht einfach um die Wiederholung von bereits Bekanntem gehe.

Im nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Amoris Laetitia* (2016) kommen andere Akzente des Gewissensverständnisses zur Sprache als in *Veritatis Splendor*, das in *Amoris Laetitia* nicht erwähnt wird. Johannes Paul II. betont in *Veritatis Splendor*, dass das Gewissen keine „schöpferische Instanz“ (vgl. VS 54) sei. „Das Urteil des Gewissens bestätigt ‚abschließend‘ die Übereinstimmung eines konkreten Verhaltens mit dem Gesetz; es ist die nächstliegende Norm der Sittlichkeit einer willentlichen Handlung und realisiert die ‚Anwendung des objektiven Gesetzes auf den Einzelfall.‘“ (VS 59) In *Amoris Laetitia* wird in verschiedenen Kontexten auf die Gewissensbildung abgehoben und der grundlegende Aspekt der Begegnung des Menschen mit Gott hervorgehoben. Einen eigenen Abschnitt über das Gewissen gibt es nicht. Sich

seiner Situation vor Gott bewusst zu werden und aus der Perspektive des Glaubens sein Leben zu betrachten, ist Aufgabe des Gewissens. Es ist ein anderer Akzent als in *Veritatis Splendor*, der aber auch durch den Konzilstext *Gaudium et spes* (GS 16) gedeckt ist, wenn Franziskus bei der verantwortlichen Entscheidung für die Elternschaft auf die Wissensbildung abhebt und die „Unterscheidung der Geister“ betont (vgl. AL 222). Diese wird auch bei der Situation der wiederverheirateten Geschiedenen herausgestellt, wenn Franziskus darauf hinweist, dass „keine neue, auf alle Fälle anzuwendende generelle gesetzliche Regelung kanonischer Art“ (AL 300) in diesem Schreiben erwartet werden dürfe. Genau diese Argumentation nimmt die Orientierungshilfe *Mit Christus gehen – Der Einheit auf der Spur. Konfessionsverbindende Ehen und gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie* vom Februar 2018 auf. Sie war zuerst als pastorale Handreichung der Deutschen Bischofskonferenz geplant, wurde dann aber nach einem Abstimmungsprozess zwischen Papst Franziskus und der Deutschen Bischofskonferenz als Orientierungshilfe in die Verantwortung des einzelnen Ortsbischofs gelegt. In dieser Orientierungshilfe geht es ja um den Kommunionempfang des evangelischen Partners bzw. der evangelischen Partnerin in der katholischen Eucharistiefier. In der Orientierungshilfe wird auf die Hermeneutik von *Amoris Laetitia* im anders gelagerten Fall der wiederverheirateten Geschiedenen hingewiesen. Dieser Ansatz wird als Hilfestellung „zur Beendigung einer ‚schweren geistlichen Notlage‘ bei konfessionsverbindenden Ehepaaren“ angesehen. Von daher scheinen mir die Darlegungen zum Gewissensverständnis in *Gott und die Würde des Menschen* aus katholischer Sicht auch im Verhältnis Gewissen und Lehramt in der Linie von *Amoris Laetitia* zu liegen und die Argumentation des differenzierten Konsenses und begrenzten Dissenses zu stützen. Von den genannten Grundformen der ethischen Argumentation (vgl. GWM Nr. 63-80) möchte ich auf das Naturrecht und das natürliche Sittengesetz (GWM Nr. 65-67) noch hinweisen.

III. Naturrecht und natürliches Sittengesetz

Wie das Gewissen, so gehört das Naturrecht und das natürliche Sittengesetz zu den Grundbegriffen der katholischen Moralthologie. Das schließt ein, dass seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts um das Naturrecht in der Moralthologie gerungen wird. Dabei wird auf das unterschiedliche Verständnis von Naturrecht hingewiesen, aber auch, was genau naturrechtlich begründet werden kann. Das in *Gott und die Würde des Menschen* formulierte Verständnis des Naturrechts als Suche nach einer universalen Ethik lehnt sich an Thomas von Aquin an. Es betont vor allem die Vernünftigkeit sittlicher Normen. Gemäß der Natur handeln (*secundum naturam vivere*) heißt zugleich, gemäß der Vernunft handeln (*secundum rationem vivere*). Drei ergänzende Gesichtspunkte sollen hier noch benannt werden:

1) Bei der Begründung der Menschenwürde und den daraus resultierenden Menschenrechten ist ein wichtiger Ausgangspunkt, dass es ein universales Recht gebe, das vorpositivistisch oder auch vorstaatlich ist. 70 Jahre nach der Veröffentlichung des Grundgesetzes sollte zumindest daran erinnert werden, dass bei der Suche nach einem solchen Recht, das nicht durch staatliche Gesetzgebung außer Kraft gesetzt werden



Foto: KNA-Bild

Papst Benedikt XVI. hat bei seinen Reden – zu sehen ist er im Deutschen Bundestag 2011 – das Naturrecht als festes Fundament jeder begründeten Rede von Menschenwürde bezeichnet.

kann wie in der Zeit nationalsozialistischer Herrschaft, der Bezug auf das Naturrecht eine wichtige Rolle gespielt hat. Zumindest für die Genese des Grundgesetzes ist dies von Bedeutung, was noch nichts unmittelbares über die heutige Geltung aussagt. Papst Benedikt XVI. hat bei seinen Reden vor der UNO (2008) und vor dem Deutschen Bundestag (2011) das Naturrecht als festes Fundament jeder begründeten Rede von Menschenwürde und Menschenrechten bezeichnet. Auf die im Grundgesetz verankerte Gewissensfreiheit und das Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen wird konfessionsübergreifend hingewiesen.

2) Die Bedeutung des Vorgegebenen, des Natürlichen, wird heute verstärkt im Zusammenhang mit den natürlichen Lebensgrundlagen thematisiert. Wie die Erde gestaltet werden muss, damit sie auch für zukünftige Generationen bewohnbar bleibt, ist angesichts des Klimawandels, um nur eine der Herausforderungen zu nennen, unabdingbar. Auch wenn in der ökologischen Ethik zum Teil unterschiedliche Ansätze – auf evangelischer Seite mehr biozentrische Ansätze gegenüber mehr gemäßigt anthropozentrischen Ansätzen auf katholischer Seite – vorhanden sind, scheinen mir die Gemeinsamkeiten die Gegensätze bei weitem zu überwiegen. Gerade weil auch historisch gewachsene Präzisionen wie bei anderen Themen fehlen, wäre es sicher wünschenswert, wenn hier mehr gemeinsames Sprechen der Kirchen gesucht würde.

3) Noch ein dritter Punkt sei genannt, der nicht unmittelbar zum Naturrecht und natürlichen Sittengesetz gehört, aber doch in diesem Zusammenhang Erwähnung verdient. Es geht um das Verständnis, was eine Person sei. Katholischerseits wird stärker die Verbindung von Selbststand und Beziehung oder – klassisch gesprochen – von Substanz und Relation betont, während auf evangelischer Seite vom Rechtfertigungsgeschehen her stärker auf die Beziehungsseite abgehoben wird. Dies hat Folgen unter anderem bei der Frage, ab wann der Mensch Person und damit zu schützen sei. Die Auswirkungen auf den Lebensschutz sind deutlich und werden in *Gott und die Würde des Menschen* bei der Forschung von embryonalen Stammzellen näher gekennzeichnet (vgl. GWM Nr. 244-249). Zu Recht wird hier von einem begrenzten Dissens gesprochen, der aber immer wieder aufbrechen kann und zu unterschiedlichen Bewertungen führt. Allerdings sind die bioethischen Fragen am Lebensanfang in einem solchen Fluss, dass Themen – wie die embryonale Stammzellforschung – heute nicht mehr so stark im Fokus sind als andere Fragen am Lebensbeginn wie z. B. die nichtinvasive Pränataldiagnostik, zu der sich im Herbst 2018 die Kammer für öffentliche Ordnung der EKD geäußert hat.

Anstelle einer Zusammenfassung soll am Schluss auf eine Übereinstimmung hingewiesen werden, die deutlich das Gemeinsame des ethischen Bemühens herausstellt. *Gott und die Würde des Menschen* schließt mit „Optionen für Menschlichkeit“ im Anschluss an die Seligpreisungen der Bergpredigt (GWM Nr. 267-308). Papst Franziskus hat das dritte Kapitel seines (letzten) Apostolischen Schreibens *Gaudete et exsultate* „Im Licht des Meisters“ überschrieben und bietet dort ebenfalls eine Auslegung der Seligpreisungen. Dieser gemeinsame biblische Bezug in ethisch bedeutsamen Texten, der zugleich eine geistliche Dimension hat, fördert den Konsens unter den christlichen Kirchen auch in ethischen Fragen. □

Das kirchliche Eheverständnis und die „Ehe für alle“

Eberhard Schockenhoff †

„Man nennt einen Tisch auch nicht Stuhl“ – mit diesen Worten verteidigte die damalige Vorsitzende des Rechtsausschusses des Deutschen Bundestages, die SPD-Abgeordnete *Margot von Renesse* die Entscheidung des Deutschen Bundestages vom 16. Februar 2001, ein eigenes, von der Ehe verschiedenes Rechtsinstitut einer eingetragenen Lebenspartnerschaft für gleichgeschlechtliche Paare zu errichten, dessen rechtliche Bindungswirkungen eheanalog ausgestaltet waren. Während die deutsche Verfassungsrechtswissenschaft ein solches eheähnliches Institut, das sich von der Ehe nur noch dem Namen nach unterschied, damals mit Art. 6 GG mehrheitlich für unvereinbar hielt, fanden sich in der Literatur vereinzelt auch andere Stimmen. So glaubte *Eva Marie von Münch*, einer auf Dauer angelegten, das Ganze der Person umfassenden Lebensgemeinschaft zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern die Zuerkennung eines „gewissen Ordnungsrahmens“ nicht verweigern zu dürfen, für den auch die Bezeichnung als Ehe „keine Schwierigkeiten“ bereiten sollte. Auch aus der Sicht ihrer damaligen Minderheitenposition zeigte sie sich jedoch davon überzeugt, dass dies ein weitreichender Bruch mit der bisherigen Verfassungsauslegung wäre: „Die Väter und wenigen Mütter des Grundgesetzes hatten das bestimmt nicht im Sinn. Auch trägt das Ehe- und Rechtsbewusstsein in der Bundesrepublik dies derzeit wohl (noch?) nicht.“

I. Wandel der gesellschaftlichen Anschauungen?

Haben sich die gesellschaftlichen Auffassungen bezüglich der Ehe und der Adoption von Kindern durch gleichgeschlechtliche Paare inzwischen tatsächlich so weitgehend verändert, dass die Ehe in der deutschen Bevölkerung nicht mehr als eine Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, sondern als eine auf Dauer angelegte Bindungsform zweier Menschen beliebigen Geschlechts angesehen wird? Kann das Fragezeichen hinter dem „noch“ also gestrichen werden? Als Indiz dafür könnte der geringe Widerstand gewertet werden, auf den der handstreichartige, im Juli 2017 auf der letzten Plenarsitzung der alten Legislaturperiode des Deutschen Bundestags nach 45minütiger Debatte gefasste Beschluss in der deutschen Öffentlichkeit stieß, mit dem die „Ehe für alle“ eingeführt wurde. Als wichtige Indizien, die für eine weitreichende Entleerung eines normativen Ehebegriffs sprechen sollen, nach dem die Ehe die Verbindung eines Mannes und einer Frau zu einer grundsätzlich unauflösbaren Lebensgemeinschaft ist, aus der in der Regel Kinder hervorgehen, gelten vor allem sprachliche und statistisch-quantitative Entwicklungen: Eine steigende Anzahl von Ehen wird wieder geschieden, nicht wenige Ehepaare bleiben gewollt kinderlos, die Bezeichnung von gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften als „Ehen“ setzt sich in der Alltagssprache immer mehr durch.

Ebenso wird angeführt, dass es für die Behauptung, gleichgeschlechtliche Paare seien schlechtere Eltern als Mütter und Väter, keine empirische Evidenz



Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Professor für Moraltheologie an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i. Breisgau

gebe. Allerdings wurde die Erweiterung des Adoptionsrechtes, die mit der „Ehe für alle“ verbunden ist, im Vorfeld der kurzfristig anberaumten Entscheidung des Bundestages nur selten ausführlich diskutiert. Die öffentliche Debatte folgte vielmehr auf weiten Strecken der strategischen Diskurs-Vorgabe ihrer Befürworter, die Diskriminierung gleichgeschlechtlich empfindender Menschen müsse endlich auch in Deutschland ein Ende haben. Unter Anspielung auf das viel zitierte Diktum des früheren Präsidenten der UdSSR *Michail Gorbatschow* „Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben“, versuchten die Anhänger einer „Ehe für alle“ eine größere historische Weitsichtigkeit für sich zu reklamieren und den Anschein zu erwecken, die innere Entwicklungslogik moderner Gesellschaften laufe zwangsläufig auf die Auflösung des bisherigen Eheverständnisses hinaus.

Dabei gibt es durchaus beachtliche Hinweise darauf, dass sich die Erwartungen, die im gesellschaftlichen Bewusstsein mit der Vorstellung einer Ehe einhergehen, jedenfalls in ihrem Kernbereich kaum geändert haben. Viele Paare, die lange Jahre informell zusammenleben, heiraten dann, wenn sich ein Kind ankündigt, weil sie ihrer Partnerschaft aus diesem Anlass eine verbindlichere Form geben wollen. Die allermeisten Kinder – statistische Erhebungen weisen einen seit Jahrzehnten fast unveränderten Wert von über 75 % auf – leben bei ihren Eltern, die untereinander verheiratet sind, und somit dem Leitbild einer ehebezogenen Familie entsprechen. Aus der Akzeptanz gleichgeschlechtlich empfindender Menschen und auf Dauer angelegter, von Verbindlichkeit geprägter Lebensgemeinschaften unter ihnen lässt sich deshalb keineswegs auf eine generelle Entkopplung von Ehe und Elternschaft im gesellschaftlichen Bewusstsein schließen, wie dies die Befürworter einer „Ehe für alle“ behaupten. Tatsächlich soll die Verwendung des Ehebegriffs als Vehikel einer semantischen Gleichstellungspoli-

tik dem angeblichen Wandel der gesellschaftlichen Anschauungen, der bislang in der notwendigen Eindeutigkeit keineswegs erkennbar ist, erst zum Durchbruch verhelfen und ihm eine nachwachsenden Akzeptanz in der Bevölkerung verleihen. Die zusätzliche Argumentation, niemandem werde durch die symbolische Öffnung des Ehebegriffs „für alle“ etwas weggenommen, suggeriert dabei, es gebe nur Gewinner, wenn aufgrund der neuen Sprachregelung gleichgeschlechtlich empfindende Menschen endlich die symbolische gesellschaftliche Anerkennung zuteilwerde, die sie bislang angeblich vermissen mussten. Dass in einer Gesellschaft, deren sinnstiftende Institutionen beschädigt werden, alle verarmen, bleibt bei dieser Rechnung unberücksichtigt.

Angesichts dieser Gemengelage des öffentlichen Bewusstseins, in der ernsthafte anthropologische, kulturgeschichtliche, rechtshistorische und verfassungsrechtliche Einwände gegen die „Ehe für alle“ vom Willen der Koalition ihrer Befürworter überspielt werden, den finalen Sieg nicht durch die Rücksichtnahme auf erwägenswerte Einwände zu verspielen, befindet sich die katholische Kirche in einer wenig beneidenswerten Lage. An dieser ist sie allerdings in hohem Maße mitschuldig. Denn sie erweckt noch immer den Eindruck, sie wolle das Anderssein homosexuell empfindender Menschen und ihre sexuelle Praxis nicht ohne Wenn und Aber akzeptieren und verweigere sich *deshalb* einem gesellschaftlichen Konsens, der ihnen das Recht zur Ehe einräumt. Sie findet mit ihren starken Sachargumenten dafür, warum man einen Tisch nicht Stuhl und eine gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaft nicht Ehe nennen sollte, kaum mehr Anklang im gesellschaftlichen Diskurs, weil ihr das Misstrauen entgegenschlägt, sie hege sexuellen Minderheiten gegenüber nach wie vor Argwohn und moralische Vorbehalte.

II. Biblische und theologische Aspekte: Die Ehe als Lebensgemeinschaft von Mann und Frau

Gleichwohl lohnt es sich, die biblischen, kulturgeschichtlichen und anthropologischen Gründe zu prüfen, auf die sich das kirchliche Eheverständnis stützt. Sein charakteristisches Eigenprofil beruht auf den in Gen 1 und Gen 2 überlieferten biblischen Schöpfungserzählungen, die wichtige anthropologische Zentraussagen zur Bedeutung

Die allermeisten Kinder [...] leben bei ihren Eltern, die untereinander verheiratet sind, und somit dem Leitbild einer ehebezogenen Familie entsprechen.

der Ehe und der menschlichen Zweigeschlechtlichkeit in einem engen Sinnzusammenhang untereinander entfalten. Die Spitzenaussage, dass der Mensch nach Gottes Bild erschaffen ist, verbindet sich darin mit einer positiven Sichtweise der menschlichen Zweigeschlechtlichkeit: „Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1,27).

Die Bedeutung dieser engen Verknüpfung beider Aussagen wird durch einen Vergleich mit dem Mythos vom androgynen Urmenschen ersichtlich, den Plato in seinem Dialog *Symposion* durch Aristophanes zitieren lässt. Dieser Ursprungsmythos führt die Geschlechterdifferenz von Frau und Mann sowie die Variationsbreite erotischer Anziehung unter den Menschen auf eine Strafaktion der Götter zurück,



Foto: akg-images / Erich Lessing

Das Sakrament der Ehe bleibt bis heute – das Bild von Nicolas Poussin aus dem 17. Jh. steht sinnbildlich dafür – einer Verbindung von Mann und Frau vorzubehalten.

denen die Menschen in ihrer anfänglichen kugelförmigen Idealgestalt zu aufmüpfig wurden. Dagegen sehen die biblischen Schöpfungserzählungen von Gen 1 und 2 in der Tatsache, dass es Menschsein nur in einer polaren Ausprägung als Frausein oder Mannsein gibt, eine positive Sinnbestimmung, die dem ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes entspringt.

In Gen 1,27 wird diese positive Bestimmung durch das Aufeinanderbezogensein der Geschlechter ausgedrückt, in Gen 2 erfüllt das Motiv der besonderen Nähe der Frau zum Mann, die unter allen Geschöpfen die einzige ihm entsprechende „Hilfe“ ist, dieselbe Funktion. Durch diese biblischen Grundaussagen ist nicht eine bestimmte kulturelle Ausprägung des Geschlechterverhältnisses, sondern dieses selbst als ein Grundmuster des Menschseins ausgezeichnet. Diese erste schöpfungstheologische Grundbestimmung findet in Gen 1 in unmittelbarem Anschluss an die Aussagen zur Gottebenbildlichkeit und Zweigeschlechtlichkeit des Menschen eine Weiterführung durch den sogenannten Fortpflanzungsauftrag an das erste Menschenpaar: „Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde“ (Gen 1,28).

Wir wissen heute besser als frühere Epochen, dass es nicht wenige Menschen gibt, die in ihrer individuellen Ausprägung diesem Grundmuster des Menschseins nicht entsprechen; zudem gibt es (was in dem Mythos vom androgynen Urmenschen klarer als in den biblischen Schöpfungserzählungen zum Ausdruck kommt) neben der zweigeschlechtlichen Anlage auch das Phänomen der Gleichgeschlechtlichkeit in ihrer weiblichen und männlichen Variante.

Aus diesem geänderten humanwissenschaftlichen Wissen um eine größere Variationsbreite der menschlichen Natur ergibt sich das moralische Postulat, diesen Menschen in ihrem Anderssein dieselbe gleichberechtigte Anerkennung, Wertschätzung und Akzeptanz entgegenzubringen, die jedem Menschen gegenüber angebracht ist.

Das anthropologische Grundmuster der Zweigeschlechtlichkeit als solches infrage zu stellen, ist jedoch der falsche Weg, um diese moralische Forderung einzulösen. Auch erweist sich die in der gegenwärtigen theologischen Gender-Debatte mitunter angewandte Entsorgungsstrategie, die den anthropologischen Sinngehalt der Zweigeschlechtlichkeit und des Auftrages zur Fortpflanzung neutralisieren möchte, als zu offenkundig ergebnisbezogen. Der Hinweis darauf, dass der Mensch als Mann und Frau geschaffen wurde, erschöpft sich nämlich nicht nur darin, dass beide je für sich die gleiche Würde der Gottebenbildlichkeit besitzen. Ebenso wenig lässt sich die anthropologische Bedeutung der Fruchtbarkeit ehelicher Liebe auf den Anfang der Menschheitsgeschichte beschränken, damit eine noch menschenleere Welt in einer Art Initialzündung von Menschen bewohnt werden konnte.

Man wird dem Sinn dieser Grundaussagen biblischer Anthropologie vielmehr nur gerecht, wenn man sie als positive schöpfungstheologische Bestimmungen liest, die das Menschsein als solches betreffen. Die Geschlechterdifferenz von Frau und Mann und ihre gegenseitige Ergänzungsfähigkeit (nicht: Ergänzungsbedürftigkeit) zählen ebenso zum Reichtum der Schöpfung wie die gemeinsame Berufung von Mann und Frau, als „Interpreten“ der schöpferischen Liebe

Gottes die empfangene Gabe des Lebens an ihre Kinder weitergeben zu können (*Gaudium et Spes*).

Die patriarchalische Auslegung von Gen 2, die das Verhältnis von Mann und Frau nach dem jahrhundertlang vorherrschenden Subordinationsmodell als Unterordnung der Frau unter den Mann verstand, bezog die „Hilfe“ von Gen 2,18 nur auf ihr biologisches Zusammenwirken im Zeugungsgeschehen. Paradoxerweise wirkt diese eindimensionale Sicht der Ergänzungsfähigkeit von Mann und Frau unter anderen Vorzeichen bis heute weiter. Denn sie prägt

Das Mann-Sein und Frau-Sein wird durch das „Eins-Sein mit Christus“ überboten, aber nicht entwertet oder aufgehoben.

auch die Argumentation zugunsten einer „Ehe für alle“, die den anthropologischen Sinn der Zweigeschlechtlichkeit durch den Hinweis herunterspielen möchte, diese betreffe nur ein biologisches Merkmal des menschlichen Körperbaus. Tatsächlich jedoch ist das Menschsein in zwei Geschlechtern angelegt, die in allen seinen Dimensionen zur gegenseitigen Ergänzung, Kooperation und Hilfestellung aufeinander angelegt sind: körperlich, seelisch, geistig.

Während die schöpfungstheologischen Aussagen von Gen 1 und 2, die den inneren Zusammenhang zwischen der Hinordnung von Frau und Mann aufeinander und ihrem geschöpflichen Mitwirken an der Entstehung neuen Lebens herausstellen, in der gegenwärtigen

Gender-Debatte häufig ein den Sinn dieser Verknüpfung neutralisierendes Downsizing erleiden, erfährt umgekehrt die christologische Formulierung des Apostels Paulus in Gal 3,28 ein ebenso interessengeleitetes Upgrade. „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus.“ Diese Stelle avanciert in der gegenwärtigen Debatte um das *Gendermainstreaming* zu dem biblischen Kronzeugen einer Theologie, die den Sinn der Geschlechterdifferenz tendenziell zur Auflösung bringt. Doch zielt die Aussage, dass die Getauften alle zusammen „einer“ in Christus sind, so dass es unter ihnen nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau gibt, wirklich auf eine Aufhebung des Geschlechterverhältnisses als einer anthropologisch bedeutsamen Größe?

Eine derartige platonisierende Entwertung der Schöpfung ist innerhalb der christologisch bestimmten Anthropologie des Apostels kaum vorstellbar. Naheliegender ist die Annahme, dass Paulus das Mann-Sein und Frau-Sein nicht dadurch relativiert, dass er es seiner jeweiligen Eigenart beraubt, sondern indem er es in Beziehung zu dem inneren Fluchtpunkt ihres gemeinsamen neuen Lebens, nämlich zu Christus setzt. Weil die Gläubigen in Christus „ein einziger“ geworden sind, überwiegt dieses neue Fundament ihrer Einheit und Gleichheit die in der Schöpfung grundgelegten Unterschiede, ohne dass diese dadurch bedeutungslos würden. Das Mann-Sein und Frau-Sein wird durch das „Eins-Sein mit Christus“ überboten, aber nicht entwertet oder aufgehoben.

Betrachtet man Gal 3,27-28 im Kontext der gesamten Argumentation des Apostels im Brief an die Galater, dann tritt das Ziel seiner Gedankenführung klar hervor: Paulus warnt die Galater davor, in ihre alte Existenzweise zurückzufallen, die sich im Vertrauen auf das Gesetz als Heilsweg ausdrückte. Nachdem das Gesetz durch Christus aufgehoben wurde, käme dies einem Zurück in die Vergangenheit gleich, das die in Christus gewonnene Freiheit wieder aufs Spiel setzt. Paulus stellt in seiner Argumentation das neue Sein in Christus, an dem die Gläubigen durch die Taufe Anteil erhalten, also nicht dem Leben in einer schöpfungsgemäßen Existenzweise, sondern einem vergangenen heilsgeschichtlichen Status gegenüber. Für das Verhältnis von Frau und Mann bedeutet dies, dass es durch die Taufe nicht aufgehoben oder irrelevant wird; vielmehr ergibt sich aus der Taufe die Verpflichtung, dieses Verhältnis so zu leben, dass in ihm das Eins-Sein in Christus verwirklicht wird.

In dem Streitgespräch mit den Pharisäern über die Ehescheidung greift Jesus auf die Kernaussagen der biblischen Anthropologie aus den beiden Schöpfungserzählungen von Gen 1 und 2 zurück und bestätigt durch das Verbot der Ehescheidung den ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes. „Am Anfang der Schöpfung aber hat Gott sie als Mann und Frau geschaffen. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen, und die zwei werden ein Fleisch sein. Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins“ (Mk 10,6; vgl. Mt 19,3-6). Im Unterschied zu dem faktischen Ehezwang, der zur Zeit Jesu in seiner jüdischen Umgebung herrschte und vor allem unverheiratete Frauen von der vollen gesellschaftlichen Anerkennung ausschloss, betont Jesus die Freiheit zur Eheschließung. In der von Matthäus überlieferten Jüngerbelehrung über die Ehe, die unmittelbar an das Streitgespräch mit den

Pharisäern über die Ehescheidung anschließt, spricht Jesus von der frei gewählten Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen, die er anderen Formen der Ehelosigkeit gegenüberstellt (vgl. Mt 19,12). Durch dieses so genannte Legitimationswort, mit dem Jesus nach Auffassung vieler Exegeten die eigene Lebensweise und die mancher seiner Jüngerinnen und Jünger rechtfertigen möchte, verändert er zugleich die Bedingung, unter der Mann und Frau eine Ehe eingehen. Die unbedingte Treue, die sie verbindet, wird ebenso wie die freigewählte Ehelosigkeit zu einem prophetischen Zeichen für den Anbruch des Reiches Gottes. Erst dadurch, dass auch der freiwillige Eheverzicht als eine legitime Möglichkeit christlicher Existenz erscheint, wird die Freiheit zur Ehe den Zwängen gesellschaftlicher Normalität enthoben und als solche anerkannt.

Diesen biblischen Vorgaben entsprechend ist die Ehe nach ihrem kirchlichen Verständnis – oder muss man nun mehr sagen: nach dem Verständnis der katholischen Kirche? – die monogame, unauflösbare Lebensgemeinschaft von Frau und Mann, die für die Zeugung und Erziehung von Kindern offen ist. Die vier Pfeiler, auf denen sie ruht, sind: Freiheit, Treue, Unauflöslichkeit und Fruchtbarkeit im biologischen wie im sozialen Sinn. Das Zweite Vatikanische Konzil beschrieb die Ehe als eine ganzheitliche, alle Aspekte der Existenz von Frau und Mann umfassende Lebensgemeinschaft, die offen ist für die Erzeugung und die Erziehung von Kindern, wobei auch die prokreative Aufgabe alle Dimensionen des personalen Seins der Eheleute, also ihre körperliche, seelische und geistige Existenz betrifft. Das Konzil wollte bewusst jede Anspielung an die frühere Ehelehre vermeiden und betonte deshalb gleichermaßen den Eigenwert der ehelichen Liebe wie ihre prokreative Dimension. Diese Doppelbedeutung, die das charakteristische Eigenprofil der Ehe in ihrem kirchlichen Verständnis prägt, kommt in der Rede von ihren beiden gleichwesentlichen Sinnzielen (*finis coessentialis*) prägnant zum Ausdruck.

III. Unterschiede zwischen dem kirchlichen Leitbild der Ehe und dem bürgerlichen Eheverständnis

Wie verhält sich dieses Bild der Ehe zu derjenigen Lebensform, die in unserer Gesellschaft heute mit dem gleichen Wort bezeichnet wird? Zweifellos sind diese beiden Größen nicht deckungsgleich, doch gibt es noch immer erhebliche Übereinstimmungen. Der weiteste Abstand besteht im Blick auf die Öffnung der Ehe zum Kind. Während diese nach kirchlichem Verständnis zu den Wesenseigenschaften der Ehe gehört, so dass eine solche durch den dauerhaften willentlichen Ausschluss von Kindern überhaupt nicht zustande kommt, bleibt die Entscheidung für oder gegen Kinder im gesellschaftlichen Bewusstsein dem privaten Belieben der Eheleute überlassen. Die Gesellschaft ist um ihrer eigenen Zukunftssicherung willen zwar darauf angewiesen, dass möglichst viele Paare eine Familie gründen und dadurch zum Erhalt der Generationenfolge beitragen, doch ist auch die Entscheidung zur bewussten Nicht-Elternschaft als eine undiskriminierte Möglichkeit akzeptiert, die von vielen als eine mögliche Option verantwortlicher Lebensgestaltung angesehen wird.

Ebenso unterscheiden sich das bürgerliche Verständnis der Ehe hinsichtlich des Merkmals ihrer Unauflöslichkeit von der kirchlichen Auffassung. Denn auch vor dem Standesamt wird eine Ehe zwar grundsätzlich auf Lebenszeit geschlossen, doch ist sie seit der Einführung des Zerrüttungsprinzips

im Scheidungsrecht auch wieder auflösbar, so dass die geschiedenen Ehegatten wieder frei sind, eine neue Ehe mit einem anderen Partner einzugehen.

Wenn die vom Bundestag nun beschlossene „Ehe für alle“ rechtlichen Bestand haben sollte, würde sich das kirchliche Eheverständnis auch im Hinblick auf die dritte wesentliche Voraussetzung zum Eingehen einer Ehe, die Verschiedengeschlechtlichkeit von Mann und Frau, von dem Parallelinstitut unterscheiden, das im gesellschaftlichen Bewusstsein unter dem gleichen Namen firmiert. Ein solches Auseintreten widerspräche allerdings dem noch immer gültigen verfassungsrechtlichen Begriff der Ehe, der in weitaus stärkerem Maße von normativen Erwartungen an diese

geprägt ist, als der spärliche gesellschaftliche Diskurs über die „Ehe für alle“ erkennen lässt. Dies geht schon daraus hervor, dass Ehe und Familie als die einzigen institutionell gesicherten Lebensformen gemäß Art. 6 des Grundgesetzes unter dem besonderen Schutz der Verfassung stehen. Dieser Auftrag enthält zwar kein Abstandsgebot, das den Gesetzgeber daran hindern würde, gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften der Ehe im Erb- und Steuerrecht oder in der Hinterbliebenenversorgung gleichzustellen. Doch bleibt die Ehe unabhängig davon in ihren strukturbildenden Merkmalen, zu denen nach bislang nahezu einmütiger Auffassung die Verschiedengeschlechtlichkeit von Mann und Frau gehört, in besonderer Weise geschützt.

IV. Anthropologische, kulturgeschichtliche und verfassungsrechtliche Aspekte: Die Verschiedengeschlechtlichkeit als prägendes Merkmal der Ehe

Wie ist dies zu verstehen? Art und Umfang der verfassungsrechtlichen Schutzpflicht für Ehe und Familie werden in der verfassungsrechtlichen Literatur unter drei Aspekten dargelegt. Demnach kann Art. 6 1 GG als subjektives Freiheitsrecht, als Institutsgarantie und als eine sogenannte wertentscheidende Grundsatznorm verstanden werden, ohne dass einer dieser Aspekte gegen die anderen ausgespielt werden dürfte. Als Institutsgarantie schützt die genannte Verfassungsnorm das ihr zugrundeliegende Leitbild von Ehe und



Foto: akg-images/Cameraphoto

Der griechische Philosoph Platon – Paolo Veronese malt ihn im 16. Jh. typisch mit dem Blick nach oben gerichtet – führt in seinem Dialog

Symposion die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen auf eine Strafaktion der Götter zurück.

Familie gegen seine vollständige Aufhebung, seine wesentliche Umgestaltung sowie seine ernsthafte Beeinträchtigung. Allerdings ist auch das verfassungsrechtliche Leitbild von Ehe und Familie nicht „abstrakt“, sondern in der Ausgestaltung gewährleistet, wie „sie den herrschenden, in der gesetzlichen Regelung maßgebend zum Ausdruck gelangten Anschauungen entspricht“ (BVerfGE 31, 58 (83)). Die Strukturen der Lebenswelt, auf die sich eine verfassungsrechtliche Bestimmung oder ihre geplante Änderung beziehen, müssen daher so konkret wie möglich benannt werden. Weder genügt es, ein überkommenes Leitbild von Ehe und Familie nur zu beschwören, noch darf aus der gesellschaftlichen Akzeptanz neuer Lebensformen vorschnell darauf geschlossen werden, dass die verfassungsrechtlichen Leitbilder von Ehe und Familie überholt wären und ihre prägende Kraft verloren hätten.

In zwei wegweisenden Urteilen hat das Bundesverfassungsgericht Sinn und Umfang des besonderen Schutzes von Ehe und Familie näherhin präzisiert. Nach seinem Ehegatten-Splitting-Urteil aus dem Jahr 1976 umfasst der Begriff des verfassungsrechtlichen Schutzes positiv den Auftrag an den Staat „Ehe und Familie nicht nur vor Beeinträchtigungen durch andere Kräfte zu bewahren, sondern auch durch geeignete Maßnahmen zu fördern“ und negativ das Verbot für den Staat selbst, „die Ehe zu schädigen oder sonst zu beeinträchtigen“ (BVerfGE 6,55 (76)). In der Literatur werden die sich aus dem Schutzauftrag dieser Verfassungsnorm ergebenden Rechtsfolgen auch als Eingriffsverbot, Diskriminierungsverbot und Schutzgebot bezeichnet, wobei der letztgenannte Aspekt auch mögliche indirekte Gefährdungen von Ehe und Familie durch gesetzgeberische Maßnahmen im Rahmen anderer Zielsetzungen umfasst.

In zwei wegweisenden Urteilen hat das BVerfG Sinn und Umfang des besonderen Schutzes von Ehe und Familie näherhin präzisiert.

In seinem Familiennachzugsurteil aus dem Jahr 1987, dessen nach wie vor gültige Bestimmungen in der aktuellen Debatte um die Flüchtlingspolitik auch von den Befürwortern einer „Ehe für alle“ nicht ernsthaft in Frage gestellt werden, hat das Bundesverfassungsgericht seine lange geübte Zurückhaltung aufgegeben und den in Wortlaut und Systematik der Verfassungsnorm von Art. 6 1 GG vorausgesetzten Zusammenhang zwischen den beiden Institutionen Ehe und Familie deutlicher formuliert. Bereits der Wortlaut von Art. 6 1 GG zeigt eine enge Verknüpfung von Ehe und Familie an. Zwar wird die Ehe nicht mehr in der Weise als „Grundlage des Familienlebens“ bezeichnet, wie dies in Art. 119 der Weimarer Reichsverfassung der Fall war, doch werden beide nach Wortlaut und Systematik der Verfassungsnorm auch nicht nur durch ein nichtssagendes „und“ beziehungslos nebeneinander gestellt. Beide Institutionen kommen in einer gewandelten sozialen Realität zwar auch getrennt vor und können folglich von den in ihnen lebenden Menschen auch je für sich als sinnvoll erlebt werden. Dennoch entspricht eine solche grundsätzliche Entkoppelung nicht dem verfassungsrechtlichen Leitbild von Ehe und Familie. Dies stellte das Bundesverfassungsgericht in dem genannten Urteil zum Familiennachzug unmissverständlich fest: „Die Ehe ist die rechtliche Form umfas-

sender Bindung zwischen Mann und Frau; sie ist alleinige Grundlage einer vollständigen Familiengemeinschaft und als solche Voraussetzung für die bestmögliche körperliche, geistige und seelische Entwicklung von Kindern“ (BVerfGE 76,1 (51)).

Unverkennbar sind hier Ehe und Familie aufeinander bezogen, da die Ehe als „Grundlage“ und „Voraussetzung“ der Familie bezeichnet wird. Dass es daneben auch unvollständige Familien geben kann, in denen durch das Zusammenleben von Eltern und Kindern ähnliche Erziehungs- und Beistandsleistungen erbracht werden, steht dem Leitbild einer „vollständigen“ Familie und der „bestmöglichen“ Verwirklichung dieser Aufgaben nicht entgegen.

Wie verhält es sich nun aber mit dem springenden Punkt, um den es in dem Streit um die „Ehe für alle“ vor allem geht: der Verschiedengeschlechtlichkeit von Frau und Mann? Auch wenn das Grundgesetz wie bei allen tragenden Begriffen auf eine Legaldefinition der Ehe verzichtet, weil es diese nicht für definitionsbedürftig ansah, ist kein vernünftiger Zweifel daran möglich, dass die Verschiedengeschlechtlichkeit in den Kernbereich des verfassungsrechtlichen Eheverständnisses gehört. Wer die einschlägigen Grundgesetzkommentare und renommierte Handbücher des Verfassungsrechts konsultiert, erhält dort die nahezu einhellige Auskunft, dass unter einer „Ehe“ im Sinne des Grundgesetzes die Verbindung eines Mannes und einer Frau zur grundsätzlich unauflösbaren Lebensgemeinschaft zu verstehen ist. Ebenso zählt das Bundesverfassungsgericht bis in seine jüngste Rechtsprechung hinein die Verschiedengeschlechtlichkeit zu den prägenden Merkmalen der Ehe, die mit ihrer verfassungsrechtlichen Institutsgarantie unlösbar verknüpft sind.

Das Bundesverfassungsgericht unterstrich auch in seiner Begründung dafür, warum die eingetragene Lebenspartnerschaft mit Art. 6 GG vereinbar ist, dass diese keine „Ehe“ im Sinne des Grundgesetzes darstelle. In seinem mit einer knappen 5:3-Mehrheit ergangenen Beschluss zu den eingetragenen Lebenspartnerschaften vom 17. Juli 2002 wiederholte es nochmals, dass die Verschiedengeschlechtlichkeit von Mann und Frau zu den prägenden Wesensmerkmalen der Ehe gehört, die durch ihre verfassungsrechtliche Institutsgarantie geschützt sind. Gerade deshalb sei es mit dem besonderen Schutz von Ehe und Familie, den das Grundgesetz gewährleistet, vereinbar, ein eigenständiges, eheanaloges Rechtsinstitut für solche Menschen vorzusehen, die keine Ehe eingehen können. Denn ein derartiges Rechtsinstitut – gemeint war die eingetragene Lebenspartnerschaft von gleichgeschlechtlichen Paaren – stelle ein „aliud zur Ehe“ dar, das mit dieser nicht zu verwechseln sei. Das LPartG bewirke folglich keine unzulässige Erosion der Ehe, da diese nur verschiedengeschlechtlichen Paaren offenstehen (BVerfGE 133, 377).

Genau dies bestritt jedoch der damalige Vorsitzende des Zweiten Senats, *H.-J. Papier*, in seinem abweichenden Sondervotum. Nach seiner Ansicht verstieß bereits die Errichtung eines eheanalogen Rechtsinstituts für gleichgeschlechtliche Paare gegen den besonderen Schutz von Ehe und Familie, wenn dieses sich nur noch dem Namen nach von der Ehe unterscheidet. Im Nachhinein gibt ihm die Entwicklung in der Einschätzung recht, dass der verfassungsrechtliche Ehebegriff auf Dauer dem Erwartungsdruck in Richtung auf eine vollständige Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare auf Dauer nicht standhalten würde. Nunmehr zeigt sich, was damals bereits absehbar

war, dass nämlich das Rechtsinstitut einer eingetragenen Partnerschaft von den meisten seiner Befürworter nicht als eigentlich gewolltes Endziel, sondern nur als eine strategische Teiletappe bei dem Versuch angesehen wurde, den Ehebegriff zum Zwecke weiterer gesellschaftlicher Akzeptanzgewinnung zu okkupieren.

Dass die Verschiedengeschlechtlichkeit der Ehe zu ihren strukturprägenden Merkmalen gehört, zeigt sich noch in einem anderen Umstand, der in der gegenwärtigen Debatte von den Befürwortern einer „Ehe für alle“ vehement bestritten wird: Der Staat fördert Ehe und Familie mit dem Ziel, dass Kinder in der ihnen zustehenden Geborgenheit und in einer ihrer Entwicklung förderlichen Umgebung aufwachsen, um so die Grundlagen seiner eigenen Zukunft zu legen. Dabei ist von besonderer Bedeutung, dass der verfassungsrechtliche Ehebegriff die Verschiedengeschlechtlichkeit der Eltern nicht nur im Sinne

„Ehe und Familie und andere auf Dauer angelegte Lebensgemeinschaften stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung.“

der biologischen Zeugungsfähigkeit, sondern auch zur Erfüllung ihres Erziehungsauftrages voraussetzt. Die geschlechtliche Eigenart als Mann oder Frau betrifft nicht eine akzidentelle Eigenschaft, sondern eine die Person in allen Schichten ihres leiblichen, seelischen und geistigen Seins prägende Bestimmung. In der polaren Beziehung zwischen den Geschlechtern äußert sich eine anthropologische Grunddifferenz, an deren existenzielle Bedeutsamkeit die anderen faktisch bestehenden Unterschiede unter den Menschen – zwischen alt und jung, arm und reich, krank und gesund – nicht heranreichen. Während sich diese durch sozialpolitische Reformen wenn nicht völlig aufheben, so doch tendenziell zurückdrängen lassen, oder im biografischen Erleben des einzelnen mit dem Älterwerden an Bedeutung verlieren, sind die Geschlechterdifferenz und der kulturell variable Reichtum ihrer existenziellen Ausdrucksmöglichkeiten aus der anthropologischen Verfassung des Menschen nicht hinwegzudenken.

Dies ist keineswegs, wie oft behauptet, nur ein triviales biologisches Faktum, sondern ein anthropologischer Sachverhalt von grundlegender Bedeutung, der sich durch die semantische Umetikettierung des Ehebegriffs nicht aus der Welt schaffen lässt. Deshalb haben Kinder das Recht, die anthropologische Differenz von Mann und Frau in ihrer kindlichen Erlebniswelt als Verschiedenheit von Vater und Mutter zu erfahren, um durch die Identifikation mit dem einen Elternteil in der altersspezifisch wahrgenommenen und existenziell angeeigneten Differenz zum anderen die eigene personale Identität zu finden. Erwachsene Personen des anderen Geschlechtes – etwa aus dem Kreis der Großeltern oder der weiteren Verwandtschaft – können dies in der Regel nicht in gleicher Weise gewährleisten.

Zum Zeitpunkt des Erscheinens dieser Glosse stand noch nicht fest, ob es etwa aufgrund der Klage eines Bundeslandes wie des Freistaates Bayern oder einer Mehrheit von Abgeordneten der CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag – zu einem Normenkontrollverfahren vor dem Bundesverfassungsgericht kommt. Dieses hätte dann nicht

nur die inhaltliche Frage zu prüfen, ob der Wortlaut des neuen Gesetzes, nach dem die Ehe eine auf Dauer angelegte Verbindung „zweier Personen verschiedenen oder gleichen Geschlechts“ ist mit dem verfassungsrechtlichen Ehebegriff vereinbar ist. Vor dieser materialen Klärung hätte das Gericht auch zu entscheiden, ob der einfache Gesetzgeber dazu befugt war, einen so weitgehenden Eingriff in die verfassungsrechtliche Ordnung von Ehe und Familie ohne die dafür nach Art. 79 GG vorgesehene qualifizierte Mehrheit vorzunehmen. Zwar ist auch die Frage, ob die Einführung der „Ehe für alle“ einer verfassungsändernden Mehrheit bedurfte hätte, in der Literatur umstritten. Doch müsste das BVerfGE, wenn es seiner eigenen Urteilslogik weiterhin folgt und die Verschiedengeschlechtlichkeit von Frau und Mann zu den unabdingbaren Merkmalen der Ehe zählt und die eingetragene Lebenspartnerschaft gleichgeschlechtlicher Menschen für verfassungsrechtlich zulässig hält, *weil* sie gegenüber der Ehe eine eigenständige, unverwechselbar *andere* Lebensform darstellt, nicht auf einer verfassungsändernden Mehrheit bestehen? Wie immer eine mögliche Entscheidung in dieser Sache ausgeht, sie wird hinsichtlich der verlässlichen Haltbarkeit oder eines eventuellen Verfallsdatums der Urteile des BVerfGE – die letzte Bekräftigung des genannten Argumentationsgangs stammt aus dem Jahr 2012 – ein lehrreiches Beispiel sein.

Selbst wenn der eingeschlagene Weg über eine einfache Mehrheit im Parlament verfassungsrechtlich zulässig gewesen sein sollte, wäre es aus gesellschaftspolitischen Gründen wünschenswert gewesen, in der nächsten Legislaturperiode auf eine gemeinsame Gesetzesinitiative aller im Deutschen Bundestag vertretenen demokratischen Parteien zu setzen. Entgegen der von den Befürwortern einer „Ehe für alle“ in den Tagen vor der parlamentarischen Abstimmung verbreiteten Einschätzung wäre eine vorbehaltlose gesellschaftliche Anerkennung der eingetragenen Lebenspartnerschaften auf einem Weg möglich gewesen, der das gesellschaftliche Leitbild von Ehe und Familie nicht beschädigt hätte. Ein Kreis um einige der katholischen Kirche nahestehende Politiker der CDU um die ehemaligen Ministerpräsidenten *Erwin Teufel* und *Bernhard Vogel* sowie den ehemaligen Parlamentspräsidenten *Norbert Lammert* hatte dazu bereits einen weitreichenden Vorschlag erarbeitet. Dieser sah eine Klarstellung auf der Verfassungsebene durch die Ergänzung von Art. 6 Abs. 1 GG vor: „Ehe, Familie und andere auf Dauer angelegte Lebensgemeinschaften stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung.“

Die Pointe dieses Vorschlages lag darin, dass er durch die Verbindung zweier Zielsetzungen, die bislang als unvereinbar galten, Bewegung in die festgefahrene Debatte hätte bringen und die verhärteten Fronten auflösen können. Auf diese Weise wäre es gelungen, durch die Aufnahme gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften in den Schutzbereich von Art. 6 GG diese unmissverständlich und vorbehaltlos der Ehe gleichzustellen, ohne deren Besonderheit anzutasten und den normativen Ehebegriff der Verfassung weiter zu entleeren. Leider ist es zu einer ergebnislosen Debatte über diesen Vorschlag, bei der auch das Lehramt der katholischen Kirche hätte Farbe bekennen müssen, nicht mehr gekommen. Als das Zeitfenster sich unverhofft öffnete und die Befürworter der „Ehe für alle“ die Möglichkeit sahen, endlich Fakten zu schaffen, war die Kunst des Kompromisses nicht mehr gefragt. □

Differenzierter Konsens in der Ethik am Beispiel der Flüchtlingsfrage

Katharina Klöcker

Das Thema, das diese Tagung nun beschließen soll, die Frage also, inwiefern auch mit Blick auf die Flüchtlingspolitik von einem differenzierten Konsens oder einem begrenzten Dissens gesprochen werden kann, ist auf den ersten Blick schnell erledigt. Das Thema scheint eher was fürs Kleingedruckte zu sein. Lediglich in einer Fußnote findet sich etwa in Walter Leschs Buch zur Migrationsethik die Bemerkung, dass man beim Thema Migration das Wort Kirche im Singular benutzen könne, da es hier auf Konfessionsunterschiede nicht ankäme. Und in der Tat: Beide Kirchen haben in beeindruckend schneller Weise ihren Standpunkt innerhalb der Flüchtlingsdebatte eingenommen und gehören zu engagierten Verfechterinnen der von den Befürwortern so genannten Willkommens- und Anerkennungskultur und damit zu Unterstützerinnen der Flüchtlingspolitik der Bundesregierung im Jahr 2015. Von einem Dissens erst einmal keine Spur.

I. Die zwei Kernfragen

Aus ethischer Perspektive lassen sich in der Flüchtlingsdebatte meines Erachtens zwei Kernfragen herauschälen, zwischen denen sich das weitaufspannende Feld einer stark polarisierten Debatte aufspannt: Gefragt wird erstens nach den Adressaten unserer Verantwortlichkeit, also etwa, ob es richtig ist, sich um Flüchtlinge zu kümmern, während es weitere Bedürftige im Land gibt. Gefragt wird zweitens nach den Dimensionen unserer Verantwortlichkeit. Verhandelt wird hier, wie unsere Gesellschaft auf das Schutzbedürfnis von Flüchtlingen adäquat reagieren kann, was machbar ist und wo Überforderung beginnt.

Diese beiden Fragen werden auch in kirchlichen Stellungnahmen aufgegriffen: Im Jahr 2013 setzte Papst Franziskus mit seiner ersten Reise als Pontifex ein unmissverständliches Zeichen. Im Angesicht der vielen im Mittelmeer ertrunkenen Menschen übte der Papst auf Lampedusa scharfe Kritik an Europa – und das zu einer Zeit, als noch keine Boote mit Geflüchteten tagelang vor europäischen Küsten herumirrten, weil sie kein Hafen aufzunehmen bereit war. Seitdem fordert Franziskus Barmherzigkeit und Mitgefühl gegenüber Geflüchteten, eine Willkommenskultur, die Achtung ihrer Würde als Personen, die Einhaltung der Menschenrechte. Im Laufe der Zeit systematisiert der Papst sein Anliegen in vier Imperativen: aufnehmen, schützen, fördern und integrieren! An ihnen orientieren sich auch die 20 Handlungsschwerpunkte, die der Papst mit Blick auf die beiden *Global Compacts* der Vereinten Nationen formuliert. In seiner jüngsten Botschaft zum katholischen *Welttag des Migranten und des Flüchtlings* stellt Franziskus schließlich sehr konkrete Forderungen auf: Er spricht sich für humanitäre Korridore und Familiennachzug aus, verlangt Zugang zum Arbeitsmarkt schon für Asylbewerber und Einbürgerungsvereinfachungen. Beim Thema Grenzkontrollen müsse die Sicherheit der Schutzsuchenden Vorrang vor der nationalen Sicherheit haben, so der Papst.

Auch die katholische Kirche hierzu-lande versteht sich als Anwältin der



Dr. Katharina Klöcker, Juniorprofessorin für Theologische Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät, Ruhr-Universität Bochum

Flüchtlinge. Die deutschen Bischöfe vertreten eine Politik der Offenheit gegenüber Geflüchteten. Sie plädieren für die Aufnahme von Schutzbedürftigen, ihre menschenwürdige Behandlung, faire Asylverfahren und die Bekämpfung von Fluchtursachen. Das Mittelmeer dürfe nicht zur Todeszone werden. Und die Bischofskonferenz bekennt sich zu der vom Papst geforderten *Globalisierung der Nächstenliebe* als christliche Antwort auf die *Globalisierung der Gleichgültigkeit*. Konfessionelle Differenzen in der Flüchtlingsfrage fallen nicht ins Auge. Anders als bei bioethischen Fragen, etwa zuletzt im Hinblick auf den nicht-invasiven Pränataltest (NIPT), scheint es mit Blick auf Fragen jenseits der individuellen Lebensführung eher weniger Dissens zu geben, was sich auch in der Studie der Bilateralen Arbeitsgruppe zeigt. Im Themenbereich *Kinderarmut und Bildung* ist von großen Gemeinsamkeiten die Rede. Mit Blick auf offizielle kirchliche Verlautbarungen zur Flüchtlingsdebatte kann hier zu Lande ebenso von einem breiten Konsens gesprochen werden – und viele haben die entschiedene Positionierung der Kirchen begrüßt.

Aber: Die Haltung der Kirchen stößt auch auf scharfe Kritik – von innen und von außen. So stellt Marianne Heimbach-Steins fest: „Zwar vertritt die große Mehrheit etwa katholischer Sozialethikerinnen und Sozialethiker differenzierte Positionen einer menschenrechtlich und kosmopolitisch ausgerichteten Migrationsethik, zugleich wird aber von einigen theologischen – sowohl katholischen wie protestantischen – Stimmen teils harsche Kritik an einem Kurs laut, der mit biblischen und sozialetischen Argumenten zugunsten einer offenen, nationale Grenzen überwindenden, die Rechte der Menschen unterwegs achtenden und aufnahmebereiten Herangehensweise argumentiert.“ Warum wird der migrationsfreundliche Kurs der Kirchen mitunter so hart angegangen? Kommentatoren sprechen mit Blick auf die Kirchen von einer Art „außer-

parlamentarischer Opposition“ (Claudia Keller), einer „christlich inspirierten Antifa“ (Frank Drieschner), prangern an, dass Kirchenvertreter zu Parteifunktionären würden und beklagen einen überschießenden Moralismus, der alle Andersdenkenden, alle Skeptiker bezüglich offener Grenzen exkludiere. Auf die Moralisierung von Religion wird äußerst allergisch reagiert.

Bevor ich einige neuralgische Punkte dieser Debatte aufgreife, möchte ich die Analyse noch mit Blick auf unser Thema Ökumene weiter vorantreiben: Könnte es sein, dass die große ökumenische Einmütigkeit, die per se natürlich zu begrüßen ist, umso mehr, weil sie in anderen ethischen Konfliktzonen zuweilen schmerzlich vermisst wird, dass diese ökumenische Einmütigkeit im Bereich der Migrationsethik eine nicht zu unterschätzende Schlagseite offenbart? Meine Vermutung, die zu diskutieren wäre, ist, dass der breite kirchliche Konsens über die Konfessionsgrenzen hinweg Moralisierung begünstigt. Offensichtlich wurde vor lauter Einigkeit die Notwendigkeit nicht gesehen, dass die guten und überzeugenden theologischen Argumente, die für eine Offenheit gegenüber den Fremden sprechen, auch stark gemacht und vermittelt werden müssen. Thomas Söding hat in seinem Vortrag bilanziert, dass die Studie die Erwartung kritisiere, dass die Menschenwürde sich in direkte politische Imperative übersetzen lasse. Das tut sie natürlich zu recht. Nur muss man dann auch fragen, ob die Menschenwürde als Konsensgarantin taugt. Gegner und Befürworter etwa der aktiven Sterbehilfe berufen sich auf die Menschenwürde.

Zurück zur Flüchtlingsfrage: Der konfessionsindifferente Konsens sieht sich mit einem harschen Dissens konfrontiert, der sich konfessionell nicht orten lässt. Soweit ich das beurteilen kann, vollzieht sich Ähnliches auf evangelischer wie auf katholischer Seite. Es kommt zu heftigen Debatten, unter Theologinnen und Theologen, aber vor allem auch unter dem Kirchenvolk. Tiefe Gräben gehen „mitten durch Kirchengemeinden, in denen das Spektrum der auch sonst in der Bevölkerung vorhandenen Haltungen zu Flüchtlingen zu beobachten ist.“ Das wird von kirchlicher Seite wahrgenommen. Die Kirchen üben sich mittlerweile in Selbstkritik,

sprechen von mangelhafter Vermittlung ihrer Position, beklagen, dass diese von vielen als Durchhaltparole missverstanden worden sei, so pointiert etwa der EKD-Ratsvorsitzende Bedford-Strohm im November 2017. Was lehrt uns diese Auseinandersetzung im Hinblick auf die Fragen der Ökumene? Der Konsens in offiziellen kirchlichen Verlautbarungen wird von einem Dissens auf theologischer Ebene, aber nicht nur dort, sondern vor allem auch auf Gemeindeebene unterpült. Dabei könnte ein offenes Ringen um das bessere Argument sich als wirksames Antiserum gegen Moralisierung erweisen. Der Austausch rationaler Argumente, „kommunikative Pluralität“, ist notwendig, wenn der Diskurs nicht umschlagen soll.

II. Die drei Baustellen

Ich möchte Ihnen gern in aller Kürze wenigstens drei der Baustellen vorstellen, an denen man darum ringen müsste, die besseren Argumente zu finden. Es sind neuralgische Punkte, an denen sich die Kontroversen entzünden. Auf einer ersten Baustelle werfen Kritiker der kirchlichen Position hermeneutische Defizite in der biblischen Begründung vor. Hinsichtlich der Frage nach einer Rangfolge von Verantwortlichkeiten in der Flüchtlingsfrage wird intensiv etwa über unterschiedliche Lesarten des Gebots der Nächstenliebe diskutiert. Kurz gesagt geht es um die Frage, ob das Gebot der Nächstenliebe Vorzugsregeln impliziere. Grundsätzlicher könnte man sagen, dass das Thema Migration als biblisches Thema par excellence in besonderer Weise die Frage provoziert, wie christliche Ethik überhaupt ihre biblische Verankerung hermeneutisch einholt. Eine Frage, um die theologisch offenbar nach wie vor gerungen wird, gerungen werden muss.

Die zweite Kernfrage nach den Dimensionen der Verantwortlichkeit mündet derzeit in eine Kontroverse um Gesinnung und Verantwortung, eine zweite Baustelle. Hier wird an eine Diskussion angeknüpft, die zurückreicht in die großen Auseinandersetzungen um normative Begründungsfragen innerhalb der Moraltheologie. Gefragt wird etwa, ob es nicht gute moraltheologische Tradition sei, teleologisch zu argumentieren. Konstatiert wird, dass „teleologische gegenüber der deontologischen Ar-



Den Ertrag der zweitägigen Veranstaltung sicherten zum Schluss Landesbischof Dr. Karl-Hinrich Manzke (l.) und Bischof Dr. Gerhard Feige (r.).



Foto: akg-images

Was bedeutet Nächstenliebe? Die Mantelteilung des Hl. Martin – hier in der Darstellung des flämischen Malers Anthonis van Dyck (1599–1641) – stellt eine mögliche Antwort dar.

gumentation in die Defensive geraten“ sei und deshalb „ein diskursives Vakuum entstanden [sei], in das zum Teil rechtsextreme Positionen eingedrungen sind, die mit christlicher Ethik nicht mehr zu vereinbaren sind“ – so Ludger Schwienhorst-Schönberger. Hier scheint es Klärungsbedarf zu geben.

Die Debatte wird schließlich auf einer dritten Baustelle durchzogen von einer tief reichenden Auseinandersetzung über das Verhältnis von Religion und Politik. Die Flüchtlingsdebatte macht damit die seit langer Zeit schwelende Frage nach dem Zusammenhang von Theologie und Politik zu einer offenen Kontroverse. Es geht dabei um das Selbstverständnis christlicher Theologie im Hinblick auf die Frage nach ihrem politischen Potential. Mit der Migrationsdebatte brechen diese Fragen in lange nicht mehr dagewesener Schärfe hervor, und die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Auseinandersetzung über die politische Relevanz der Theologie wird meines Erachtens nun sichtbar. Es herrscht Uneinigkeit, sowohl innerhalb der katholischen als auch der evangelischen Kirche. Dabei irritiert

eine Theologie, die sich wissenschaftlich oder kirchlich artikuliert und dabei politisch positioniert, viele – nicht nur Nicht-Christen. Die Flüchtlingsdebatte, die sich an ethisch unterschiedlich bewerteten Streitfragen entzündet hat, erfährt offenbar eine erhebliche Verschärfung, wenn theologisch argumentiert wird. Der Eindruck könne entstehen, so Lesch, „dass mit einer ‚Theologie der Migration‘ noch stärkere ideologische Geschütze aufgefahren werden als mit der ethischen Argumentation, die kompliziert genug ist“. Theologisierung der Debatte und Ideologisierung werden in einem Atemzug genannt. Von einer „Politisierung des Christentums“ (Schwienhorst-Schönberger) ist die Rede, im Gestus des Vorwurfs. Befürchtet oder unterstellt wird, dass Theologie, die sich als politische Theologie verstehe, auch Politik machen wolle, dass sie sich parteipolitisch instrumentalisieren lasse.

Den Verfechtern einer sich politisch verstehenden Theologie ist daran gelegen, hier Klarstellungen vorzunehmen. Einer Theologie, die sich als politische begreife, gehe es darum, die *Zeichen der Zeit* (GS 4) wahrzunehmen und die

christliche Botschaft unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen für die Menschen von heute zu formulieren und zu deuten. Konzidiert wird, dass sich christliche Ethik dabei nicht durch parteipolitische Interessen vereinnahmen lassen dürfe. Es sei ein Trugschluss, wenn das Eintreten für eine weniger offene Migrationspolitik nicht als ‚politisch‘ identifiziert würde. Es gehe darum, die Option für Gerechtigkeit und Solidarität stark zu machen und einzubringen. Aufgabe der Theologie sei es aber nicht, unmittelbar anwendbare politische Rezepte zu liefern.

III. Zusammenfassung

Ich komme zum Schluss. Klar geworden ist, dass der Dissens in der Flüchtlingsthematik nicht entlang der Konfessionsgrenzen verläuft. In aller Kürze habe ich drei Baustellen besichtigt, die in der Flüchtlingsdebatte theologisch kontrovers diskutiert werden. Angesichts der Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Politik, der Überzeugungskraft normativer Begründungstheorien und einer biblischen Hermeneutik, ist

„kommunikative Pluralität“ gefragt – wie es die Studie nennt. Hier muss um das bessere Argument gerungen werden. Und das impliziert, dass sich die Kirchen stärker mit den Vermittlungsproblemen auseinandersetzen müssen. Nur die offene argumentative Auseinandersetzung mit den Differenzen schützt vor Moralisierung. Die Studie *Gott und die Würde des Menschen* selbst schlägt vor, „die Unterschiede nicht nur als Probleme“ zu sehen, die gelöst werden müssen, sondern vielmehr als „mögliche Lösungen, die zur wechselseitigen kritischen Hinterfragung der jeweils eigenen Position anregen und dadurch Alternativen generieren“ können. (Nr. 263)

Die Wahrnehmung von Unterschieden in der Flüchtlingsfrage könnte so auch mit Blick auf andere ethische Konfliktzonen als Chance wahrgenommen werden, um argumentative Stringenz und Überzeugungskraft zu erzeugen, moralische Urteils- und Handlungsfähigkeit zu erhalten und nicht in Moralisierungen abzugleiten. Insgesamt würde das eine größere Gelassenheit gegenüber dem Dissens fördern: er scheint mir fruchtbarer zu sein als gedacht.

Mit Blick auf die Studie lässt sich vor dem Hintergrund der Flüchtlingsfrage aber meines Erachtens auch noch eine weitere Herausforderung benennen, die ich nur andeuten möchte. Die *Option für Menschlichkeit* (Studie 266) wird als gemeinsames Fundament für den ökumenischen Konsens verstanden. „Unterschiede bei der Anwendung ethischer Prinzipien“ (so im Vorwort) seien höchstens als Anzeichen für einen begrenzten Dissens zu werten. Beim Thema Flüchtlinge sticht allerdings ins Auge, dass die Antworten auf die Frage, wie die *Option für Menschlichkeit* in die Tat umgesetzt werden soll, doch sehr divergent ausfallen. Die Flüchtlingsdebatte zeigt insofern besonders eindrücklich, dass der Rekurs auf Menschenwürde immer erst noch seine eigentliche Feuerprobe bestehen muss: ein Schicksal, das dieses Prinzip mit anderen Prinzipien teilt, die stets auf ihre handlungsleitende Relevanz befragt werden müssen. In vielen bioethischen Debatten etwa nehmen ja auch sich zutiefst widerstrebende Parteien gleichermaßen Bezug auf das Menschenwürde-Argument. Das heißt, man muss schon genau hinschauen, wie die Option für Menschlichkeit verstanden und interpretiert wird. Und das erweist sich eigentlich erst daran, wie Menschenrechte ganz konkret anerkannt, geachtet und gewährleistet werden. Das wird an der Flüchtlingsfrage besonders gut sichtbar. □

Presse

Veranstaltung „Konsens und Dissens in der Ethik – Wie weit reicht die katholisch-evangelische Ökumene?“

Domradio 7.3.19 – Über die Frage, ob Ökumene durch unterschiedliche Haltungen bei ethischen Fragen beeinträchtigt wird, wollen Vertreter der evangelischen und katholischen Kirche Anfang März auf einem ökumenischen Symposium in Tutzing bei München diskutieren, wie die Veranstalter in Hannover mitteilten. Unter den Teilnehmern sind der evangelische Ökumene-Bischof Karl-Hinrich Manzke sowie der Vorsitzende der Ökumenekommission der katholischen Deutschen Bischofskonferenz Bischof Gerhard Feige. *epd*

Philosophischer Meisterkurs

Am 18. Februar 2020 kamen rund 150 Teilnehmer in die Katholische Akademie, um eine der führenden zeitgenössischen Ethikerinnen zu hören. Die Niederländerin Prof. Dr. Ingrid Robeyns leitet das Projekt Fair Limits, das untersucht, inwiefern es moralisch gebotene Obergrenzen für Reichtum gibt. Ihr öffentlicher Abendvortrag fand statt im Rahmen des Philosophischen Meisterkurses, der bereits zum siebten Mal in Zusammenarbeit

zwischen der Katholischen Akademie in Bayern und der Münchner Hochschule für Philosophie angeboten wurde. Der Vortrag wurde auf Englisch gehalten. Zur Dokumentation stellte uns Ingrid Robeyns ihre wesentlichen Thesen zur Verfügung, in denen sie den gedanklichen Ansatz des Limitarismus gerafft vorstellt. Diesen Text hat Dr. Rebecca Gutwald von der Hochschule für uns übersetzt.

Ist es verwerflich, reich zu sein?

Ingrid Robeyns

Nach dem Zweiten Weltkrieg verpflichteten sich alle europäischen Länder, den Wohlstand und die Chancengleichheit für alle zu erhöhen, wobei niemand zurückbleiben sollte. In der Folge wurde eine ganze Reihe von politischen Maßnahmen umgesetzt, die die Ungleichheiten in der Bevölkerung reduzierten. Anfang der Achtziger veränderten sich die Dinge jedoch zunehmend, ohne dass es den meisten von uns auffiel. Nach und nach wurde die gemischte Wirtschaftsform durch ein viel weniger reguliertes Modell des Kapitalismus ersetzt. Die Spitzensteuersätze sanken, die Erbschaftssteuer wurde in vielen Ländern abgeschafft. Gleichzeitig nahmen die Möglichkeiten für vermögende Personen zu, Schlupflöcher zu finden und weniger Steuern zu zahlen.

Infolgedessen sind die Ungleichheiten nun, im Jahr 2020, sehr groß geworden. Das amerikanische Magazin *Forbes* veröffentlicht jedes Jahr eine Liste der reichsten Menschen der Welt und führt auf, wer der weltweit reichste Milliardär ist. Auf dessen Website wird täglich darüber berichtet, wie es um sein Vermögen bestellt ist. Jeff Bezos, der Gründer und CEO von Amazon, ist etwa 130 Milliarden Dollar schwer. Die ersten Deutschen tauchen auf Platz 28 der Liste auf: Beate Heister und Karl Albrecht jr., die Erben des Aldi-Einzelhandelsvermögens, besitzen rund 32 Milliarden Dollar.

Viel besorgniserregender als die Vermögenskonzentration bei ein oder zwei Personen sind die Gesamtzahlen und Schätzungen. In Deutschland besitzen zehn Prozent der reichsten Haushalte schätzungsweise 66 Prozent des nationalen Vermögens; die übrigen 90 Prozent der Einwohner des Landes haben zusammen 34 Prozent des Reichtums. Am oberen Ende ist die Konzentration noch stärker, denn gerade einmal ein Prozent der reichsten Haushalte besitzt nicht weniger als 34 Prozent.



Prof. Dr. Ingrid Robeyns, Professorin für Ethik an der Universität Utrecht

(Quelle: Bach, Thiemann und Zucco 2019, S. 1247).

Es gibt zwei mögliche Standardreaktionen, wenn einem eine Person erzählt, sie verdiene zehn Millionen Euro im Jahr bzw. habe Eigentum im Wert von einigen Milliarden Euro.

Die erste ist: Das ist richtig so! Sie haben sicherlich hart gearbeitet, und deshalb verdienen sie es. Darüber hinaus sollten wir, als Rest der Gesellschaft, dankbar sein, denn die monetär erfolgreichsten Menschen sind der Motor der Wirtschaft, und ihr Reichtum kommt uns letztlich allen zugute, weil er sich nach unten verteilt. Das ist das trickle-down principle. Kurz gesagt: eine Reaktion des Lobes und der Bewunderung.

Die zweite Art der Antwort unterscheidet sich davon erheblich, indem gesagt wird: Niemand verdient es, so reich zu sein. Es mag in Ordnung sein, wenn einige etwas mehr verdienen als andere, weil sie härter arbeiten oder mehr Risiken eingehen, aber es gibt Grenzen dafür, wie viel Ungleichheit eine Gesellschaft verträgt. Niemand sollte so übermäßig reich sein, und daher ist es eine moralische und politische Frage, dass Reichtum zum Gegenstand einer demokratischen Debatte gemacht wird.

In meinem Vortrag werde ich nun argumentieren, dass die zweite Art von Reaktion richtig ist. Ich werde sieben Argumente dafür anführen, warum es Grenzen geben sollte, wie viel wir haben können, wobei ich einräume, dass einige Ungleichheiten gerechtfertigt sein können.

1. Der erste Grund, um gegen extrem hohen Reichtum Einspruch zu erheben, ist, dass manches Vermögen nur auf illegale Art oder eindeutig unmoralischen Wegen, einschließlich Korruption, erworben werden konnte. Steuerhinterziehung ist Teil dieses Problems.

2. Der zweite Grund besteht darin, dass Superreiche in der Lage sind, demokratische Werte, insbesondere politische Gleichheit, durch den Einsatz ihres Vermögens zu untergraben. Ihr Geld kann dazu verwendet werden, direkt und indirekt Wahlen und die Politikgestaltung zu beeinflussen.

3. Ein dritter Grund ist darin zu finden, dass alle Gesellschaften mit den existenziellen und unerfüllten Bedürfnissen wie Armut, Obdachlosigkeit und kollektiven Problemen der Menschen konfrontiert sind. Diese Bedürfnisse könnten durch das Vermögen erfüllt werden, das die Superreichen nicht für die Deckung ihrer eigenen Lebenshaltung brauchen. Tatsächlich müssen die Superreichen einen Großteil ihres Geldes nicht wirklich zur Erhöhung ihres eigenen Lebensstandards verwenden. So sollten Superreiche ihr Geld entweder für Zwecke spenden, um diese existenziellen, unerfüllten Bedürfnisse zu befriedigen, oder es sollte versteuert werden.

4. bezieht sich auf den weltweiten Kampf gegen den Klimawandel als eines dieser unerfüllten existenziellen Bedürfnisse. Es gibt starke Bedenken, ob die

Eingriffe, die zur Eindämmung des Klimawandels erforderlich sind, nicht für den normalen Bürger zu teuer sind. Ebenso müssen wir uns für den nicht mehr zu vermeidenden Klimawandel rüsten und haben damit die Pflicht, Menschen in armen Ländern, die kaum zum Klimawandel beigetragen haben, aber am meisten unter seinen Folgen leiden werden, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. So haben wir gute Gründe, von den Superreichen zu verlangen, dass sie den größten Teil der Ausgaben bezahlen, die für den Klimaschutz und die Anpassung an den Klimawandel benötigt werden.

5. Wenn die Ungleichheiten im Besitz von Ressourcen zu groß werden, besteht die Gefahr, dass die Schere zu weit aufgeht und die soziale Segregation zunimmt, was die Gemeinschaft im Gesamten schwächt. Die Reichen haben die Möglichkeit, sich aus der Gesellschaft zurückzuziehen, und selbst für höherwertige Dienstleistungen und Einrichtungen zu zahlen, so dass sie sich nicht mehr um die Allgemeinheit kümmern müssen. Wir können dies am Beispiel der lateinamerikanischen Länder beobachten, wo die Reichen nur hinter verschlossenen Türen außerhalb der Gemeinschaft sicher sind.

So sollten Superreiche ihr Geld entweder für Zwecke spenden, um existentielle, unerfüllte Bedürfnisse zu befriedigen, oder es sollte versteuert werden.

6. Die Prozesse, die zu der zunehmenden Vermögenskonzentration führen, ziehen auch eine größere Unsicherheit und Verwundbarkeit der Mittelschicht und der Armen nach sich. Es werden in diesen Bevölkerungsschichten zunehmende Ressentiments gegen das politische Establishment sichtbar, das als Elitenversorger gilt. Gleichzeitig wird der Sozialstaat abgebaut, der früher eine bessere Zukunft für alle ermöglicht hat. Diese Ressentiments schaffen einen Nährboden für die Sündenböcke, die gerade in Gruppen gefunden werden, die als Außenseiter gelten. In den letzten Jahren wurden mehr und mehr die



Ausgewählte Studierende trafen sich zwei Tage mit Ingrid Robeyns in der Bibliothek der Akademie, um ihr zuzuhören, selbst zu referieren und zu diskutieren.



Das Podium nach dem Referat: Ingrid Robeyns (re.) beantwortete Fragen, Dr. Rebecca Gutwald moderierte und übersetzte. Prof. Dr. Johannes

Wallacher, der Präsident der Hochschule für Philosophie, hatte in den Abend eingeführt und beteiligte sich auch an der Diskussion.

Migranten, Muslime oder Juden diese Sündenböcke. Politiker*innen, die einen autoritären Führungsstil bevorzugen, haben so die Gelegenheit, ihre Macht zu vergrößern.

7. Wenn die vorhergehenden sechs Gründe nicht ausreichen, gibt es schließlich einen letzten Grund, nämlich, dass es nur sehr wenige Beweise dafür gibt, dass Superreiche glücklicher sind oder eine höhere Lebensqualität genießen als andere Menschen. Tatsächlich deuten die verfügbaren Informationen eher auf das Gegenteil hin und legen sogar nahe, dass die Kinder der Superreichen unter der Tatsache leiden können, dass sie superreiche Eltern haben.

Was soll also nun passieren? Man könnte auf vorhersehbare Art antworten: Steuern. Wie sich das auswirken würde, wäre von Land zu Land unterschiedlich. Aber im Allgemeinen sollte die Besteuerung von Kapital erhöht werden, wobei alle Länder einen internationalen Gipfel abhalten sollten, in dem sie beschließen, die Aktivitäten von Steueroasen zu kriminalisieren. So gäbe es viel mehr Spielraum für Unternehmen, ihren gerechten Anteil an Steuern zu zahlen. Und wir sollten die Debatte darüber wiedereröffnen, was die Erbschaftsbesteuerung fair oder ungerecht macht.

Eine strukturelle Lösung erfordert jedoch mehr als nur mehr Umverteilungssteuern; sie erfordert ein Wirtschaftssystem, das sich von dem heutigen Kasino-Kapitalismus unterscheidet. Der Kapitalismus hat großen Wohlstand, aber auch

große Ungleichheit mit sich gebracht. Zudem ist er mitverantwortlich, dass der Planet, auf dem wir leben, zerstört wird. In den Worten der klassischen po-

litischen Ökonomie: Die Produktionsfaktoren Arbeit und Kapital produzieren zusammen den Reichtum einer Nation, aber die Verteilung des Kuchens ist ungleich und wird immer ungleicher. Die Anschlussfrage sollte daher lauten: Wie sieht ein Wirtschaftssystem aus, das sowohl innovativ als auch ökologisch nachhaltig ist, das die Menschen moralisch gleichberechtigt behandelt, und das die Versorgung der Schwächsten sowie eine hohe Lebensqualität für alle ermöglicht? Abgesehen von der ökologischen Nachhaltigkeit, haben wir nicht in der Blütezeit des Wohlfahrtsstaates besser gelebt als heute?

Doch vielleicht ist das allererste, was wir brauchen, das Bewusstsein einer viel breiteren Menge in der Gesellschaft, die über Fragen des Reichtums, der Ungleichheit und des Gesellschaftsvertrags sprechen. Wir müssen darüber reden, dass es nicht nur um die Wirtschaft geht, sondern auch um Politik und insbesondere um Moral. Wir müssen uns nicht als Opfer eines Wirtschaftssystems und einer Reihe von sozialen Institutionen betrachten, und letztlich Ungleichheit verstärken. Wir sollten vielmehr diskutieren, welche Art von Sozialvertrag wir wollen: Welches Wirtschaftssystem wollen wir, welche moralischen Grundsätze sollten uns bei demokratischen Entscheidungen leiten, und wie wollen wir unsere Mitbürger*innen und Mitmenschen behandeln? □

Übersetzung: Dr. Rebecca Gutwald

🔊 Geburtsstunde des Realismus

Gottfried Keller (1819-1890) und Theodor Fontane (1819-1898) haben das literarische Schaffen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts maßgeblich geprägt. Unabhängig voneinander, aber zur selben Zeit formulierten sie ein literaturkritisches Programm, das in Auseinandersetzung mit Romantik und Idealismus die Forderung erhebt, die Wirklichkeit der Welt und des Menschen möglichst transparent zu machen: den Realismus.

Nun sind sich Keller und Fontane persönlich nie begegnet, so dass die Katholische Akademie in Bayern den 200. Geburtstag beider Künstler zum Anlass nahm, unter dem Titel *Geburtsstunde des Realismus* die Jubilare zumindest stellvertretend ins Gespräch zu bringen. Vor knapp 100 Interessierten, die am Abend des 9. Dezembers 2019 in den Vortragssaal der Katholischen Akademie gekommen waren, sprachen die beiden Experten Ursula Amrein (Keller), Professorin für Neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Universität Zürich, und Hans-Dieter Zimmermann (Fontane), Professor em. am Institut für Literaturwissenschaft der Technischen Universität Berlin, zunächst in eigener Sache – und dann auch über das, worüber die beiden Realisten selbst Zeit ihres Lebens nachdenken sollten: Gott und Welt.

Beide Redner waren sich prinzipiell darin einig, dass sich die Literatur des Realismus (auch) als eine Form der Religionskritik verstehen lässt; der Realismus reflektiere und beschreibe schließlich den Wandel, der in der Kritik am vermeintlich unwirklichen Jenseits begründet liegt, und stelle durch seine Diesseitsorientierung gleichsam neue



Referate von Prof. Dr. Ursula Amrein ...



... und Prof. Dr. Hans Dieter Zimmermann.

Lebensentwürfe zur Debatte. Umso bemerkenswerter aber, dass gerade die Gründerväter des Realismus in dieser Frage gänzlich uneins sind: Während Keller „sich sein Rendezvous mit diesem Leben durch kein zweites hat lassen stören wollen“ (Walter Benjamin), erteilte Fontane einem solch „frivolen Unglauben“ eine deutliche Absage und legte mit *Quitt* gar einen religiösen Roman vor. Inwiefern also – so das große Fragezeichen, das hinter unserem Veranstaltungstitel mitgedacht wird – lässt

sich vor diesem Hintergrund noch von einem *gemeinsamen* Anliegen des Realismus sprechen?

Dies sei, so der minimale Konsens unserer beiden Stellvertreter, wohl nur insofern zu vertreten, als beide – Gottfried Keller und Theodor Fontane – schlicht *Kinder ihrer Zeit* waren. Klingt das überzeugend?

Auf unserem [YouTube-AUDIO-Kanal](#) haben Sie Gelegenheit, die Diskussion unserer beiden Referenten in voller Länge mitzuverfolgen.

Presse

KNA
19. Februar 2020 – Ingrid Robeyns hat den Lehrstuhl für Ethik an der niederländischen Universität Utrecht inne. Am Dienstagabend ist sie in München zu Gast, um auf Einladung der Katholischen Akademie in Bayern und der Jesuiten-Hochschule für Philosophie zu klären, ob es verwerflich sei, reich zu sein. (...) Kein Vermögen werde von einem allein erwirtschaftet. Es brauche immer viele Menschen, die etwas dazu beitragen. Manchmal seien auch illegale Wege im Spiel.
Barbara Just

Pflege-Robotik

Wo hilft technische Assistenz – wo liegen die Grenzen?

Experten warnen schon seit vielen Jahren vor dem Pflegenotstand, und mehrmals bereits war die Pflege auch Thema bei Kooperationsveranstaltungen der Katholischen Akademie in Bayern und des SZ-Forums Gesundheit. So war es auch am 22. Oktober 2019, als es um den Bereich „Pflege-Robotik“ ging. Fachleute zeigten den großen Nutzen von Hightech-Geräten

auf, warnten aber auch deutlich davor, menschliche Pflegearbeit und Zuwendung durch die Maschinen zu ersetzen. Lesen Sie im Nachgang den die Veranstaltung abschließenden und ein Fazit ziehenden Text des Pflegewissenschaftlers Hartmut Remmers. Er konnte wegen einer Krankheit nicht selbst kommen, stellte seinen Text aber freundlicherweise zur Verfügung.

Pflege und (Roboter-)Technik. Ethische Aspekte des Einsatzes neuer Technologien in der pflegerischen Versorgung

Hartmut Remmers

In der Abteilung Pflegewissenschaft an der Universität Osnabrück haben wir in der interdisziplinären Forschung und Entwicklung altersbezogener Assistenztechnologien reichhaltige Erfahrungen gesammelt. Das Thema Robotik hat Manfred Hülsken-Giesler und mich in einem Gutachten für den Deutschen Bundestag zu Autonomen Assistenzsystemen in der Pflege intensiv beschäftigt. Dabei spielten ethische Fragen, mit denen ich mich in diesem Vortrag befassen werde, ebenso eine prominente Rolle.

I.

Einige klärende Vorbemerkungen möchte ich voranstellen. Wir befinden uns in einem sich beschleunigenden Prozess der Digitalisierung nicht nur technisch-gewerblicher oder auch administrativer Sektoren unserer Gesellschaft, sondern auch aller lebensweltlichen Sphären des Menschen. Da ich meinen Vortrag hier in der Katholischen Akademie in München halten darf, komme ich erst einmal um zwei sehr bedeutende Soziologen nicht herum, die sich mit Fragen der Digitalisierung unserer Gesellschaft befasst haben. Der eine ist vor wenigen Jahren jäh aus dem Leben gerissen worden: Ulrich Beck. In seinem letzten Buch diagnostiziert er die „Digitale Metamorphose“ unserer Gesellschaft. Zu den neuen „Risikokulturen“ gehören jene Freiheitsrisiken, welche sich einer Praxis der totalen Überwachung durch eine mächtige Koalition aus Staaten und Konzernen verdanken. Mit dem technologiegetriebenen sozialen Wandel verwandeln sich gleichzeitig die Subjekte. Es verschwimmen die Grenzen zwischen Fiktion und Realität. Es löst sich der Zusammenhang von örtlicher, physischer und



Prof. Dr. Hartmut Remmers, Professor für Pflegewissenschaft an der Universität Osnabrück

sozialer Nähe auf. Es entsteht nicht nur eine neue „digitale Intelligenzija“, es besteht auch die Gefahr, dass demokratische und rechtsstaatliche Institutionen schleichend ausgehöhlt werden.

Eine weniger bedrohliche Perspektive entwickelte jüngst Armin Nassehi in seiner „Theorie der digitalen Gesellschaft“: ein breit fundiertes, durch die Systemtheorie abgesichertes Werk, das aber genau aus diesem Grunde daran zweifeln lässt, inwieweit ethische Fragestellungen überhaupt bedeutsam sind. In seinen Augen kann nämlich von einer digital abgesicherten Integration ausein-

anderstrebender Kräfte unserer Gesellschaft ausgegangen werden.

Entgegen diesem Befund halte ich an einer ethisch-normativ begründeten Problematisierung technologischer Entwicklungstendenzen fest. Ethische Erwägungen sind zutiefst eingelassen in einen lebensweltlichen Horizont des Menschen, der seinerseits verankert ist in kulturellen, selbstreflexiv verflüssigten Traditionen und Verständigungsformen. Die kulturelle, normative Integration dieser Lebenswelt lässt sich ohne pathogene Nebenwirkungen nicht umstellen auf rechenhafte, algorithmische Kalküle der Systeme von Wirtschaft, Arbeit und Verwaltung.

Diese Unterscheidung scheint mir noch aus einem weiteren Grund von größter Tragweite zu sein. Man bedenke nämlich, dass gerade die Systeme der medizinischen Behandlung und pflegerischen Versorgung stets in einer kritischen Weise mit der Lebenswelt hilfebedürftiger Personen verwoben sind.

Es wäre daher mit gesundheitsprofessionellen Normen unvereinbar, zum Beispiel Menschen mit Pflegebedürftigkeit, das heißt im Zustand starker psychophysischer Verletzlichkeit, als bloße Fälle bürokratisch vorgezeichneten Handelns zu betrachten; das heißt bloß zu fragen, welche allgemeinen Rechtsvorschriften auf diesen besonderen Fall anzuwenden sind. Der Bedürftigkeit, letztlich der Subjektivität Hilfesuchender können Hilfeleistende nur dadurch entsprechen, dass sie aus einer durch formale Rechtsvorschriften und standardisierte Verfahren geordneten Sphäre heraustreten, dass sie in einen Interaktionszusammenhang eintreten, in dem das singuläre subjektive Erleben einer pflegebedürftigen Person hoch bedeutsam ist. Auf ihnen entgegenkommende Beziehungsstrukturen sind pflegebedürftiger Personen essenziell angewiesen.

Diese gewissermaßen mit der Lebenswelt der Betroffenen zu verschränkende Perspektive ist sogar unter ethischen Gesichtspunkten eines echten Nutzens relevant. Ich denke an den Einsatz unterstützender Technologien in der Häuslichkeit älterer pflegebedürftiger Menschen. Zu erschließen ist die Alltagssituation dieser Menschen mit ihren Augen. Was sollte ihrer Meinung nach unbedingt erhalten bleiben. Welche zum Teil sehr kreativen Bewältigungsstrategien haben ältere Menschen entwickelt, um mit wiederkehrenden Problemen zurecht zu kommen? Was erscheint wirklich änderungsbedürftig? Was wird als technisch hilfreich empfunden? In der Forschung und Entwicklung von Assistenzsystemen in der Pflege wurde bislang immer von einer technisch-konstruktiven Logik vor dem Hintergrund meist negativer Altersbilder ausgegangen. Unterstellt wird ein gewiss plausibles Sicherheitsinteresse, dessen technische Erfüllung indessen mit sozial problematischen Folgen, etwa Vereinsamung, verbunden sein kann. Ich werde darauf später eingehender zu sprechen kommen.

Lassen Sie mich als letzten Schritt meiner Vorüberlegungen auf künstliche Intelligenz als Wahrnehmungs-, Regulations- und Verarbeitungszentrum moderner IuK-Technologien sowie der Robotik zu sprechen kommen. Entscheidend sind dabei in der naturwissenschaftlich ausgerichteten Kognitionswissenschaft verwendete atomistische Modelle eines geschlossenen Geistes. Einem isolierten Individuum werden sehr komplizierte Reiz-Reaktionsverhaltensmuster zugeschrieben. Auf diesen Mechanismen stützen sich auch Systeme maschinellen Lernens. Diesen kognitivistischen Modellen versucht Wolfgang Prinz Modelle eines offenen Geistes zu integrieren. Dessen Strukturen sind in soziokulturellen, kommunikativ-

interaktiven Prozessen der Selbstvergegenwärtigung einer Person angelegt. Aber: An diesen semantischen Kern einer Person reichen intelligente robotische Systeme nicht heran. Er lässt sich nicht elementarisieren. Ein Roboter kann Perspektiven von Personen nicht vollständig übernehmen.

II.

Die Bundesregierung geht in einem immensen Förderprogramm ihrer High Tech Initiative – in Kombination mit dem Programm: Das Alter hat Zukunft – davon aus, dass durch neue Assistenzsysteme dem altersbedingt zunehmenden pflegerischen Versorgungsbedarf entsprochen werden kann. Durch neue Technologien soll ein möglichst langes selbständiges Leben in einer selbst gewählten Umgebung auch bei zunehmender Beeinträchtigung gewährleistet werden. Erwartet wird auch, dass auf diese Weise der zukünftig sich zuspitzende Fachkräftemangel kompensiert und das interprofessionelle Zusammenwirken in Gesundheitswesen verbessert werden kann.

Dabei zeigt die Technikentwicklung allerdings eine klassische Pfadabhängigkeit, indem sie im Wesentlichen Systemimperative des ökonomischen Wachstums und einer in der industriellen Produktion vorherrschenden Rationalisierungslogik folgt. Stichwort: technische Substituierbarkeit von persönlichen Dienstleistungen mit dem Ziel ökonomischer Einspareffekte.

Wendet man sich nun ethischen Bewertungsfragen des Einsatzes neuer Technologien in der Pflege zu, so wird man verschiedene Beurteilungsperspektiven zu klären haben. Dies können Bewertungsperspektiven der Betroffenen oder ihrer An- bzw. Zugehörigen sein, aber auch Perspektiven professioneller Akteure oder auch der politischen Öffentlichkeit. Für letztere stellen sich immer dringlicher werdende Fragen, die da lauten: Wie wollen wir im Alter leben? Wie stellen wir uns „gutes, menschenwürdiges Altern“ vor? Was soll dafür auch technisch vorgeleistet werden? Grundsätzlicher gefragt: Können durch technische Apparate überhaupt soziale Probleme gelöst werden?

Diesen Fragenkatalog kann man aus Sicht einer konsequenzialistischen, also auf die Folgen einer technischen Innovation ausgerichteten Ethik konkretisieren. Dabei geht es um Fragen nach der Erwünschtheit und Angemessenheit technischer Hilfsmittel, nach den damit verbundenen Chancen und Nutzenpotenzialen, aber auch den damit verbundenen Risiken. Als ethische Bewertungskriterien gelten beispielsweise: Selbstbestimmung, personale Integrität (d.h. vor allem Schutz der Persönlichkeit, aber auch freie Entfaltung der Persönlichkeit gem. Art. 2 GG), Unabhängigkeit, vitale Sicherheit, aber auch Erhalt oder Steigerung von Wohlbefinden. Nun ist Wohlbefinden einerseits ein schwammiger Begriff, andererseits ein wissenschaftliches Konstrukt, und zwar abhängig von bestimmten Annahmen über den Menschen; über das, was seinem Gedeihen dient oder für ihn abträglich ist. Wohlbefinden ist stark an Selbsterleben, an Emotionen und Stimmungen gebunden.

Wir haben es also mit verschiedenen Bewertungskriterien zu tun, verankert auch in verschiedenen moralphilosophischen Traditionen. In Traditionen der deontologischen Ethik geht es vor allem um Beurteilungen nach Maßgabe universalisierbarer Normen; in Traditionen des Utilitarismus werden Bewertungen des persönlichen oder gesamtgesellschaftlichen Nutzens vorgenommen. Ich komme darauf später noch zurück. Anders verhält es sich mit Berufsethiken

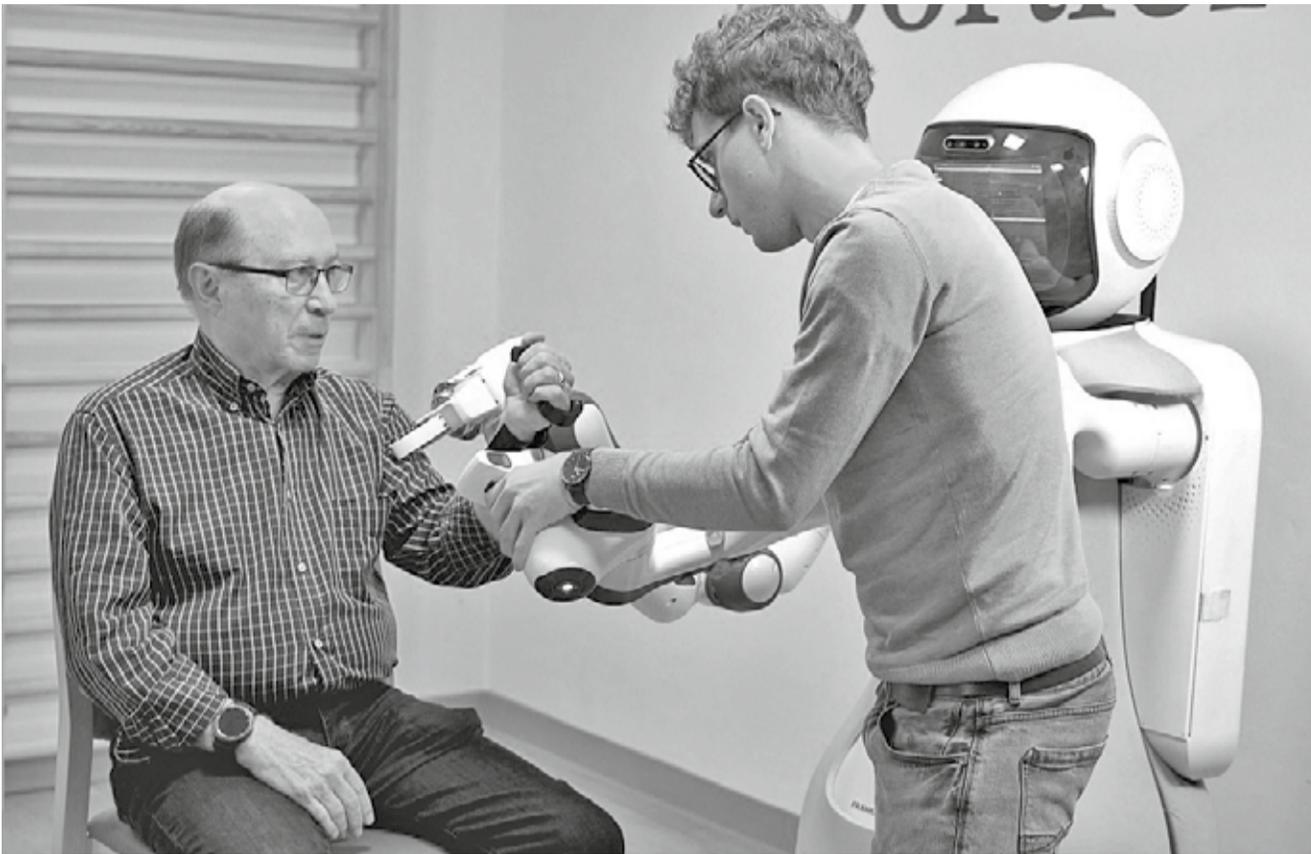


Foto: Caritas München

Die Entwicklung neuer Pflegeroboter ist ein kontinuierlicher Prozess.

wie etwa der Medizinethik. Auf ihr lastet nicht die Normbegründung, sondern ihre pragmatische Anwendung. Zu sprechen wäre hier desgleichen von einer *Ethics of Care* oder *Care Ethik*. Recht besehen kann eine solche Ethik der Sorge oder Fürsorge auch als ein Oberbegriff verstanden werden, unter den eine Ethik ärztlichen sowie pflegerischen Handelns zu subsumieren ist.

Was zeichnet eine Care-Ethik in besonderer Weise aus und warum ist sie besonders geeignet für eine perspektivische Beurteilung neuer Technologien in der Pflege? Eine Care Ethik geht von der anthropologischen Prämisse aus, dass menschliches Leben auf einen integralen Zusammenhang zwischenmenschlicher Beziehungen angewiesen ist. Ein strukturelles Charakteristikum dieser Beziehungen ist Fürsorge, weil Menschen in der einen oder anderen Weise aufeinander angewiesen sind. Diese potenzielle wechselseitige Angewiesenheit tritt besonders hervor im Falle der Einbußen selbständiger Versorgungskompetenzen. In solchen Fällen drängen sich Bedürfnisse nach Sicherheit und nach Rückgewinnung eines Autonomiegefühls in den Vordergrund. In solchen Situationen versteht sich Pflege als eine an den Grundbedürfnissen hilfebedürftiger Menschen ansetzende Beziehungsarbeit. Diese Beziehungsarbeit ist undenkbar ohne emotionales Engagement oder ohne leibliches Beteiligt-Sein.

Auf die damit zusammenhängenden psychosozialen Probleme starker beruflicher Belastungen kann ich an dieser Stelle nicht weiter eingehen. Eines aber lässt sich schon jetzt sagen: Wenn sich durch den Einsatz maschineller Unterstützungstechnologien physische und nervliche Belastungen des Pflegepersonals reduzieren lassen, dann wäre das ein großer Gewinn. Dabei sollte aber immer bedacht werden, dass pflegerische Interaktionsarbeit (einschließlich High Touch) technisch-maschinell nicht ersetzt werden kann. Das stabilisierende Gefühl leiblicher Gegenseitigkeit (jemand ist da und fängt mich auf) und dadurch gestiftetes Vertrauen hat

einen technisch nicht ersetzbaren Eigenwert.

Allerdings scheint es so zu sein, dass die Erfahrungen menschlichen Lebens unter Bedingungen physischer Abhängigkeiten und sozialer Angewiesenheiten in unserer Gesellschaft abnehmen. Scheinen damit zusammenhängende Erfahrungen menschlicher Verletzlichkeit ebenso abzunehmen? Die Orte dieser Erfahrungen sind zumeist räumlich säuberlich abgeschiedene Pflegeheime. Gleichwohl lassen sich Fragen menschlichen Gedeihens, persönlichen Wohlergehens und biografischen Gelingens – Fragen also, die im Zentrum einer Care Ethik stehen – nicht aus einem sozialen Kontext herauslösen. Wir sind weiterhin mit der Frage konfrontiert, wie sich schweres Leiden lindern oder mindern lasse; wie indisponible Rechte kooperationsbedürftiger und kooperationsfähiger Personen geschützt werden können. Am Ende steht dabei immer die Frage, inwieweit durch technische Innovationen ein Beitrag zur Kompensation unterschiedlicher, sozial oder biologisch bedingter Benachteiligungen geleistet werden kann. In dieser Hinsicht sollte das technologische Innovationspotenzial sorgfältig überprüft werden. Jedoch immer unter der Prämisse, inwieweit damit eine Befähigung zu sozialer Teilhabe geleistet werden kann.

Damit bewegen wir uns in Richtung eines care-ethischen Ansatzes, der auf eine „Grundbefähigungsgleichheit“ ausgerichtet ist. Grundbefähigung besagt in Anlehnung an Martha Nussbaum und Amartya A. Sen, Bedingungen zu ermöglichen, welche Individuen in die Lage versetzen, ein wünschenswertes, gutes Leben zu führen. Ziel des Befähigungsansatzes ist es, dem kooperationsfähigen Menschen ein zivilisatorisches Minimum zu garantieren, das heißt, ihn in die Lage zu versetzen, je eigene Lebenspläne zu verfolgen bei für ihn ausreichenden Teilhabemöglichkeiten.

Alle auf diese Grundbefähigungen bezogenen Leistungen übersteigen den klassischen Rahmen der Gesundheitsfürsorge. Und: Zur Förderung dieser

Grundbefähigungen ist es unabdingbar, dass von Seiten Dritter Fürsorge, Schutz und Fürsprache in verantwortlicher Weise übernommen wird. Damit kommt der von mir akzentuierten Beziehungsethik eine große Bedeutung zu, weil sie mit spezifischen Wahrnehmungs- und Urteilsperspektiven verbunden ist.

III.

Ich möchte diese Beurteilungskriterien und Perspektiven nun auf den Einsatz digitalisierter und automatisierter Assistenzsysteme bei stark beeinträchtigten Personen anwenden. Welche Ziele sind damit verbunden und welche Folgen zu erwarten? Wir nennen dies eine konsequenzialistische Beurteilungsperspektive. Unter utilitaristischen Gesichtspunkten würde die Nutzenmaximierung im Vordergrund stehen, zum Beispiel der Erhalt oder die Steigerung von Wohlbefinden. In einer eher Kantianischen Beurteilungsperspektive ginge es darum, inwieweit generelle Ansprüche Selbstbestimmung, personale Integrität (Privatheit) oder Unabhängigkeit respektiert werden. Nicht auszuschließen sind Bewertungskonflikte. In solchen Fällen muss abgewogen werden.

Es ist zum Beispiel möglich, dass durch assistierende Technologien häusliche Unabhängigkeit erzielt werden kann. Dies muss aber nicht automatisch auch persönliches Wohlbefinden bedeuten. Es könnte ja sein, dass technisch unterstützte häusliche Unabhängigkeit zu einem Sicherheitsgefühl, auch bei betreuenden Angehörigen, führt. Dies könnte aber gleichzeitig zu einer Verminderung sozialer Kontakte und zu größerer Einsamkeit führen. In solchen Fällen ist zu klären, welche ethischen Ansprüche (z.B. persönliche Sicherheit, Autonomie, persönliche Zuwendung) in den Augen der betroffenen Person höheres Gewicht haben.

Aus der Perspektive einer Care Ethik sollte bedacht werden, inwieweit normative Ansprüche wie beispielsweise mit einem möglicherweise zu engen Person-Begriff verbunden sind. Der Phi-

losoph Michael Sandel zum Beispiel betont, dass Menschen nicht in einer Art Robinsonade leben, sondern in sozialen Beziehungen. Er leitet daraus ein relationales, nicht-individualistisches Konzept von Autonomie ab. Das Selbst einer Person bildet sich stets nur in Beziehungen.

Relational verstandene Autonomie beruht konzeptionell darauf, dass Personen sich durch soziale Unterstützung und Anerkennung überhaupt erst konstituieren und dadurch Selbstvertrauen und Selbstachtung herausbilden. Und umgekehrt: Wer andere unterstützt, kann aus diesem sozialen Verhalten wiederum Selbstvertrauen und Selbstachtung gewinnen.

Damit ergeben sich systematische Übergänge zu ethischen Fragen der *Advokation*. Diese Fragen spielen beispielsweise beim Einsatz von Therapie-robotern in der Pflege dementiell Erkrankter eine wichtige Rolle. In welcher Weise sind diese Personen autonom handlungsfähig? Und in welcher Weise kann Fürsprache für Personen, die zu einem authentischen Bekunden von Wünschen nur beschränkt fähig sind, geleistet werden? Bis zu einem sehr weit fortgeschrittenen Stadium der Erkrankung verfügen demente Menschen über Fähigkeiten, Wünsche und Bedürfnisse ebenso wie Aversionen und Ablehnungen auf nonverbalen Wege (Blick, Gestik, Mimik) zu signalisieren. Ihre Vorlieben, persönlichen Anliegen und Präferenzen lassen sich in der Regel gezielt durch explorative Verfahren (zum Beispiel die fasziale Ausdrucksanalyse) individuell erschließen. Die Folgen des Einsatzes von Therapie- oder Emotionsrobotern bei Menschen mit Demenz konnten bisher nur unzureichend erforscht und bewertet werden.

IV.

Welche Chancen und Potenziale birgt nun der Einsatz moderner Assistenztechnologien insbesondere für ältere Menschen, ihre Angehörigen, aber auch für Pflegefachpersonen? Ältere Menschen können von technischen Assistenzsystemen profitieren, wenn sie in ihren alltäglichen Routinen unterstützt werden. Das reicht von einfachen Erinnerungsfunktionen bis hin zur komplexen Servicerobotik (Anreichen von Speisen, Getränken, korrekte Medikamenteneinnahme). Wohnungen können mit Sensoren (in Teppichböden) oder optischen Geräten verbaut werden. Auf diese Weise kann Mobilität (zum Beispiel die Gangsicherheit) kontrolliert werden. Die Kontrolle kann auch auf das Ernährungsverhalten ausgedehnt werden. Anhand standardisierter Einschätzungsinstrumente können Normabweichungen frühzeitig erkannt und notwendige, auch präventive Maßnahmen eingeleitet werden. In akuten Notfällen (zum Beispiel bei Sturz) werden Angehörige, Pflegedienste und Ärzte automatisch alarmiert.

Bei alledem gilt es ein ethisches Gebot zu beachten, welches besagt: Alle technischen Installationen müssen persönlich gewollt und befürwortet sein. Dazu sind ergebnisoffene Gespräche mit allen Beteiligten hinsichtlich zu erwartender Auswirkungen auf das Lebensgefühl der unmittelbar Betroffenen und ihre sozialen Beziehungen zu führen.

Wie verhält es sich beim Einsatz von Sozial- oder Therapierobotern? Durch Kombination verschiedener Kommunikationsangebote dienen sie der Aufrechterhaltung sensorischer und kognitiver Fähigkeiten. Geistige Animation kann beispielsweise durch Musik-, Film- und Literaturangebote mit interaktiven Elementen erfolgen. Aus ethischer Sicht wäre unter anderem die Frage zu stellen, inwieweit auf diese Weise Kreativitäts-

potentiale bei älteren Menschen entfaltet werden können. Das ist bislang ungewiss.

Eine vorsichtige ethische Zwischenbilanz könnte lauten: Durch neue Assistenz-Technologien kann das Wohlergehen vor allem älterer Menschen gesichert oder gesteigert werden. Für Angehörige könnte sich eine Entlastung von möglicherweise schwerwiegenden Verpflichtungen ergeben. In ihrem Vertrauen auf technisch gestützte virtuelle Visiten professioneller Helfer könnten Schuldgefühle, Unsicherheit und Angst verringert werden. Für das Pflegepersonal könnten Vorteile darin bestehen, durch ständige Kontrolle virtuell verfügbarer Daten zusätzliche Zeitreserven zu gewinnen für besonders versorgungsbedürftige Menschen oder Patienten. Angesichts sich zuspitzender Personalknappheit wird diese Hoffnung wohl enttäuscht werden. Als ein ethisch unbestreitbares Gebot halte ich dagegen die Entwicklung von Service-Robotern, um Pflegefachpersonen von körperlich und nervlich schwerer Arbeit zu entlasten.

V.

Befassen wir uns nun mit den Risiken und ethischen Einwänden gegenüber der Einführung neuer Technologien in der Pflege.

Autonomieeinwand: Als Beispiel sollen Tracking-Systeme mittels GPS bei kognitiv beeinträchtigten Personen dienen. Der Überwachungscharakter dieser Technologie stellt einen Eingriff in die grundrechtlich geschützte Privatsphäre von Personen dar. Eine Zustimmung müsste den mit Tracking Systemen einhergehenden Verlust personaler Selbstverfügung einschließen. Hier sind Abwägungen zwischen den Gütern „Privatheit“ sowie „Schutz und Fürsorge“ erforderlich.

Substitutionseinwand: Autonome Assistenzsysteme werden als ein probates Mittel der Personal- und Zeitersparnis betrachtet. Ethisch relevante Probleme ergeben sich dann, wenn Pflegebeziehungen in ganz elementaren Bereichen (Zuwendung, körperliche Nähe, therapeutisch bedeutsame Berührung) technisch ersetzt werden sollen. Eine Reduzierung authentischer menschlicher Kontakte kann soziale Isolation nach sich ziehen. Kommt es zu sozialer Vereinzelung und Vereinsamung, dann – und das ist paradox – wird daraus das Argument der Notwendigkeit stärkerer Kontrollen abgeleitet. Überdies: Durch Verringerung sozialer Beziehungen und Aktivitäten steigt das Risiko, kognitive Einbußen zu erleiden. Und: Durch den Einsatz autonomer Assistenzsysteme kann ein problematischer Einstellungswandel bei Pflegefachpersonen herbeigeführt werden.

Gerechtigkeitseinwand: Ich beziehe mich auf den Ansatz einer Befähigungsgerechtigkeit. Sie besagt, dass jeder einen Anspruch auf Befähigung zu einer möglichst selbständigen Lebensführung hat, auch unter Einschluss technisch-assistierender Systeme. Die Frage lautet, ob durch Reformen der sozialen Pflegeversicherung Trends sozialer Ungleichheit befestigt werden, zum Beispiel wenn eine Verpflichtung besteht, statt persönliche Leistungen technische Hilfen in Anspruch zu nehmen. Problematisch wird es auch dann, wenn eine finanzielle Beteiligung vorgesehen ist vor dem Hintergrund steigender Altersarmut.

Der **Verantwortungseinwand** zielt auf ungeklärte Fragen, wer bei Fehlfunktionen oder Funktionsausfällen autonomer Systeme eine Verantwortung

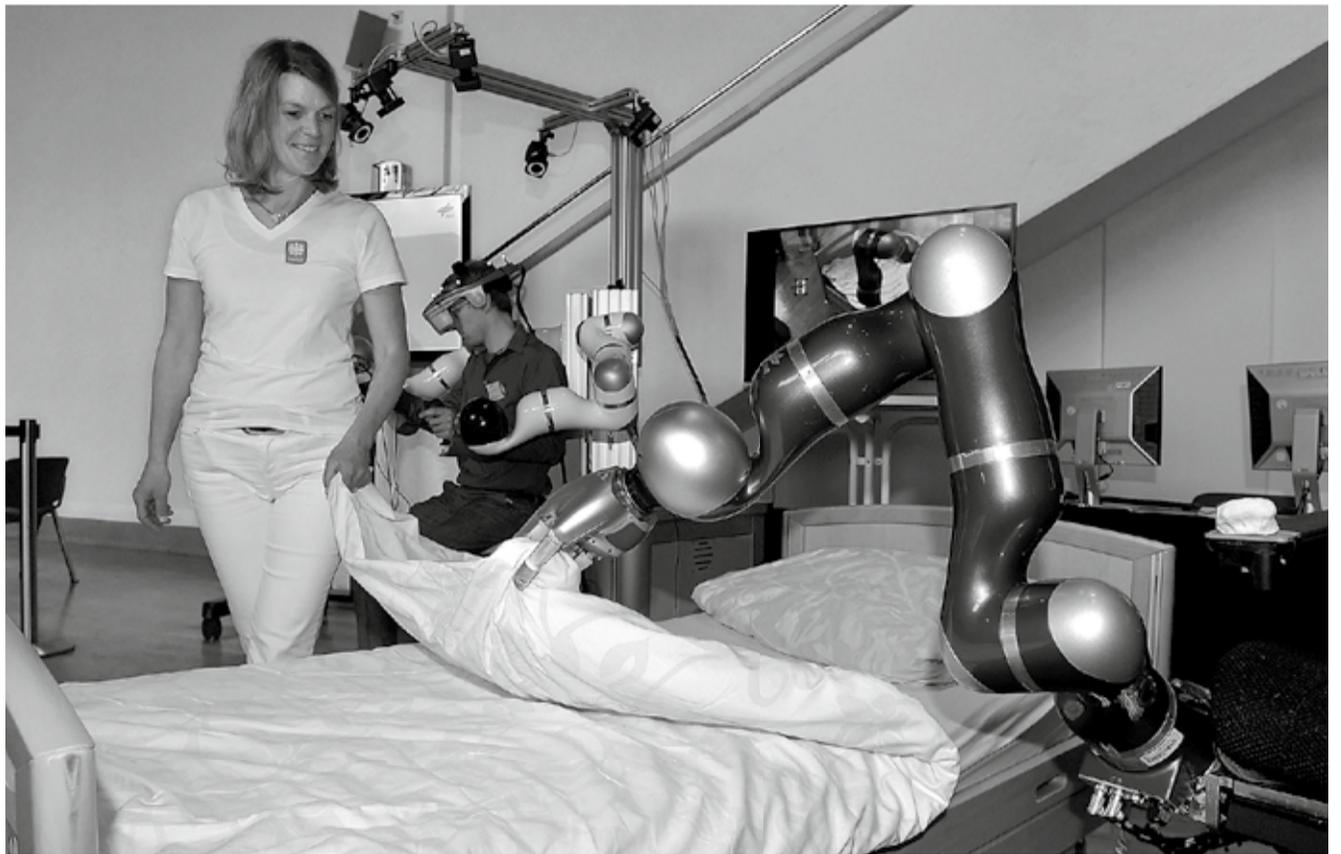


Foto: Sehr/Caritas München

Die enge Zusammenarbeit zwischen Pflegekräften und Pflegerobotern – wie hier bei dieser Präsentation – wäre sicherlich der Idealzustand.

zu übernehmen hat, zum Beispiel in einem schuld- oder haftungsrechtlichen Sinne.

VI.

Ethisch problematische Folgen des Einsatzes etwa von Emotions- oder Therapierobotern möchte ich abschließend am Beispiel von Personen mit kognitiven Einschränkungen aufzeigen. Steht Wohlergehen im Vordergrund, so ist dieses in jedem Einzelfalle zu spezifizieren. Grundsätzlich dürfen kognitive Einschränkungen nicht gleichgesetzt werden mit einem Unvermögen, persönliches Wohlergehen zum Ausdruck bringen zu können. Das emotionale Erleben dieser Menschen, selbst bei ausgeprägter Demenz, kann als Bewertungsmaßstab von Wohlergehen gelten. Es gibt inzwischen valide und verlässliche Instrumente (*facial expression analysis*), mit denen emotionales Wohlergehen nachgewiesen werden kann.

Ergebnisse der Interventionsforschung bei Menschen mit Demenz geben Hinweise darauf, dass durch Förderung von Erlebnisfähigkeit das Wohlbefinden dieser Personen verbessert werden kann. Dies kann in unterschiedlicher Weise geschehen: durch gezielte Ansprache und Kommunikation, auf nonverbale Weise durch visuelle, auditive und gustatorische Anregungen. Auch im fortgeschrittenen Stadium der Erkrankung können lebensgeschichtlich aufgebaute emotionale Ressourcen erschlossen sowie Vereinsamung und Isolation vermieden werden.

Wichtig für die ethische Bewertung des Einsatzes von Emotionsrobotern scheint mir das vom britischen Gerontologen Lawton und anderen entwickelte und später erweiterte Lebensqualitätsmodell bei Demenzkranken zu sein. Die wichtigsten, ethisch relevanten Bewertungsdimensionen lauten: (1) räumliche Umwelt, (2) soziale Umwelt, (3) Betreuungsqualität, (4) subjektives Erleben und emotionale Befindlichkeit. Zur Kenntnis zu nehmen sind ferner Studien, welche besagen, dass die Le-

bensqualität demenzkranker Personen bis in fortgeschrittene Stadien durch Schaffung individuell (!) anregender, emotional bedeutsamer Situationen gefördert werden kann. Zu beachten ist auch, dass sich mit Veränderungen des kognitiven Status von Personen auch deren Vorlieben und Bewertungsmaßstäbe ändern können.

Für die ethische Beurteilung des beispielsweise auf Demenzkranke zugeschnittenen Emotionsroboters PARO ergibt sich folgende Quintessenz: Emotionsroboter sind ihren algorithmischen Basisfunktionen nach auf reproduzierbare Verhaltensschemata orientiert und programmiert. Es ist ihnen nicht möglich, im Rahmen der von mir aufgezeigten Lebensqualitätsindikatoren und ihrer situativen Bewertung eine differenzierte Antwort im Sinne eines persönlichen Verhaltensangebots zu generieren. Bestimmte Verhaltensoptionen sind dann als ethisch inakzeptabel zurückzuweisen, wenn sie sich mit emotional und verhaltensförmig zum Ausdruck gebrachten Vorlieben und Wünschen nicht vereinbaren lassen.

Überdies gehören demenziell veränderte Menschen zu einem äußerst vulnerablen Personenkreis. Für sie stellt sich das Problem einer informierten Zustimmung zum Einsatz eines Emotionsroboters. Schwer zu entkräften scheint mir auch das Argument der Entwürdigung zu sein angesichts einer künstlichen, persönlich indifferenten Manipulation von Gefühlszuständen unter Missachtung auch der intrinsischen Wertquellen einer pflegerischen Beziehung. Die Gefahr besteht, dass Roboter ein menschlich fürsorgliches Umfeld in beträchtlichem Umfang ersetzen. Ihr Einsatz ist deswegen möglichst zu begrenzen.

VII.

Knapp zusammengefasst lauten meine Empfehlungen:

- Können persönliche *Selbständigkeit* und *eigenverantwortliche* Lebens-

führung durch Assistenz-Technologien aufrechterhalten werden, so sind sie ethisch grundsätzlich zu befürworten.

- Grundsätze der *Selbstbestimmung* werden als hochrangig eingestuft. Autonomie sollte aber im Zusammenhang mit persönlichen Lebensentwürfen, Lebenslagen und sozialen Beziehungen beurteilt werden.

- Ethisch bedeutsam ist, in welcher Weise Assistenz-Technologien zur kreativen Verarbeitung altersspezifischer Herausforderungen und Belastungen beitragen.

- Besonderes Augenmerk ist darauf zu richten, inwieweit ein Zugewinn an Sicherheit durch technische Überwachungssysteme mit *Intimitäts-, Souveränitäts- und sozialen Verlusten* erkaufte wird.

- *Sorgestrukturen* im Alter werden zukünftig aus einem Mix (quasi-)familiärer, bürgerschaftlich erbrachter und professioneller Pflege bestehen. Das Potential digitaler Hilfen zur besseren Koordinierung von Pflege ist positiv zu bewerten. □

Presse

Süddeutsche Zeitung

7. November 2019 – „Oma ist verknallt in Pepper“, kichert die junge Frau. Kein Wunder, denn Pepper kümmert sich rührend um sie, erkundigt sich ständig nach ihr. (...) Pepper ist ein Roboter. (...) Eine Besucherin des SZ Gesundheitsforums zum Thema „Pflegerobotik“, das am 22. Oktober in der Katholischen Akademie Bayern in München stattfand, empörte diese Vorstellung. Lieber wolle sie rechtzeitig abtreten als auf ihre alten Tage „irgendwo mit dem Roboter abgestellt“ zu werden.

Philipp Bovermann

Akademiegespräch mit Bundeswehroffizieren

Medizin im Krieg?

Vor rund einem Jahr wurde die Veranstaltung in Kooperation mit der Katholischen Militärseelsorge bei der Bundeswehr konzipiert: es sollte um medizinisches Handeln in schwierigen Situationen gehen. Der Mediziner und Theologe Rupert Dirk Fischer sprach dann am 10. März 2020 über den Dienst des Arztes und natürlich auch des Pflegepersonals bei kriegerischen Konflikten. Damals bahnte sich schon die weltweit wohl schlimmste

medizinische Krise in Friedenszeiten an: die Corona-Pandemie. Vieles was Dr. Fischer, Wissenschaftlicher Leiter der Lehr- und Forschungsstelle für Wehrmedizinische Ethik an der Sanitätsakademie der Bundeswehr in München, damals unter dem Titel „Medizin im Krieg?“ vor den Bundeswehroffizieren sagte, galt dann kurze Zeit später, in der viele die Menschheit im Krieg mit dem Virus sehen.

Sanitätsdienstliches Handeln im 21. Jahrhundert

Rupert Dirk Fischer

Einleitung

Sehr geehrte Damen und Herren, sehr herzlich möchte ich mich für die Einladung bedanken, heute vor Ihnen über ein Thema sprechen zu dürfen, das uns alle betrifft. Ganz gleich, ob im militärischen oder zivilen Kontext – eine Beschäftigung mit den hiermit einhergehenden Fragen lohnt sich! Sie lohnt sich für Angehörige der Bundeswehr, Vertreter der Politik, Angehörige der Ärzteschaft oder des Rettungswesens, Beschäftigte humanitärer Hilfsorganisationen oder auch interessierte Bürgerinnen und Bürger.

„Medizin im Krieg?“ lautet die Überschrift meines Vortrages. Und sie verrät bereits, es geht um medizinethische Fragen im militärischen Kontext. Im Verlauf der letzten zehn Jahre kam es in diesem Zusammenhang zur Ausbildung eines eigenen Faches *Wehrmedizinethik*, das ich Ihnen im Folgenden etwas näherbringen möchte. Die Wehrmedizinethik ist mittlerweile ein fester Bestandteil des Lehrgangsangebotes im Sanitätsdienst geworden. Die im Jahr 2016 durch Katholische Militärseelsorge und Sanitätsdienst der Bundeswehr gemeinsam ins Leben gerufene Lehr- und Forschungsstelle für Wehrmedizinische Ethik an der Sanitätsakademie der Bundeswehr in München beschäftigt sich sowohl mit Fragen der wissenschaftlichen Forschung als auch zusätzlich mit der Vermittlung wehrmedizinischer Kompetenz in Ausbildung und Lehre.

Ganz bewusst habe ich für den heutigen Vortrag die, wenn nicht provozierende so doch hoffentlich nachdenklich machende Überschrift „Medizin im Krieg?“ gewählt: Welche Rolle spielt Medizin im Krieg? Nimmt sie sich nur der Verwundeten und Verletzten an oder ist sie als Mittel zum Zweck gar di-



Dr. Rupert Dirk Fischer, Wissenschaftlicher Leiter der Lehr- und Forschungsstelle für Wehrmedizinische Ethik an der Sanitätsakademie der Bundeswehr in München

rekt und aktiv am Kriegsgeschehen beteiligt? Welche Aufgabe kommt Soldatinnen und Soldaten im Sanitätsdienst hierbei zu und worin unterscheiden sich diese Aufgaben von denen der übrigen Teilstreitkräfte? Wie lassen sich militärische gegen medizinische Notwendigkeiten abwägen, insbesondere auch im Hinblick auf eine Versorgung der Zivilbevölkerung im Einsatzland? Braucht es international verbindliche medizinethische Standards und wie lässt sich hier ein gemeinsamer Konsens erzielen? Dies sind nur einige Fragen, mit denen wir uns in der Wehrmedizinethik

beschäftigen. Sie lassen bereits erahnen, dass es sich hierbei um ein weites Feld handelt, dem ich mich im Folgenden in drei Schritten nähern möchte.

Schritt 1: Historische Aspekte

Ein historisches Ereignis, das für die Wehrmedizinethik eine herausragende Bedeutung einnimmt, stellt die Schlacht von Solferino am 24. Juni 1859 dar. Der Schweizer Kaufmann Henri Dunant (1828-1910) geriet an diesem Tag zufällig in die Entscheidungsschlacht des Sardischen Krieges, bei dem sich Österreich auf der einen, Sardinien und Frankreich auf der anderen Seite gegenüberstanden. Mit diesem Tag sollte der kleine Ort Solferino in Norditalien als einer der blutigsten Kriegsschauplätze des 19. Jahrhunderts bekannt werden. Tausende verwundete und verletzte Soldaten lagen sich selbst und ihrem Schicksal überlassen auf den Feldern und Straßen.

Es war Dunant, der sich ihrer annahm und mit Helferinnen und Helfern aus den umliegenden Dörfern spontan einen Hilfsdienst organisierte. Seine Beobachtungen hielt er in seinem berühmten Bericht *Un Souvenir de Solferino* (dt. *Erinnerung an Solferino*) fest – ein kleines Büchlein mit weltbewegender Wirkung! Es ist der Initiative Dunants zu verdanken, dass es im Jahr 1864 zur Formulierung der ersten Genfer Konvention kam, der sogenannten Genfer-Rotkreuz-Konvention, und in der Folge zur Ausbildung des Humanitären Völkerrechts.

Auch die Entstehung ziviler und militärischer sanitätsdienstlicher Strukturen erhielt von hier wichtige Impulse. Ohne an dieser Stelle auf alle medizin- und militärgeschichtlich bedeutsamen Aspekte dieser Entwicklung eingehen zu können, möchte ich dennoch auf einen wichtigen Punkt hinweisen. Mit Henri Dunant verbindet sich eine Frage, die bis heute nichts an Bedeutung verloren hat: Wie kann es gelingen, auch in Zeiten des Krieges der Menschlichkeit zum Durchbruch zu verhelfen? Die Sorge für die Verwundeten und Verletzten des Krieges wurde für Dunant ein zentrales Anliegen, von dem sich die Menschheit als Ganzes nicht dispensieren kann und darf.

In besonderer Weise sollte die Forderung, der Menschlichkeit auch in Zeiten des Krieges zum Durchbruch zu verhelfen, im 20. Jahrhundert auf die Probe gestellt werden. Beispielhaft mögen hier die moralischen Verfehlungen verschiedener deutscher Ärztinnen und Ärzte im Nationalsozialismus dienen. Im Zuge des Nürnberger Ärzteprozesses der Jahre 1946 und 1947 traten grauenhafte Medizinverbrechen zu Tage, an denen unter anderem auch sanitätsdienstliches Personal beteiligt war. Die schwer zu ertragenden Dokumente des Verfahrens hat seinerzeit Alexander Mitscherlich (1908-1982) einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Sein Buch *Medizin ohne Menschlichkeit*, das ursprünglich 1947 als *Das Diktat der Menschenverachtung* erschien, stellt ein zentrales Dokument dar, wenn es darum geht, sich mit Fragen der Medizinethik in Anschluss an den Zweiten Weltkrieg zu beschäftigen.

Die wechselvolle Geschichte des Werkes zeigt nicht zuletzt, wie schwer sich die deutsche Gesellschaft mit der Aufarbeitung der Medizinverbrechen in den Jahrzehnten nach dem Krieg getan hat. Aus sanitätsdienstlicher Perspektive gibt es eine Vielzahl von Beispielen, die die Verstrickung von Soldaten in die Medizinverbrechen belegen. So hatte der Stabsarzt und Massenmörder Sigmond Rauscher (1909-1945) im Konzentrationslager Dachau grausamste Medizinverbrechen an Gefangenen ver-

übt und den Tod der Versuchspersonen wissentlich in Kauf genommen. Die Erkenntnisse, die aus dem Nürnberger Ärzteprozess gewonnen wurden, fanden ethisch unter anderem ihren Niederschlag in der *Genfer Deklaration*, dem *Genfer Ärztegelöbnis*, aus dem Jahr 1948 und der *Deklaration von Helsinki* aus dem Jahr 1964 – zwei zentrale Dokumente der Medizinethik bis heute.

In unseren Tagen haben sich die asymmetrischen Szenarien moderner Konflikte und Kriege als eine besondere Herausforderung für den Sanitätsdienst und seiner medizinethischen Grundlagen erwiesen. Die Preisgabe eigener moralischer Werte und Normen wird hierbei vom illegitimen Gegner beabsichtigt. Dieser hat nicht nur die körperliche und mentale, sondern auch die moralische Vernichtung seines Gegners im Sinn. Die grundlegende Forderung, der Menschlichkeit auch in Zeiten des Krieges zum Durchbruch zu verhelfen, wurde und wird hier auf eine weitreichende Probe gestellt. So sahen sich sanitätsdienstliches Personal und sanitätsdienstliche Einrichtungen im Rahmen des Afghanistan-Einsatzes einer besonderen Bedrohungslage ausgesetzt. In der Bundeswehr fand dies seinen Ausdruck in der Notwendigkeit, das Rote Kreuz auf den sanitätsdienstlichen Fahrzeugen abzudecken. Diese Entwicklung brachte Rolf von UsLAR im Jahr 2011 mit der Formulierung „Rotes Kreuz im Fadenkreuz“ auf den Punkt. Es ist deshalb wenig überraschend, dass in Auseinandersetzung mit den sogenannten neuen Kriegen auch vermehrt militärmedizinethische Fragen Beachtung fanden.

Schritt 2: Theoretische Aspekte

Neben einer Fundamenteethik, die in grundlegender Weise Fragen nach dem moralischen Handeln des einzelnen Menschen und dessen Relevanz im gesellschaftlichen Kontext stellt, lassen sich je nach Anwendungsgebiet verschiedene Bereichsethiken ausweisen. Dies sind beispielsweise die politische Ethik, die Umweltethik oder die Tierethik, aber auch die Militär- und die Medizinethik. Für sanitätsdienstliches Handeln spielen die beiden letztgenannten eine wichtige Rolle. Die Fragen, um die es hier geht, lassen sich jedoch weder durch eine Medizin- noch durch eine Militär-ethik allein in angemessener Weise angehen, so dass sich ein eigener Bereich ethischer Reflexion ergibt, den wir heute Wehrmedizinethik nennen.

Die Wehrmedizinethik als gemeinsame Schnittmenge sowohl militäretischer als auch medizinethischer Fragestellungen ist nicht frei von Spannungen. Diese sind vielmehr ein Spezifikum der wehrmedizinischen Ethik als einer interdisziplinären Vorgehensweise. Dies zeigt zum Beispiel die Frage, ob medizinethisch relevante Prinzipien des zivilen Lebens ohne weiteres auf den militärischen Kontext übertragen werden können. So betont die *World Medical Association* in ihren Regelungen für den bewaffneten Konflikt: „Medical ethics in times of armed conflict is identical to medical ethics in times of peace.“ Dass diese Sichtweise nicht von allen geteilt wird, können Sie einem Zitat von Michael Gross, einem Pionier auf dem Gebiet der Wehrmedizinethik, entnehmen: „As physicians try to save lives in an endeavor to taking them, they confront hard dilemmas. It is the nature of these dilemmas to question, if not recast, a physician's moral obligations.“

Gerade aus der Doppelverwendung als Angehöriger des Sanitätsdienstes und als Soldat können sich eine Reihe von moralischen Problemen ergeben, die in asymmetrischen Konflikten eine

erhebliche Bedeutung erlangen können. In der Konfrontation mit unmoralisch agierenden Menschen gilt es, nicht selbst zum unmoralisch agierenden Menschen zu werden, das heißt sich sittlich zu kompromittieren. Auch wenn diese Forderung für alle Lebensbereiche des Menschen in Krieg und Frieden Gültigkeit besitzt, wird sie im asymmetrischen Konflikt auf eine schwerwiegende Probe gestellt.

Für den Sanitätsdienst der Bundeswehr gilt festzuhalten, dass wehrmedizinische Überlegungen bei der Formulierung des beruflichen Selbstverständnisses und des Leitbildes des Sanitätsdienstes der Bundeswehr eine wichtige Rolle spielen. Ohne auf diese zentralen Texte des Sanitätsdienstes im Detail eingehen zu können, möchte ich Sie dennoch auf zwei Punkte hinweisen, an denen sich das spezifische Berufsethos des Sanitätspersonals zeigt. Neben dem Anspruch, einen wichtigen „Dienst am Menschen“ zu leisten, kommt der Verpflichtung zu einem „Waffenlosen Dienst“ eine grundlegende Bedeutung zu.

Über den Dienst am Menschen heißt es im *Selbstverständnis des Sanitätsdienstes*: „Was unterscheidet uns von anderen? Wir sind ein militärischer Dienst, der in besonderem Maße dem Auftrag der Menschlichkeit verpflichtet ist.“ Dies greift der Leitspruch des Sanitätsdienstes der Bundeswehr auf, wenn er knapp formuliert: „Der Menschlichkeit verpflichtet!“ Über den oftmals missverstandenen Anspruch, ein waffenloser Dienst zu sein, heißt es im *Leitbild*: „Wir nutzen unsere Waffen im Einklang mit dem Humanitären Völkerrecht ausschließlich zur Verteidigung unserer Patientinnen und Patienten und zum eigenen Schutz.“

In ihrem Handeln können sich Angehörige des Sanitätsdienstes nicht von allgemein gültigen medizinischen Richtlinien dispensieren. Dies gilt insbesondere für die Angehörigen von Approbationsberufen, wie Ärztinnen und Ärzte, die mit der Aufnahme in die Bundesärztekammer eine moralische Selbstverpflichtung eingegangen sind. Ein medizinisch bedeutsamer Referenztext stellt hier die bereits erwähnte *Genfer Deklaration* dar, die der Präambel der Berufsordnung für Ärztinnen und Ärzte vorangestellt ist: „At the time

of being admitted as a member of the medical profession: I solemnly pledge to consecrate my life to the service of humanity.“ Dies hat Folgen für das Arzt-Patienten-Verhältnis: „The health of my patient will be my first consideration.“

Als ungemein wichtiges Instrument medizinethischer Entscheidungsfindung haben sich die von Tom Beauchamp und James Childress formulierten medizinethischen Prinzipien erwiesen: Autonomie, Wohlergehen, Nicht-Schaden und Gerechtigkeit. Wie im zivilen Kontext müssen diese Prinzipien auch bei wehrmedizinischen Entscheidungen bedacht werden. Dies ist umso mehr der Fall, als dass die nationalen und internationalen wehrmedizinischen Diskurse von Kolleginnen und Kollegen geführt werden, die unterschiedlichen fundamentelethischen Richtungen angehören. Neben tugendethischen spielen hier vor allem pflichtenethische und nutzenethische Überlegungen eine Rolle. Insbesondere wenn Pflicht und Nutzen gegeneinander ausgespielt werden, können schwer lösbare Konflikte entstehen.

Letztendlich geht es hier um einen Streit, der sich im Anschluss an die von Immanuel Kant (1724-1804) formulierte pflichtenbasierte (deontologische) Ethik entzündete, der wiederum Jeremy Bentham (1748-1832) und John Stuart Mill (1806-1873) eine nutzenorientierte (utilitaristische) Ethik entgegensetzten. Die meisten international geführten wehrmedizinischen Kontroversen spiegeln gerade diesen moralphilosophischen Dissens wider. Je nachdem, welche Position vertreten wird, kann es zu unterschiedlichen, nicht selten widersprüchlichen Ergebnissen kommen.

Ein grundlegendes Dokument der Wehrmedizinethik stellen die *Ethical Principles of Health-Care in Times of Armed Conflict and other Emergencies* dar. Auch hier möchte ich auf einige zentrale Aspekte hinweisen. So wird unter anderem betont, dass es keine kriegsbedingte Relativierung medizinethischer Prinzipien gibt: „Ethical principles of health-care do not change in times of armed conflict and other emergencies and are the same as ethical principles of health-care in times of peace.“ Vorrangiges Ziel sanitätsdienstlichen Handelns ist der Erhalt beziehungsweise die Wiederherstellung der physischen und psychischen Gesundheit sowie die Linderung von Leid: „The primary task of health-care personnel is to preserve human physical and mental health and to alleviate suffering.“

Unter keinen Umständen darf sich sanitätsdienstliches Personal an grausamen, inhumanen oder erniedrigenden Handlungen beteiligen, wie sie beispielsweise bei Foltermaßnahmen zur Anwendung kommen: „No matter what argument may be put forward, health-care personnel never accepts acts of torture or any other form of cruel, inhuman or degrading treatment under any circumstances. They must never take part in such acts.“ Eine solch scharfe Formulierung erschien den Verfassern des Dokumentes geboten, da insbesondere im Rahmen der sogenannten speziellen Verhörmethoden Foltermaßnahmen aus nutzenethischen Überlegungen im Krieg gegen den Terror eine Rolle spielten.

Bereits eine orientierende Beschäftigung mit diesen Dokumenten zeigt, dass die Doppelverwendung als Soldat und Sanitäter ein erhebliches Konfliktpotential bietet. Die hieraus resultierenden Konflikte werden auch als doppelte Loyalitätskonflikte bezeichnet. Sie entstehen aus der zeitgleichen Übernahme zweier moralisch bindender Rollen, deren zugrundeliegenden Werte und Normen nicht übereinstimmen. Dabei beinhalten sie die Gefahr, dass es zu einer Nivellierung der grundlegenden Unter-



Studienleiter Stephan Höpfinger (li) moderierte das Podiumsgespräch mit dem Referenten.

schiede zwischen ärztlichem und soldatischem Ethos kommt. Hier wird deutlich, wie schwierig es ist, militärische gegen medizinische Notwendigkeiten abzuwägen. Die Rolle des Sanitäters als Heiler und des Soldaten als Kämpfer miteinander in Einklang zu bringen, stellt die Angehörigen des Sanitätsdienstes vor eine schwierige Aufgabe.

Schritt 3: Ethische Aspekte

Im dritten Teil möchte ich gerne die soeben dargestellten theoretischen Inhalte anhand einiger Beispiele vertiefen und mit Leben füllen. Neben den Problemen, die immer schon zu den besonderen Herausforderungen sanitätsdienstlichen Handelns gehörten, spiegeln die konkreten Schwierigkeiten unserer Tage die Reallagen asymmetrischer Konflikte wider.

Wehrmedizinische Fragen lassen sich in verschiedene Problemfelder einteilen. Neben allgemeinen wehrmedizinischen Fragen sind dies spezielle wehrmedizinische Fragen, die sich insbesondere im Kontext von Einsätzen stellen. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang der Aspekt des Waffengebrauchs. Diesem kommt seit jeher eine besondere Bedeutung zu, die sich nicht zuletzt in den Genfer Konventionen widerspiegelt. Allgemeine wehrmedizinische Fragen betreffen beispielsweise die Arzt-Patienten-Bezie-

gen subsumieren, wie diejenige nach der Versorgung der Zivilbevölkerung im Einsatzland, dem Einsatz beschränkter Ressourcen (sogenannte Allokationsprobleme) oder auch dem Umgang mit Enhancement-Techniken im militärischen Kontext.

Im Folgenden möchte ich auf fünf historische und aktuelle Themen näher eingehen, die Ihnen zeigen sollen, dass die Beschäftigung mit wehrmedizinischen Fragen eine wichtige Aufgabe in Ausbildung und Praxis ist. Bereits einleitend habe ich Sie auf historisch bedeutsame Ereignisse hingewiesen, die bei der Entstehung der modernen Medizinethik eine wichtige Rolle gespielt haben. Für die Wehrmedizinethik im engeren Sinne lassen sich gleichfalls medizin- und militärgeschichtlich interessante Beispiele finden.

Wehrmedizinisch bedeutsam ist die Frage nach der Allokation, das heißt die Verteilung der Mittel bei eingeschränkter personeller und materieller Ressource: Wer wird wie vorrangig behandelt? Nach welchen Kriterien lassen sich Handlungsentscheidungen treffen? Sind diese allein unter dem Gesichtspunkt medizinischer Notwendigkeit zu treffen oder müssen hier militärische Notwendigkeiten primär beachtet werden? Diese Gesichtspunkte spielten während des Zweiten Weltkrieges unter anderem im Umgang mit dem kurz zuvor entdeckten Antibiotikum Penicillin



Generalarzt Dr. Bernd Mattiesen, Direktor Wehrmedizinische Wissenschaft und Fähigkeitsentwicklung Sanitätsdienst sowie Stellvertretender Kommandeur der Münchner Sanitätsakademie der Bundeswehr, war der ranghöchste Offizier beim Akademiegespräch im März.

Referat zum Nachhören

Das Referat von Dr. Rupert Dirk Fischer ist im YouTube-Audiokanal der Katholischen Akademie in Bayern auch nachzuhören. Folgen Sie bitte diesem Link:

<https://www.kath-akademie-bayern.de/dokumentation/audios/audio/medizin-im-krieg.html>

hung, die Vermittlung wehrmedizinischer Kompetenz oder auch den Umgang mit Folter.

Bei letzterem handelt es sich um ein international viel diskutiertes Problem, das, auch wenn es die Angehörigen der Bundeswehr nur indirekt betrifft, von diesen ethisch reflektiert werden muss. Spezielle wehrmedizinische Fragen, bei denen der Waffengebrauch durch Sanitätspersonal von Bedeutung ist, beziehen sich unter anderem auf den Umgang mit dem Schutzzeichen, die Frage nach einer erweiterten Waffenkompetenz des Sanitätspersonals oder auch die Frage nach der Absicherung sanitätsdienstlichem Handelns im Einsatz. Unter dem Aspekt des waffenlosen Dienstes lassen sich darüber hinaus Fra-

zumindest zeitweise eine wichtige Rolle. Infektionskrankheiten waren zu allen Zeiten ein Faktor, der nicht selten kriegsentscheidende Bedeutung hatte.

Die schwierigen Bedingungen des Krieges lieferten im Militär, aber auch in der Zivilgesellschaft ideale Voraussetzungen für die Ausbreitung von Seuchen, denen man lange Zeit nichts als eine symptomatische Therapie entgegensetzen hatte. Dies änderte sich grundlegend mit der Entdeckung des Penicillins. Erstmals stand auf Seiten der Alliierten ein potentes Pharmakon zur Bekämpfung bakterieller Infektionen zur Verfügung. Tatsächlich kann die Bedeutung dieses Antibiotikums für die sanitätsdienstliche Versorgung der Alliierten nicht überschätzt werden. Dabei



Auch der LtD. Militärdekan Artur Wagner ergriff auf der Veranstaltung das Wort. Er ist Leiter des Katholischen Militärdekanats München und vertrat

die katholische Militärseelsorge, den Kooperationspartner beim Akademiegespräch.

waren es insbesondere zwei Indikationen, die die Penicillintherapie dominierten: Wundinfektionen und Geschlechtskrankheiten.

Das medizinethische Dilemma der frühen sanitätsdienstlichen Penicillintherapie im Zweiten Weltkrieg entzündete sich gerade an der Frage, wie das zunächst nicht in unbegrenztem Maß vorhandene Antibiotikum eingesetzt werden sollte. Orientiert sich die Verteilung an medizinischen oder militärischen Notwendigkeiten? Während die Behandlung von Wundinfektionen für die betroffenen Soldaten zumeist lebensentscheidend war, aber keinen direkten Wiedereintritt in Kampfhandlungen zur Folge hatte, sah dies bei der Therapie von Geschlechtskrankheiten ganz anders aus. Tatsächlich haben wir es hier mit einem medizinisch relevanten Allokationsproblem im oben angesprochenen Sinn zu tun. Dieses birgt in sich die Möglichkeit eines doppelten Loyalitätskonflikts, dessen Schärfe besonders hervortritt, wenn man ihn vor dem Hintergrund der heute bedeutsamen medizinethischen Prinzipien des

Medizinische Versorgung wurde für militärische Zwecke nicht nur instrumentalisiert, sondern auch moralisch korrumpiert.

Patientenwohls, des Nicht-Schadens und der Gerechtigkeit betrachtet.

Ein weiteres historisches Beispiel, an dem sich medizinethische Dilemmata aufzeigen lassen, stellt die Hearts-and-Minds-Policy der USA im Vietnamkrieg dar. Das Programm sollte die Unterstützung der Bevölkerung im Kampf gegen die Viet Cong sichern, nicht zuletzt durch die Bereitstellung ambulanter und stationärer medizinischer Maßnahmen. In diesem Zusammenhang erwies sich der Einsatz von Placebos als höchst problematisch, der die involvierten Sanitätssoldaten in erhebliche Gewissenskonflikte brachte. Medizinische Versorgung wurde hier für militärische Zwecke nicht nur instrumentalisiert, sondern auch moralisch korrumpiert. Aus Sicht einer prinzipienbasierten Medizinethik wurde massiv gegen Autonomie, Patientenwohl, Nicht-Schaden und Gerechtigkeit verstoßen, was zu ausgeprägten doppelten Loyalitätskonflikten führte.

Auch heute ist die Frage nach der Versorgung der Zivilbevölkerung im Einsatzland wehrmedizinisch bedeutsam: Welche Ressourcen dürfen in

welchem Umfang hierfür zur Verfügung gestellt werden, ohne die Erfüllung des militärischen Auftrags zu gefährden? Welche medizinisch-therapeutischen Maßstäbe gilt es, hierbei zugrunde zu legen? Wie lässt sich ein teilweiser oder vollständiger Verzicht auf medizinische Hilfe im Einzelfall rechtfertigen? Welche Konsequenzen hat dies für das Selbstverständnis von Angehörigen eines Heilberufes? Dass erkrankte oder verletzte Zivilpersonen den Kontakt mit militärischem Sanitätspersonal suchen und sich so einen Zugang zu moderner medizinischer Versorgung versprechen, ist nur allzu verständlich. Krankheitstypen mit jeweils speziellen Herausforderungen für den Sanitätsdienst betreffen neben Kriegsverletzungen das gesamte Spektrum des human- bzw. zahnmedizinischen Fächerkanons.

Eine besondere Herausforderung stellt hierbei die Versorgung von Schwangeren und Kindern dar. Insbesondere die Behandlung von Patienten, die einer langwierigen intensivmedizinischen Betreuung bedürfen, kann ein erhebliches Problem für die materiellen und personellen Ressourcen darstellen. Neben medizinischen und militärischen Aspekten können hierbei auch politische Gesichtspunkte die Entscheidungsfindung erschweren. Gerade bei der Versorgung der Zivilbevölkerung erweisen sich wehrmedizinethische Probleme als sehr belastend. Militärische und medizinische Notwendigkeit gilt es hier gegeneinander abzuwägen, was doppelte Loyalitätskonflikte zur Folge haben kann. Auch der Blick auf die medizinethischen Prinzipien lässt die wehrmedizinethischen Probleme deutlich hervortreten. Die sich hieraus zwangsläufig ergebenden Grenzen humanitärer Hilfe können für Sanitätspersonal eine erhebliche Belastung darstellen.

Ein weiteres Allokationsproblem mit spezieller wehrmedizinethischer Relevanz kann sich im Rahmen eines Massenfalls von Verwundeten ergeben, wobei die Anzahl der Verwundeten und/oder Verletzten im Rahmen eines Großschadensereignisses die zur Verfügung stehende materielle und personelle Ressource übersteigt. Als eine in höchstem Maß hilfreiche Vorgehensweise hat sich in diesem Zusammenhang die sogenannte Triage erwiesen. Hierunter versteht man die Sichtung und Kategorisierung von Patienten bei einem Massenfall von Verletzten, die eine Zuteilung der beschränkten medizinischen Ressource erlaubt, mit dem Ziel, die Anzahl der Überlebenden zu maximieren. Dabei werden Patienten in verschiedene Kategorien eingeteilt, anhand derer eine medizinische Versorgung erfolgt.

Während diese Kategorisierung normalerweise streng auf medizinischen Kriterien basiert, wird international im militärischen Kontext auch eine hiervon abweichende Kategorisierung nach militärischen, das heißt funktionellen, Gesichtspunkten diskutiert: Ist militärischem Personal ein Vorrang bei der Behandlung gegenüber möglichen zivilen Opfern einzuräumen? Welchen Stellenwert hat der verwundete oder verletzte militärische Gegner? Kann eine vorrangige Versorgung leichtverwundeter Patienten mit dem Ziel gerechtfertigt werden, diese schnell wieder am Kampfgeschehen teilnehmen zu lassen? Kann eine solche Vorgehensweise auch um den Preis des Überlebens schwerverwundeter Kameradinnen und Kameraden gerechtfertigt werden?

Diese Fragen zeigen bereits, dass es eine Reihe von nicht-medizinischen Gesichtspunkten gibt, die durchaus eine Relevanz im wehrmedizinischen Kontext besitzen. Für die Triagierung unter militärischen Gesichtspunkten hat sich in den internationalen Diskursen der Begriff der Reversal oder Wartime Triage ausgebildet. Reversal Triage meint eine unter funktionellen Gesichtspunkten vorgenommene Umkehrung der Behandlungsreihenfolge, der medizinische Kriterien untergeordnet werden. Diese

Die Notwendigkeit einer allgemeinen ethischen Kompetenz bedarf heute hoffentlich keiner besonderen Begründung mehr.

Vorgehensweise birgt erhebliches Konfliktpotential für sanitätsdienstliches Personal. Auch sie kann doppelte Loyalitätskonflikte zur Folge haben. Mit ihr geht eine Missachtung medizinischer Prinzipien wie Patientenwohl, Nicht-Schaden und Gerechtigkeit einher.

Ein international viel beachtetes wehrmedizinethisches Problem stellt der Umgang von Sanitätspersonal mit Folter dar. Im Zusammenhang mit der Darstellung der zentralen Referenzdokumente hatte ich bereits im theoretischen Teil darauf hingewiesen. Im Krieg gegen den Terror erschien es beispielsweise der US-Regierung opportun, sogenannte spezielle Verhörmethoden anzuwenden. Hierzu zählen neben Waterboarding auch andere Techniken wie Schlafentzug, akustische und visuelle Stressexposition, Einsargen oder die Anwendung von Gewalt in Form von Schlägen. Dies führte international zu der intensiv diskutierten Frage, ob es für Angehörige von Heilberufen eine moralische Verpflichtung geben kann, speziellen Verhörmethoden beizuwohnen. Während Befürworter entsprechender Methoden dies mit der Notwendigkeit einer medizinischen Überwachung zu

rechtfertigen suchten, lehnten die Gegner dies als unvereinbar mit dem ärztlichen Ethos ab.

Dabei erweisen sich die ethisch relevanten Fragen, die hiermit einhergehen, als breit gefächert. Losgelöst von der aus meiner Sicht absolut zu verneinenden Frage, ob sich medizinisches Personal an entsprechenden Techniken beteiligen darf, ist bereits die Frage bedeutsam, wie mit dem Wissen umzugehen ist, dass Patientinnen und Patienten Opfer von Folter wurden oder werden könnten. Im Falle einer Beteiligung an entsprechenden Handlungen wird sanitätsdienstliches Personal entgegen seinem Kernauftrag eingesetzt. Dabei wird gegen alle medizinethisch relevanten Prinzipien verstoßen. Mögliche hieraus resultierende doppelte Loyalitätskonflikte müssen als erheblich eingestuft werden; darüber hinaus wird gegen das Humanitäre Völkerrecht verstoßen.

Zusammenfassung und Ausblick

Ausgehend von verschiedenen historischen Beispielen hatte ich Ihnen die Entstehung des Faches Wehrmedizinethik skizziert, verschiedene theoretische Aspekte beleuchtet und bin auf einzelne zentrale Referenzdokumente eingegangen. Die fünf angeführten Beispiele verdeutlichten die praktische Relevanz wehrmedizinethischen Fragens im soldatischen Alltag. Die Notwendigkeit einer allgemeinen ethischen Kompetenz in der Bundeswehr bedarf heute hoffentlich keiner besonderen Begründung mehr. Vielfältige Angebote ethischer Bildung prägen den militärischen Alltag. Eine zentrale Bedeutung kommt hierbei sicherlich dem Lebenskundlichen Unterricht zu. Darüber hinaus gibt es eine Vielzahl an Aus-, Fort- und Weiterbildungsprogrammen. Sie bieten Ihnen die Möglichkeit, intensiv über die Frage „Was für ein Soldat / eine Soldatin möchte ich sein?“ nachzudenken. Diese Frage führt uns zu der viel grundlegenden Frage „Was für ein Mensch möchte ich sein?“, von der wir uns niemals dispensieren können.

Die Beschäftigung mit wehrmedizinethischen Fragen in Forschung und Lehre wurde in den letzten Jahren intensiviert, so dass wir heute von einer systematisierten und institutionalisierten Wehrmedizinethik sprechen können. Ich hatte Ihnen zu Beginn gezeigt, dass wehrmedizinethische Fragen alle Soldatinnen und Soldaten in der Bundeswehr betreffen. Deshalb möchte ich abschließend die Chance nutzen, Sie für eine weiterführende Beschäftigung mit wehrmedizinethischen Fragen zu motivieren, und hoffe, dass ich Ihnen mit meinen Ausführungen die Bedeutung einer entsprechenden Kompetenz für die erfolgreiche Bewältigung einer soldatischen Verwendung im In- und Ausland habe aufzeigen können. □

Summary

Die signifikante Veränderung der Einsatzrealitäten in den Auslandseinsätzen der Bundeswehr führte in den vergangenen Jahren zur Ausbildung eines eigenen Faches „Wehrmedizinethik“. Dieses versucht, den besonderen Herausforderungen Rechnung zu tragen, die sich nicht zuletzt infolge der asymmetrischen Kriege unserer Tage ergeben. Hierbei spielt insbesondere die Doppelverwendung als Angehöriger eines Heilberufes und Soldat sowie

die sich hieraus ergebenden doppelten Loyalitätskonflikte eine wichtige Rolle. Sie führen zu der Frage, wie medizinethische Bildung im Rahmen sanitätsdienstlicher Ausbildung erfolgen kann und welchen Stellenwert diese im Hinblick auf andere Ausbildungsziele einnimmt. In drei Schritten, die historische, theoretische und praktische Aspekte beleuchten, soll eine Einführung in die wehrmedizinethische Thematik erfolgen.

60. Geburtstag von Bischof Rudolf Voderholzer

Im Zusammenwirken mit der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg und der Katholischen Erwachsenenbildung (KEB) richtete die Katholische Akademie in Bayern am 24. Oktober 2019 einen Festakt zu Ehren des Regensburger Bischofs Dr. Rudolf Voderholzer aus. Der Bischof und renommierte Theologe wurde im vergangenen Jahr 60 Jahre alt. Zentraler Bestandteil der

Feier war dann auch die Wissenschaft: Professor Peter Casarella von der University Notre Dame in den USA hielt ein Referat über den Jesuiten und kritischen Theologen Henri de Lubac, mit dem sich auch der Jubilar schon intensiv befasst hatte. Lesen Sie im Nachgang die Einführung durch Dekan Professor Thomas Schärtl-Trendel und den Vortrag des Wissenschaftlers aus den USA.

Begrüßung und Einführung

Thomas Schärtl-Trendel

Hochwürdigster Herr Bischof Rudolf, es ist eine große Ehre für mich, heute in Namen der Fakultät für Katholische Theologie an der Universität Regensburg einen Festakt ausrichten zu dürfen, der den 60. Geburtstag unseres verehrten Diözesanbischofs zum Anlass nimmt und sich nicht nur als Feierstunde, sondern auch als Geburtstagsgeschenk versteht.

Wir sind ausgesprochen glücklich über die hohe Zahl der Anwesenden im Auditorium; ja, diese erfreuliche Zahl wäre sogar noch etwas höher gewesen, hätte es nicht Terminkollisionen gegeben. So darf ich die Hochwürdigsten Herren Weihbischöfe Graf und Pappenberger für heute entschuldigen, aber auch Professorin Sandra Huebenthal vom Department in Passau; an ihrer Stelle gibt uns Prof. Hermann Stinghammer die Ehre. Bischof Stefan Oster von Passau lässt sich ebenfalls aus Termingründen entschuldigen. Auch so mancher Emeritus wäre heute gerne hier gewesen, musste aber aus Gesundheitsgründen für diesen Abendtermin absagen.

Wer als Bischof 60 wird gilt in einer Weltkirche ja noch weithin als „spring chicken“, als junger Hüpfen, wie man so sagt, auf den noch durchaus eine große Karriere in den leuchtenden Klarfarben unserer kirchlichen Würden warten dürfte. Wer als Bischof 60 wird, der ist tatsächlich noch etwas zu jung, um schon für ein episkopales Vermächtnis geehrt zu werden, den mit 60 hat man als Bischof gerade mal mit dem Anfangen aufgehört und beginnt die Phase des nachhaltigen Gestaltens und Aufbaus.

So bleibt als angemessene Form einer Jubelfeier des Geburtstags, der als Anlass reichlich heidnisch im Christlichen doch eher von der Feier des Namenstages überlagert wurde, am ehesten eine Form, die nicht den Jubilar in den Mittelpunkt stellt, sondern ein Denken, aus



Foto: Universität Regensburg

Prof. Dr. Dr. Thomas Schärtl-Trendel ist der Dekan der Fakultät für Katholische Theologie an der Universität Regensburg.

dem der Geehrte immer wieder kraftvoll schöpft. Henri de Lubacs Theologie ist die theologische Matrix, auf deren Grundlage Rudolf Voderholzer nicht nur die Perspektiven in seiner Arbeit als theologischer Wissenschaftler, sondern auch die Deutung und Sinngebung in der Ausübung des Bischofsamtes versteht.

I.

Die Form der Ehrung und Beschenkung, die wir gewählt haben, nimmt diesen Umstand zum Anlass, um mit Henri de Lubac einen theologischen Titane in den Mittelpunkt zu stellen, der für Bischof Voderholzer nicht nur zum

Thema, zum Wetzstein, sondern auch zum Maßstab und zur bleibenden Inspirationsquelle geworden ist. Peter Casarella, einen der wichtigsten Kenner der theologischen Klassiker der jüngeren Vergangenheit, konnten wir von der renommierten University of Notre Dame gewinnen, um einen frischen Blick auf ein theologisches Erbe zu werfen, das uns durchaus helfen kann, falsche Optionen und Dichotomien in der gegenwärtigen theologischen Bestimmung des Gegenwartsauftrags der Kirche zu überwinden: Binnenperspektivische Selbstreflexion oder missionarisch-dialogische Außenorientierung? Henri de Lubac, der sich meisterhaft zu ekklesiologischen Kernthemen äußerte war ein ebenso meisterlicher Kenner des südostasiatischen Buddhismus, in dem er einen Klang wahrnahm, der in derselben Weise auch im Christentum zu Klingen kommt. Er war im Katholizismus und in der Kultur, im Christentum und in anderen Religionen zu Hause und hatte trotz seiner religiösen Mehrsprachigkeit und einer enormen interreligiösen Dialogfähigkeit den katholischen Zungenschlag immer bewahrt. Daher würde Henri de Lubac die von mir skizzierte Alternative für falsch halten. Innenreflexion und Außenorientierung schließen sich nicht aus, sondern gehören zusammen, ja formen und bedingen einander.

Konservative Bewahrung des traditionell Katholischen oder substanzial-kritische Reform der Kirche? Auch diese Alternative käme Henri de Lubac falsch vor. Denn er geißelt einen geistlosen Konservatismus, der die Kirche mit „einem gewissen Zustand der Kultur, einer gewissen Summe von Grundsätzen, einer gewissen Konstellation von Werten“ verwechselt, sodass alles, „was diese Ordnung stört, das Gleichgewicht gefährdet, alles, was beunruhigt oder auch nur in Verwunderung setzt, als Anschlag auf die göttliche Institution“ erscheint.

Aber er lehnt in gleichem Maße einen ins Defätistische, Pessimistische und Inkriminatorische gehenden Kritizismus ab. Und auch darin ist de Lubac auf eine frappierende Weise aktuell, wenn er schreibt: „Man sieht mit Besorgnis Symptome eines Übels sich mehren, das wie eine Epidemie um sich greift. Eine Art kollektive Neurasthenie. Dem davon Befallenen wird alles Anlass zur Anschwärzung. (...) Und so schleicht sich auf tausend Wegen die Entmutigung ein. Was hätte erwecken können, wirkt sich nur noch als Lähmung aus“. Damit unterbindet Lubac keineswegs berechtigte Kritik oder Selbstkritik, wundert sich aber über die Haltung eines wie auch immer intellektuell eingekleideten kritizistischen Sezessionismus, der auch in der Kirche Raum greife.

Spannung auszuhalten, Dialektiken auch im Gebaren der Kirche zu erkennen, Details und Unterschiede zugunsten eines geschmeidigen Groß-Narrativs nicht auszublenden, einer *lectio simplicior* gegenüber vorsichtig eingestellt zu bleiben – das sind Haltungen, die Lubac unter gegenwärtigen Bedingungen modern, ja geradezu brisant machen. Peter Casarella wird in seinem Vortrag diese wenigen Andeutungen, die ich mir erlaubt habe, anreichern und vertiefen und – wie gesagt – einen frischen Blick auf ein Erbe wagen, das uns immer noch etwas bedeuten kann.

II.

Aber bei aller Gelehrsamkeit dieses Abends – ganz ohne einen Blick auf den Geehrten selbst kann dieser Festakt natürlich nicht vorstattgehen. Das Erste und Grundlegendste, was man hier sagen muss ist: *Bischof Rudolf ist*

ein Bayer. Und nur ein Bayer kann einen Bayern verstehen. Wer dies leugnet, kann kein Bayer sein. Um Bischof in einem Bistum zu sein, zu dem auftrumpfender niederbayerischer Hagestolz genauso gehört wie der untergründige Oberpfälzer Anarchismus, das an fränkische Direktheit, schwäbische Verhandlungsmentalität und an oberbayrische Dorfweltläufigkeit grenzt, muss das Bayrische Lebensgefühl kennen, ihm empathisch begegnen, es wie ein Dompoteur gelegentlich anleiten oder ihm vorsichtig entsprechen. Kann man dieses Bayrische Lebensgefühl auf eine Formel bringen? Durchaus.

Thomas Grasberger meint in seinem Buch *Grant. Der Blues des Südens* es sei eben jene emotionale Grundhaltung, die sich nur mit einem Dialektwort ausdrücken lässt – eine Grundhaltung, die man kennen muss, um das Bayrische Herz zu kennen: „Sein Name ist Grant. Nicht Hugh und nicht Cary – einfach nur Grant. Ohne Vorname, ohne Plural, ohne Schnickschnack. Fünf Buchstaben – ein Lebensgefühl“, so Grasberger wörtlich.

Nun wäre es grundfalsch, dieses Lebensgefühl mit bärbeißiger Griesgrämigkeit, ja gar Grimmigkeit zu verwechseln. Der Bayrische Grant ist selbst zutiefst paradox: eine melancholische Heiterkeit, eine aufmüpfige Gelassenheit, eine zornige Zärtlichkeit zeichnen ihn aus. Ganz in diesem Sinne vergleicht Grasberger den Grant mit dem Blues:

Innenreflexion und Außenorientierung schließen sich nicht aus, sondern gehören zusammen, ja formen und bedingen einander.

„Und so wie der Blues nie nur traurig ist, sondern manchmal auch heiter, frech, aufmüpfig, lüstern oder albern sein kann, ist der Grant zwar oft abgrundtief düster, melancholisch und fatalistisch, manchmal aber auch richtig ausgelassen, humorvoll und witzig. Der Grantler kann motzen und stänkern, kann streiten wie ein Kesselflicker, anderntags aber fast liebevoll und zärtlich sein in seinem Spott; um dann gleich drauf wieder saugrob zu werden. Der Blues des Südens ist ebenso vielseitig wie die Gefühlspalette des Grantlers. Ein vielschichtiges Phänomen also, dieser Grant, dem eine eigene philosophische Haltung zugrunde liegt.“

Es ist leicht zu sehen, dass es sich beim Grant um eine zutiefst philosophische, ja fast religiöse Haltung handelt: Melancholisches Welteinverständnis und heitere Weltabstanzung – beides sind Aspekte, die nach Peter Strasser für die religiöse Haltung typisch sind – zeichnen dieses Lebensgefühl aus. Wer zu diesem Lebensgefühl sprechen und von ihm gehört werden will, muss mit ihm umzugehen wissen. Man kann sich dem Grant nicht anbieten, man kann ihn nicht überreden, noch weniger darf man über ihn schimpfen oder ihn von oben herab ignorieren. Nur wer in der Lage ist, gelegentlich mit dem Grant gemeinsam zu poltern, mit ihm lustvoll zu spotten, ihn ironisch zu brechen, behutsam zu beschwichtigen oder auch geduldig zu ertragen, der ist in der Lage, das Bayrische Herz zu erobern.

Es ist von daher kein Wunder, das so mancher, der aus Hessen, Rheinland-Pfalz oder gar Ostwestfalen nach Bayern eingedrungen ist, letztlich das Bayrische Lebensgefühl nicht zu verstehen oder mit ihm zu kommunizieren vermag. Mögen die *Zugroasten* noch so viele Jahre in bayrischen Bischofs- oder



Foto: Bistum Regensburg

Regensburgs Bischof Dr. Rudolf Voderholzer wurde im vergangenen Jahr 60 Jahre alt.

Landeshauptstädten verbracht haben, so weiß doch der bayrische Grantler, dass dem Nicht-Bayern der *Bavarian Blues* fremd bleiben muss. Denn für alle Inkulturationsbemühungen solcher Art gilt doch des Grantlers Sprichwort: „A wenn a Katz im Backofa Junge kriagt, san des no lang koa Semmerl.“

Aber das Bayrische Herz zu kennen, bietet nicht nur kommunikative oder hermeneutische Vorteile für die Ausübung des Bischofsamts in einer Diözese, die so altbayrisch ist, dass man die vielen Facetten des oben beschriebenen Lebensgefühl schlicht nicht übersehen wird. Nein, wenn man dem leitenden Theologen des heutigen Abends – Henri de Lubac – folgt, steckt darin auch eine Bestimmung, Aufgabe und Markierung der *Theologie des Bischofsamtes*. Henri de Lubac betont in Anlehnung an Ignatius von Antiochien, dass der Bischof die Einzelkirche repräsentiert, indem er – sozusagen dialektisch gewendet – in ihr und für sie Christus repräsentiert. Damit ist mehr gesagt und gemeint als nur ein formalistisches Repräsentanten-Verhältnis oder eine funktionale Abordnung oder Sendung; nein, damit ist auch auf eine Identifikation mit der Einzelkirche angespielt, die sich durchaus in der von Papst Franziskus gewählten Bildersprache ausdrücken lässt: „Der Bischof muss als Hirte den Geruch seiner Schafe annehmen.“

Für Bischof Rudolf äußert sich diese Identifikation mit der ihm anvertrauten Einzelkirche in einer mit großem Engagement geführten Verteidigung jener Bedingungen und Strukturen, die inzwischen von Preußisch eingestellten Generalpastoralfeldplanern gerne als *Volkskirche* angefragt, nicht selten ironisiert, bisweilen sogar verunglimpft werden. Dem Elitismus einer reduzierten Schar der Entschiedenen oder charismatisch Ergriffenen und dem Minimalismus kirchlicher Angebots-Niederschwelligkeit setzt Bischof Rudolf sein Vertrauen in volkskirchliche Strukturen entgegen, die gerade in den uns umgebenden Regionen viel zu gesund und vital sind, um sie für tot zu erklären.

Dass kirchliche Zugehörigkeit Kultur und Lebensgefühl prägt, die wiederum der Wurzelgrund für einen nüchtern-optimistischen, manchmal ein wenig sturen, bisweilen auch anarchistischen Glauben sein können (freilich nicht muss), ist der Grund dafür, dass pastorale Rezepte, die in Osnabrück, Essen oder Hildesheim funktionieren mögen, hierzulande jedoch heftige allergische

Reaktionen auslösen. Es ist der Wert und die Berechtigung der Einzelkirche vor Ort, die vom Bischof Wachsamkeit gegenüber großflächigen strukturellen Vereinheitlichungstendenzen verlangt, die auf ihre Weise berechtigte Unterschiede im Glaubensleben und Glaubensvollzug zuzuplanieren drohen. Allerdings ist Bischof Rudolf dank seiner eigenen bayrischen DNA sozusagen habituell mit solcher Wachsamkeit ausgestattet, weiß man als Bayer und Bayerin doch, dass alle drastischen Vereinheitlichungsversuche, dass alle von oben verordneten pastoralen und kirchlich-strukturelle Flurbereinigungsmaßnahmen im Letzten etwas Preußisches an sich haben und selten ein gutes Ende nehmen ...

III.

Henri de Lubac hat in großer Sprachkraft – und an dieser Stelle unter ausdrücklicher Berufung auf Karl Rahner – die innere Dialektik der Einzelkirche beschrieben, die ortkirchliche Prägung behalten muss und auch nicht ohne Schaden abstreifen kann und in der doch auch die Universalkirche präsent ist – und das nicht nur als funktional-administrative Inkorporation: „Die Einzelkirche ist, als solche genommen, immer universalistisch und zentripetal. (...) Die Einzelkirche ist nicht nur ein Verwaltungsbezirk der (ganzen) Kirche, entsteht also nicht durch eine atomisierende Teilung des Weltraums der Gesamtkirche, sondern durch Konzentration der Kirche in ihre eigene Ereignishaftigkeit hinein. Sie ist keine Sektion einer umfassenderen administrativen Körperschaft, kein Teil der sich mit anderen Teilen zusammenfügt, um ein größeres Ganzes zu bilden, wären jeder dieser Teile den übrigen äußerlich bleibt.“

Auf der anderen Seite stellt Henri de Lubac aber auch sehr klar heraus, dass die Einzelkirche nicht ohne die universale Kirche gedacht werden kann; er offeriert hierfür eine christologische und trinitätstheologische applikable Denkform: „Zwischen Einzelkirchen und universaler Kirche herrscht eine gegenseitige Einwohnung. Im Herzen jeder (Einzel-)Kirche ist somit grundsätzlich die ganze (universale) Kirche gegenwärtig. Jede ist qualitativ die Kirche. Da gegenseitige Einwohnung und Einschließung herrscht, besteht auch vollkommene Korrelation, so daß es nicht genügt zu sagen, die Einzelkirchen seien der

Gesamtkirche einverleibt worden: sie sind ursprünglich, kraft ihres Daseins, in ihr.“

Aus dieser *Perichorese* von Einzel- und Universalkirche folgt, so könnte man hinzufügen, eine Art kategorischer Imperativ. So wie Kant in der Ethik jedem Einzelnen fordert, in allen Akten immer auch die gesamte Menschheit zu vertreten, sodass wir uns an dieser Menschheitsrepräsentanz auch messen lassen müssen, so ist von der Einzelkirche gefordert, in ihren Handeln und in ihren Vollzügen immer die eine und universale Kirche zu repräsentieren. Wer dieses theologisch durchaus grundlegende Verhältnis bedenkt, wird sich dann natürlich nicht wundern können, wenn Bischof Rudolf in seiner Aufgabe allen Unternehmungen gegenüber skeptisch bleibt, die die Gefahr von Sonderwegen heraufbeschwören und die *Perichorese* von Einzel- und Universalkirche zu zerstören drohen.

Schon Henri de Lubac sah kurz nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Versuchung der Teilkirchen und der sie bestimmenden Bischofskonferenzen als Gefahr im Verzug, die er kirchengeschichtlich am Problem von Nationalkonzilien oder der Autokephalie zu veranschaulichen sucht; er sieht hier die Gefahr der Verwechslung von teilkirchlicher Identität mit national-sezessionistischer Eigenkirchlichkeit: „Weniger schwerwiegend, aber näherliegend wäre, wegen der erwähnten Verwech-

Für Bischof Rudolf ist immer der ganze Glaube der ganzen Kirche der Maßstab.

lung, die Gefahr, in den verschiedenen Ländern einen Mehrzahl von Bischofskonferenzen sich etablieren zu sehen, ohne Öffnung zueinander, ohne gegenseitigen Austausch, deren jede sich begnügte, die Geschäfte des eigenen Landes zu regeln, und so nicht eine Einigung, sondern eher eine Zerstreung schaffen würde.“

Sobald man diese, von de Lubac durchaus realistisch eingestufte, Gefahr erkannt hat, wird man sich – wie Bischof Rudolf – zur Wehr setzen und Einspruch erheben, wenn manche sich auch hierzulande anschicken sollten, zu kleinformatig und zu regional von der Verbundenheit der Bischöfe und der Repräsentanz der einen und universalen Kirche zu denken.

Gerade weil in diesen auch weltpolitisch unstillen Zeiten die Gefahr groß ist, dass sich Einzel- und Eigeninteressen wieder hinter Schlagbäumen und Schranken abriegeln, dass Lösungen und Prozeduren von nur noch regionaler und territorialer Relevanz gesucht werden, muss der genannte kategorische Imperativ der Ekklesiologie ein geradezu gegenläufiges, *entschränkendes* Potenzial entfalten. Es ist von daher mehr als nur ein kraftvolles Symbol, wenn Bischof Rudolf Voderholzer sich um die konstante und nachhaltige Partnerschaft mit den tschechischen Nachbar-Bistümern Pilsen und Budweis bemüht, selbst wenn einige ost-europäischen Länder inzwischen das Bild vermitteln, sie würden Eigennutz vor Gemeinschaftsinteressen stellen.

Diese stetige Freundschaft mit Tschechien, um die sich Bischof Voderholzer mit nicht nachlassender Energie bemüht, ist nicht nur ein Gebot kooperativer Klugheit im Dienste gutnachbarschaftlicher Beziehungen, sondern will auch – niemandem muss ich hier die Geschichte des 20. Jahrhunderts erzählen – heilend und versöhnend wirken, nachdem Okkupation, Vertreibung und

Trennung so viel Unheil über die Menschen gebracht hat und einen einstmaligen weiten, blühenden, volkskirchlich geprägten Raum künstlich zerrissen hat.

IV.

Henri de Lubac spielt den genannten kategorischen Imperativ der Ekklesiologie auch dezidiert an der Rolle des Bischofs durch, wenn er auf dessen Eingliederung in das Bischofskollegium zu sprechen kommt. In geradezu kantischen Worten beschreibt de Lubac den Anspruch, dem ein Bischof dadurch auch ausgesetzt ist: „Jede Tat, die ein Bischof aufgrund dieser ausgebreiteten Verantwortlichkeit [sc. durch die Zugehörigkeit zum Kollegium der Bischöfe; TS] setzt, die somit eine universale Tragweite hat und im Schoß der *communio* ausgeübt wird, kann und muß als kollegial bezeichnet werden, ob schon sie keine Tat des Kollegiums ist.“

Da die Reichweite bischöflicher Kollegialität synchron und diachron zu deuten ist, hat dies für die Amtsführung des Bischofs unmittelbare Konsequenzen: Für Bischof Rudolf ist immer der ganze Glaube der ganzen Kirche der Maßstab; Verkürzungen in der einen wie der anderen Richtung tritt er aus eben diesem Grund entgegen. Allen wieder neu aufkeimenden Versuchungen, die kirchliche Tradition ins 16. oder letztendlich nur in das 19. Jahrhundert zurückführen zu wollen, um daraus Munition gegen das Zweite Vatikanische Konzil zu sammeln, wurden von ihm daher auch mit größter Konsequenz problematisiert und zurückgewiesen. Analoges gilt für Versuche, dekontextualisierte Gemeindemodelle der frühen Kirche zum Leitparadigma zu erklären.

Die Zugehörigkeit zu einem synchronen und diachronen Bischofskollegium impliziert aber auch – und das hat Bischof Rudolf in einer bis an die Schmerzgrenzen sich öffnenden Weise demonstriert –, dort den Kopf hinzuhalten, wo bittere Ereignisse aus der Dunkelheit kirchlicher Verdrängung ans Licht gelangen, die weit vor seiner Amtszeit eingetreten waren. Der sensible und persönlich sich aussetzende Umgang mit dem Missbrauchsoffern des Domschatzeninternats hat Bischof Voderholzer den allergrößten Respekt – auch bei weltanschaulich oft anders gelagerten Medien – eingetragen.

Dieses Sich-Aussetzen erfolgte nicht nur aufgrund echter menschlicher und pastoraler Sorge, auch nicht nur aufgrund der Stimme des Gewissens oder aufgrund christlich gebotener Solidarität, sondern war eine fast logische Konsequenz aus dem skizzierten kategorischen Imperativ der Ekklesiologie: In einem Bischofskollegium zu stehen, das heißt auch, gewissermaßen Teil einer Schicksalsgemeinschaft zu sein, sodass die gerne benutzten Mechanismen politischer Leitungsverantwortung, nämlich die Sünden der Vergangenheit gerne den Vorgängerregierungen anzulasten, einem Bischof prinzipiell verwehrt sind.

Nun bedeutet die Tatsache, dass der genannte kategorische Imperativ der Ekklesiologie dem Bischof die Aufgabe zumutet, in einzelkirchlichen Vorgängen die *eine* und *universale* Kirche immer vor Augen zu haben, auch nicht, dass man – wie es schön heißt – in Regensburg den Schirm aufspannt, wenn es in Rom regnet. Ganz im Gegenteil. In der von Lubac her herausgearbeiteten Dialektik, ist die Einzelkirche ja schon mit der Universalkirche geeint; sie muss nicht erst katholisch gemacht werden, sondern ist Kirche mit dem ihr eigenen Glaubenssinn und der ihr eigenen Glaubensidentität aus eigenem Recht. Regensburg ist also kein kleines Rom und sollte es auch nicht sein, auch

wenn eine hier ansässige Fürstin (die mit dem Posthorn im Wappen) solche eine Transformation begrüßt und auch gelegentlich öffentlich propagiert.

Nein, die Universalkirche lebt *in* den Einzelkirchen, nicht *neben* oder *über* ihnen. Auch diesen Umstand hat Bischof Rudolf beherzigt, wenn er sich durchaus vehement dagegen verwahrte, dass ein von niederen Chargen zu wenig gezügelter römischer Amtsschimmel kräftig wieherte. Ein Bewusstsein um

Die Universalkirche lebt in den Einzelkirchen, nicht neben oder über ihnen.

die Hierarchie der Wahrheiten muss uns Ostbayern nicht erst von den römischen Kongregationen und Räten vorgelegt werden, sondern beseelt in durchaus eigener vitaler Weise die verschiedenen Formen hiesiger Kirchlichkeit.

Henri de Lubac zitiert den Leuener Kanonisten Willy Onclin, um die Eigenvollmacht des Bischofs, die nicht aus einer Delegation durch das Kollegium stammt, in klaren Worten auf den Begriff zu bringen: Die einzelnen Bischöfe übten nicht die Vollmacht aus, die sie alle als Kollegium für die Gesamtkirche besitzen würden, sondern die Vollmacht, mit der sie als Vorgesetzte ihrer Einzelkirchen ausgestattet seien.

In der Balance zwischen einzelkirchlichem Sendungsbewusstsein und dem damit auch durchaus zurecht verbundenen Stolz – insbesondere, wenn er sich mit der Bayrischen Lebensart verbunden weiß – und universalkirchlicher Matrix besteht die Kunst, Bischof zu sein. Rudolf Voderholzer hat diese Kunst verinnerlicht und ist damit zu einem Bischof geworden, der den Geruch seiner Schafe kennt.

Den Beschwestern des Amtes, mancher Einsamkeit der Verantwortung, die mit ihr einhergeht, der Mühe der oben beschriebenen Balance, der Tatsache, dass das Bischofsamt wegen der oben skizzierten inneren Dialektik ein, manch möchte sagen, geradezu *unmögliches* Amt ist, lässt sich ein Trost entgegenstellen, der ebenfalls von Lubac stammt und der im Kern der wahre Grund ist, warum wir alle heute Abend hier sind: „Ein wahrhaft Glaubender ist in seinem Glauben nie allein. Wenn seine Abhängigkeit von andern oft beschwerlich sein mag, so ist diese Solidarität für ihn doch weit mehr eine Stärkung. Durch die Taufe ist er in die große katholische Familie eingetreten, teilt mit allen ihren Gliedern die selbe und einzige Hoffnung, hat den gleichen Anruf vernommen, nimmt teil an gleichen Leib, ist angeworben in den gleichen Heerbann, schreitet mit ihm aus auf der Straße, auf der will unser Heil finden, Jesus Christus, ist einverleibt in die „allgemeine Versammlung.“

Ich könnte diese Reflexionen noch eine ganze Weile fortsetzen und könnte noch viele Nuancen und Aspekte in der Amtsführung unseres Bischofs als Anschauungsmaterial für eine Besinnung auflisten, die an Henri de Lubacs Theologie Maß nimmt. Allein, mir fällt nicht der Part des Festredners, sondern nur die Aufgabe des Fest-Eröffners zu. Daher darf ich an dieser Stelle noch einmal meine Freude darüber ausdrücken, dass wir heute diesen Festakt zu Ehren unseres Diözesanbischofs Dr. Rudolf Voderholzer ausrichten dürfen. □

Henri de Lubac und die Theologie der Gegenwart

Peter Casarella

Die Wiederbelebung des Vermächtnisses von Père Henri de Lubac SJ bringt einen guten Anteil an geschichtlicher Ironie mit sich. Schon vor seiner Ernennung zum Kardinal durch Papst Johannes Paul II. schrieb Papst Paul VI. in einem Brief, den er 1976 zum Anlass von de Lubacs achtzigstem Geburtstag verfasste, seine erstaunliche literarische Leistung hätte den Jesuitentheologen nicht ohne Wunden belassen. In den Worten des Papstes: „Diese Anstrengungen haben Sie harte Arbeit, Schmerz und manche Mühsal gekostet. Dabei war Ihre heilige und ehrfurchtgebietende Aufgabe stets, mit der äußersten Sorgfalt nach der Wahrheit zu suchen, den ehrwürdigen Schritten der Kirchenväter zu folgen und die etablierten Traditionen der Vorgänger anzunehmen (...) Die Gaben, die Sie in Ihrem Schreiben zur Wirkung gebracht haben und die Prinzipien, denen Sie gefolgt sind, machen die Quelle ihrer anhaltenden Frische aus.“

Sechszwanzig Jahre vor dieser schallenden Bestätigung, wurden die Worte Papst Pius' XII. über „einige falschen Ansichten, die die Grundlagen der katholischen Lehre bedrohen“ von vielen Parteien so verstanden, dass sie die Schriften Père de Lubacs betrafen. Wir haben es hier mit einem kirchlichen Ereignis zu tun, das eine viel größere Bedeutung hat als eine einfache Umkehr des Schicksals. De Lubacs Zeugnis war nie einzigartig. Trotz seiner unübertrefflichen Gelehrtheit ging es ihm nie darum, ein theologischer Einzelgänger zu werden. De Lubac war in gewisser Weise der Wegweiser einer Generation von Theologen, die das *ressourcement*, das heißt, zurück zu den katholischen Quellen, der katholischen Tradition verfolgte. Jahrzehntlang blieb die Denkweise von de Lubac, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Henri Bouillard, Jean Daniélou, Louis Bouyer, Hans Urs von Balthasar und Joseph Ratzinger einflussreich trotz verschiedener Kritik.

Heute begegnet jenes Erbe der Theologen, die mit der Zeitschrift *Communio* in Verbindung stehen, von zwei Seiten einem Widerstand. Einerseits erleben wir eine Wiederbelebung der Neuscholastik, die de Lubac ins Exil in seinem eigenen Jesuiten-Theologat zwang. Andererseits wird in manchen Bereichen der Kirche mit unterschiedlicher Vehemenz dafür argumentiert, dass die Sorge um die Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils „ohne Bruch“ überboten worden sei von den kürzlichen Entwicklungen der vergangenen fünf Jahre. Anstatt eine erneute Neuintegration der *nouvelle théologie* in die neuen und dringenden Ansprüche einer Weltkirche anzustreben, die bis an ihre Peripherien geht, läuft de Lubacs Zeugnis deshalb Gefahr, in Vergessenheit zu geraten, in einem allzu hastigem Vormarsch Richtung kirchlicher Utopie. Im Folgenden möchte ich eine mögliche Neuintegration des *Communio*-Erbes in die gegenwärtige Situation der Kirche und der Welt, in der wir uns befinden, skizzieren.

I. „Paradoxe Humanismus“ – ein Biografie-Entwurf

Der frühere anglikanische Erzbischof von Canterbury Rowan Williams beschrieb Henri de Lubacs Zeugnis als ei-



Foto: University of Notre Dame

Prof. Dr. Peter Casarella ist Professor für Systematische Theologie an der University of Notre Dame, USA.

nen „paradoxen Humanismus“. Das ist eine interessante Bezeichnung, denn sie ist überraschend treffend für de Lubac, aber nicht unbedingt für die gesamte Bewegung, die er vertrat. De Lubac setzt sich mit den Humanisten des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts auseinander, beispielsweise mit Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola, aber seine Verpflichtung gegenüber diesem Erbe ist nicht sklavisch oder überhaupt einmal offensichtlich. Er strebt keine Imitierung ihrer Erkenntnisse an. Er schätzt sie hoch, weil sie Grenzen aufgesprengt haben von dem, was vielleicht noch immer gültig sein könnte als natürliche Offenbarung im Lichte von Christus' einzigartiger Darstellungsform in der heiligen Schrift.

So findet sich sein Humanismus ebenso auch im Anstoß, den er der großzügigen aber prinzipientreuen Religionstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils gab. De Lubacs Humanismus ist paradox, nicht als Geringschätzung seiner Vernünftigkeit, sondern als Klassifikation eines literarischen Genres, welches mit der Definition der Person des Menschen als ein Rätsel der Existenz beginnt, der weder ein sich selbst genügendes pures Wesen ist, noch eine allgemeine religiöse Sehnsucht, die die Absorption im Absoluten erwartet. Das Zeugnis der Kirche in der modernen und zeitgenössischen Kultur stellt für de Lubac auch ein Paradox dar.

Es ist ein falscher Gegensatz, laut Henri de Lubac, wählen zu müssen zwischen der Annahme der buddhistischen Herausforderung in Südwestasien und der Vermittlung des Dynamismus des Evangeliums an die nächste Generation von Katholiken, die es von Geburt an sind. Beide Aufgaben verlangen unsere gesamte Aufmerksamkeit und die überaus herausfordernde Bifokalität der Aufgabe wird nie gelöst werden durch eine zeitgenössische Globalethik mit einem einzigen Blickwinkel, die den Reichtum des christlichen Erbes in der Vergangenheit ignoriert.

Wie können wir Père de Lubacs zahlreiche Errungenschaften zusammenfassen?

Folgen wir der Zusammenfassung von de Lubacs Leben in dem schönen Buch von Bischof Voderholzer, *Henri de Lubac begegnen*, das in der Reihe *Zeugen des Glaubens* erschienen ist. Henri de Lubac wurde 1896 in Cambrai in Nordfrankreich geboren. Er trat der Gesellschaft Jesu 1913 bei und verbrachte sein Noviziat in St. Leonhards-on-Sea in England. Nach seinem Militärdienst, im Zuge dessen er eine Kopfverletzung erlitt, betrieb er von 1920 bis 1923 humanistische Studien im englischen Canterbury und dann widmete er sich in Jersey der Philosophie (1924–26). In den späten 1920er Jahren schließlich studierte er Theologie in Hastings und dann in Lyons-Fourvière in Frankreich.

1927 wurde er zum Priester geweiht und legte seine feierliche Profess als Jesuit 1931 ab. 1934 wurde er nach Lyons-Fourvière versetzt und nahm 1938 dort eine Stelle als Professor für Fundamentaltheologie an. Die Veröffentlichung von *Catholicisme* im darauffolgenden Jahr kam einem Paukenschlag gleich. Ich würde meinen, dieser Band und Romano Guardinis *Der Herr* sind die beiden einflussreichsten Werke der katholischen systematischen Theologie der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts.

Von 1940 bis 1944 war de Lubac am intellektuellen Widerstand gegen das nationalsozialistische Besatzungsregime beteiligt. Er gründete 1941 die Reihe *Sources chrétiennes* und es erschienen zwei wichtige Werke im Jahr 1944: *Corpus mysticum* und *Le Drame de l'humanisme athée*. 1946 veröffentlichte de Lubac dann *Surmaturel*, was zur Verdächtigung führte, er könne Anhänger der *nouvelle théologie* zu sein. Sein Werk von 1950, *L'Histoire et l'Esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, ist in Wahrheit vielschichtig. Denn da beginnt de Lubac einen Bericht von der spirituellen Exegese entlang einer detaillierten Untersuchung von Origenes' hermeneutischer Theorie und Praxis. Im Juni desselben Jahres wurde ihm von seinen Ordensoberen das Lehren und Publizieren verboten und sie versetzten ihn von Lyons in das Jesuitenhaus in Paris, in der Rue de Sèvres.

Im August 1950 veröffentlichte Papst Pius XII. dann die Enzyklika *Humani generis*. Infolge des de facto Publikationsverbots im Bereich der katholischen Theologie entwickelte de Lubac Aktivitäten und erwarb Fachkenntnisse in neuen Bereichen, wie sein zwischen 1951 und 1955 verfasstes Werk über den Buddhismus beweist. Er kehrte 1953 nach Lyons zurück und veröffentlichte in den darauffolgenden paar Jahren sein Werk *Méditation sur l'Église*, während er auch die ersten Forschungen für sein mehrbändiges *Exégèse médiévale* anstellte. 1958 wurden ihm die Lehre und die Veröffentlichung theologischer Werke wieder gestattet und er kehrte 1960 nach Lyons-Fourvière zurück.

Für seinen Dienst für die Kirche ist De Lubac *homo ecclesiasticus* genannt worden. Er wurde eingeladen, in der theologischen Vorbereitungskommission für das Zweite Vatikanische Konzil mitzuarbeiten und wurde beim Konzil von 1962 bis 1965 auch zum Theologieexperten (*peritus*) ernannt. Von 1969 bis 1974 wirkte er schließlich als Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission. Papst Johannes Paul II. ernannte ihn am 2. Februar 1983 zum Kardinal.

Nach der Schließung des Jesuitenseminars in Lyons-Fourvière zog de Lubac nach Paris. Von 1979 bis 1981 machte er Fortschritte an seiner Arbeit über die Theologie der Geschichte und veröffentlichte *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*. Seine letzten Jahre

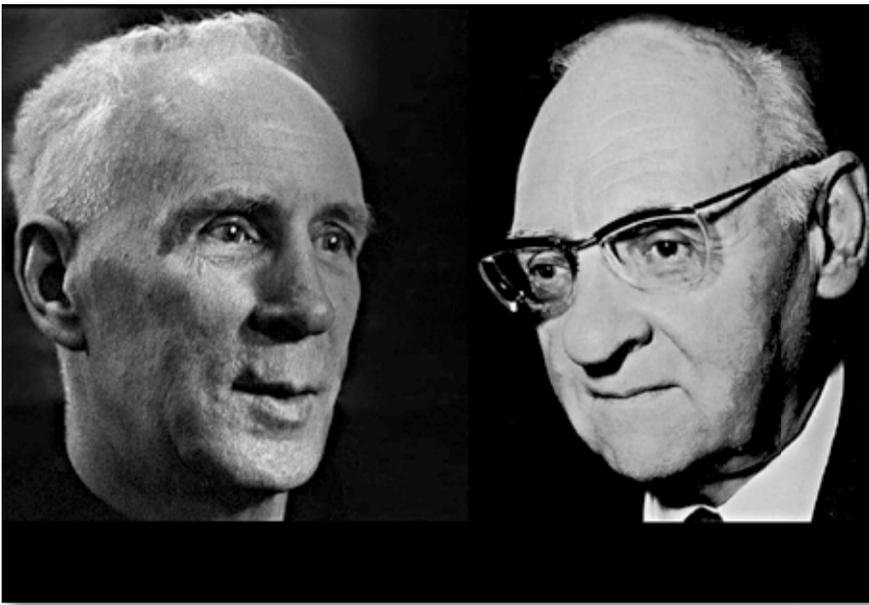


Foto: Wikipedia

Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar, Romano-Guardini-Preisträger des Jahres 1971, waren große katholische Denker, die bei vielen Fragen auch zu erstaunlich übereinstimmenden Antworten kamen.

waren für unsere Erinnerung an sein Zeugnis wichtig, denn er veröffentlichte *Résistance chrétienne à l'antisémitisme: Souvenirs 1940-1944* und *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. 1991 erlitt Henri de Lubac im Alter von 95 Jahren einen Schlaganfall, in Folge dessen er nicht mehr sprechen konnte und starb am 4. September desselben Jahres in der Pflege der Kongregation der kleinen Schwestern der Armen in Paris.

In dieser Flut literarischer Produktivität müssen zwei Fäden betont werden. Erstens, erstreckte sich sein Zeugnis von der Kirche zur Akademie und zurück, beschränkte sich jedoch nie auf die Glaubenserfahrung des Einzelnen. Zweitens, da wir jetzt dabei sind, uns einzelnen Motiven zuzuwenden, müssen wir auch die etwas rätselhafte Einheit zwischen seinem Leben und seinem Werk bedenken. Auf den ersten Blick, könnte das Werk einen zerstreuten Eindruck machen, trotz (oder gerade wegen) der produktiven Tätigkeit des Autors. Was Hans Gadamer als die Logik von Frage und Antwort bezeichnet, wird bereits in einem kirchlichen Ton im Zeugnis des Père de Lubac unter Beweis gestellt.

Dementsprechend ließ Henri de Lubac nur ein paar Werke der systematischen Theologie als solche zurück, keine große Trilogie wie Hans Urs von Balthasar und keine geistlichen Meisterwerke für den öffentlichen Massenkonsum wie Romano Guardini es tat. Trotzdem erntete er vom Weinberg der Tradition eine fruchtbare Vision des mystischen Leibes Christi, die nicht nur eine Artikulation von katholischer Einheit ermöglicht, sondern die den kirchlich gestimmten Leser dazu zwingt, καθόλου (das Gesamte) oder die Vollständigkeit des privaten und öffentlichen Lebens des Gläubigen zu einer brennenden Frage zu machen, die inmitten der Probleme und Herausforderungen von heute glaubhaft wirkt.

II. Das Mysterium des Übernatürlichen

Die erste übergreifende Thematik ist die Frage von Natur und Gnade. Während ich spezifische und übergreifende Motive in Betracht ziehe, werde ich in jedem einzelnen Fall einen Gesprächspartner aus unserer Zeit ansprechen, der die Voraussetzungen von de Lubacs Vorschlag in Frage stellt oder sich mit

ihm auseinandersetzt. Auf diese Weise wäre es möglich, die Neuartigkeit und Zeitlosigkeit jenes Projektes, das vor einem Jahrhundert begann, aus den Archiven vergangener theologischer Bitterkeit zu Tage fördern zu können, so dass es heute mit neuer Kraft zu uns sprechen kann.

In diesem Fall betrachten wir zuerst die Erwiderung auf de Lubacs Position, die in den letzten Jahren von Lawrence Feingold und Stephen A. Long unternommen worden ist. Diese Kritiker stellen Überlegungen zum mittelalterlichen Erbe an, in vollem Bewusstsein darüber, dass der moderne Naturbegriff zutiefst dürftig geworden ist und dringend einer Rehabilitierung bedarf. Sie meinen, de Lubac fertige die Thomistische Lehre von der reinen Natur zu schnell ab, aber wenn die menschliche Natur selbst zum Übernatürlichen tendiere, dann wäre die unentgeltliche Natur der Gnade kompromittiert.

In der Tat gibt es drei Arten, in der diese Frage jüngst in der Literatur diskutiert worden ist: im Sinne der Treue zu den eigentlichen Schriften des Heiligen Thomas, im Sinne der historischen Genese und der bleibenden Gültigkeit einer Tradition, die ihre Wurzeln bei Kajetan, Johannes von St. Thomas und Francisco Suarez hat, dessen Verteidigung jetzt als „Thomismus von der strengeren Observanz“ angegriffen wird, und schließlich, im Sinne der philosophischen Voraussetzungen dieser Debatte, wie sie sich auf die Gegenwart bezieht.

Es ist klar, dass de Lubac alle drei Fronten verteidigte und es gerne gesehen hätte, an allen drei Fronten verteidigt zu werden. Ich möchte nur kurz die ersten beiden Problematiken ansprechen und dann schnell zur dritten übergehen. Im Anhang zu *Supernaturel* stellte de Lubac eine Verteidigung seiner Position auf, wie sie sich sowohl auf Thomas von Aquin als auch auf das Zweite Vatikanische Konzil bezog. Dort legte er die Hauptkonturen seines augustinischen Thomismus aus, eines Thomismus, der in der *Summa theologiae* und in anderen Schriften vom Heiligen Thomas wurzelt und aus ihnen reichlich Atem schöpft.

De Lubac wusste, dass für den heiligen Thomas übernatürliche Seligkeit nicht Teil der Natur, sondern das Ziel der Natur ist. Wie David Schindler, Aaron Riches und andere gezeigt haben,

beschreiben die Neothomisten die Auffassung vom Paradox der menschlichen Person basierend auf diesem Augustinischen Thomismus. Schindler schreibt: De Lubac fasst die Bedeutung dieser These markant zusammen indem er darauf besteht, dass wir nicht nur zu unserer eigenen Seligkeit erschaffen sind, sondern auch zur Verherrlichung des Gottes der Gnade und der Liebe. Daher das Paradox von der menschlichen Person, für den „Seligkeit Dienst ist, Vision Anbetung, Freiheit Abhängigkeit und Besitz Ekstase.“ Wenn jemand also unser übernatürliches Ziel als Besitz, Freiheit, Vision und Seligkeit definiert, dann definiert er nur einen Aspekt – der tatsächlich anthropozentrisch bleibt.

De Lubac mag die Bedeutung von *natura pura* bei Thomas von Aquin herunterspielen, was auch sein Freund Hans Urs von Balthasar in seinem Buch über Barth anführt, aber er stellt die Thomistische Vorstellung von der Gott zugewandten Person nicht falsch dar. Theozentrismus und Anthropozentrismus nähern sich beim Heiligen Thomas einander an und de Lubac besitzt die Weisheit, diese Erkenntnis auszunutzen und in einen neuen Betrachtungsbe- reich zu erweitern.

Meine eigentliche Sorge über die zeitgenössischen Neothomisten hat mit ihrer Blindheit gegenüber dem echten und nachhaltigen Problem des modernen Säkularismus zu tun.

Dieser Kommentar nähert sich der eigentlichen historischen Debatte von der Seite, ist aber eigentlich von bedeutender Relevanz in einem Zeitalter, da junge Leute entzückt sind vom „moralistischen, therapeutischen Deismus“, um den Soziologen Christian Smith zu zitieren. In seinem Beitrag zu dieser Debatte sagt Louis Dupré, das natürliche Verlangen, Gott nach seiner Essenz zu sehen, käme aus dem Scholastizismus des 13. Jahrhunderts, müsse aber in eine Möglichkeit umgewandelt werden, in einem säkularen Zeitalter einen transzendenten Horizont alles endlichen Wissens und Liebens anzuerkennen.

Der heilige Thomas von Aquin, so Dupré, erbte von Aristoteles die Vorstellung, dass dem Geist nach dem Grund seines Seins verlange, kraft irgendeiner Verwandtschaft, die den suchenden Intellekt mit seinem Ursprung verbinde. Für Dupré bezeichnet die Verurteilung von 1270 die Wende, bei der die Lösung des philosophischen Problems dem Glauben zugeschrieben wird und die Dynamiken des suchenden Intellekts verdrängt werden von den Wechselhaftigkeiten eines nominalistischen Gottes.

Sogar Henri de Lubacs Rekonstruktion der ursprünglichen Meinung des heiligen Thomas, mit minimalem Rekurs auf die These einer historischen, reinen Natur, ist laut Dupré immer noch nicht imstande, adäquat auf jene Ansicht von beispielsweise zeitgenössischen Philosophen zu reagieren, die die Annahme in Frage stellt, der Intellekt besitze eine vorausgesetzte Erkenntnis Gottes, unabhängig von den Gegebenheiten der eigentlichen Erfahrung. Nikolaus von Kues vertrat die entgegengesetzte Meinung in seinem Dialog von 1450 *Der Laie über die Weisheit*, nämlich, dass Gott die *praesuppositio absoluta* alles Denkens und Infrage-Stellens sei.

Von Kues und Dupré gehen weiter als de Lubac, aber ihre Fragen haben grundsätzlich mit der Herausbildung des *Zwei-Stockwerke-Schemas* der natürlichen und übernatürlichen Theologie zu tun. Rahner und de Lubac kritisierten dieses Schema unter anderem weil es keinen Platz lässt für die Dynamiken des spirituellen Lebens im menschlichen Herzen. Weiters, wie Dupré anmerkt, verabsäumt es nachzudenken über die zukünftige Trennung zwischen dem Denken über Gott als ein

Urproblem der menschlichen Existenz und dem Glauben an Gott als eine reale Gegebenheit des Glaubens, was eine viel größere Gefahr im Glaubenslebens darstellt als de Lubac oder Rahner es sich jemals vorgestellt hatten.

III. Die Einheit der heiligen Schrift und die Relevanz der Tradition

Ich würde gerne meine Betrachtung der Einheit der heiligen Schrift und ihrer Beziehung zur Tradition nach de Lubac beginnen, indem ich an ein scheinbar unwichtiges Detail hinsichtlich einer englischen Übersetzung seines Werkes erinnere. Das Werk wurde 1968 von Herder und Herder mit dem Titel *The Sources of Revelation* veröffentlicht, obwohl es ursprünglich 1966 in Frankreich als *L'Écriture dans la Tradition* erschienen war. Dieser letztere Band ist eine verkürzte Fassung des mehrbändigen *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*. De Lubac war über die Fehlübersetzung des ursprünglichen Titels verärgert, denn er widerlegte quasi den Beitrag, den er im Entwurf von *Dei Verbum* zum Zweiten Vatikanischen Konzil zu machen versuchte.

Als das Werk im Jahr 2000 wieder auf Englisch veröffentlicht wurde, konnte ich bei den Herausgebern bei Crossroad erreichen, wieder den ursprünglichen Titel einzusetzen. So druckten wir das Buch neu als *Scripture in the Tradition*, statt dem irreführenden Titel *Sources of Revelation*, der ja einen Widerspruch zwischen der heiligen Schrift und der Tradition als separate Quellen des Wissens über Gott impliziert hätte.

Der Punkt in diesem Stück Redaktionsgeschichte spricht den Mittelpunkt von de Lubacs Vision von der Beziehung zwischen der heiligen Schrift und der Tradition an. Während manche Interpreten des tridentinischen Erbes den *partim ... partim* Zugang zur heiligen Schrift und zur Tradition befürworteten, sah de Lubac die Wurzel beider im Wort Gottes, womit er eine ganzheitliche Theologie des Wortes wiederaufbereitete, die er von Origenes und dem modernen französischen Philosophen Maurice Blondel geerbt hatte. Aufbauend auf einer Studie über Léonce de Grandmaison SJ, die de Lubac in seiner Jugendzeit gemacht hatte, entwickelte er einen christozentrischen Zugang zur Erfahrung von göttlicher Offenbarung.

De Lubac konzentriert sich meist entweder auf die *fait du Christ* oder sonst auf die *l'acte du Christ*. Beide Ausdrücke sind am besten, wie Bischof Voderholzer selbst anmerkt, als „Christus-Ereignis“ zu übersetzen. Christus ist dieses Ereignis in der Geschichte, noch bevor wir seinen Worten im Zeugnis der heiligen Schrift und in den Lehren der Kirche begegnen. Dieses Ereignis umfasst sowohl das geistliche Amt, das er ausführte, als auch sein österliches Geheimnis und die Entsendung des heiligen Geistes in die Kirche und in die Welt. Jesus vermittelt eschatologisch die Nachricht vom Königreich in seiner eigenen Person, was ein konzeptuelles Rahmenwerk der Offenbarung seiner selbst ist, das Origenes schön festgehalten hat mit dem Ausdruck *auto-basileia*, das Königreich Gottes in [einer] Person.

Das Konzilsdokument *Dei Verbum* wiederholte in einem neuen Ton diese Lehre des Origenes, da die Konstitution besagt, „Jesus Christus (...) ist selbst sowohl Mediator als auch die Gesamtheit der Offenbarung.“ Was wir in dem Ereignis erfahren, ist persönlich und einzigartig. Kein geschichtlicher Notfall steht über dieser Offenlegung oder bietet eine unabhängige Bestätigung ihrer Wahrhaftigkeit. In Matthäus 13,52 steht: „Jeder Schriftgelehrte also, der ein

Jünger des Himmelreichs geworden ist, gleich einem Hausherrn, der aus seinem reichen Vorrat Neues und Altes hervorholt.“ Demgemäß spricht de Lubac in vielen verschiedenen Zusammenhängen von *la nouveauté de l'existence chrétienne*. Angesichts der persönlichen Offenlegung des Königreichs Gottes in der Person Jesu Christi ist uns eine Einladung gegeben, uns in der Beziehung zu Gott und zu anderen Mitmenschen zu erneuern. Dies ist die radikale Neuheit, die Christus in der Welt einläutet.

Die Zerteilung von Geschichte und Geist ist heute der Bibelexegese in der katholischen Kirche nicht fremd. 1988 hielt Joseph Ratzinger einen Vortrag in New York City mit dem Titel *Biblische Interpretation in der Krise*, in der er sagte: „Die wissenschaftliche Suche nach einer besseren Synthese zwischen historischen und theologischen Methoden, zwischen höherer Kritik und Kirchenlehre, ist wohl kaum ein neues Phänomen. Das ist ersichtlich in der Tatsache, dass kaum jemand heute meinen würde, ein wahrlich durchdringendes Verständnis dieses ganzen Problems sei gefunden worden, das die unbestreitbaren Erkenntnisse, die die historische Methode enthüllt hat, in Betracht zieht, während es gleichzeitig seine Einschränkungen überwindet und sie in einer umfassend relevanten Hermeneutik offenlegt. Es bedarf mindestens der Arbeit einer ganzen Generation um so etwas zu leisten.“

Henri de Lubacs Arbeit hat es der neuen Generation von Theologen ermöglicht, die Aufgabe der richtigen und bedachten Integration der historisch-kritischen Methode in eine systematische Theologie der Offenbarung aufzunehmen. Neben Bischof Voderholzer haben sowohl Robert Wilken als auch Kevin Hughes in den Vereinigten Staaten die Relevanz von de Lubacs Interpretation für die Lesart der Schrift in der heutigen Kirche angesprochen. Wilken bestätigt, dass de Lubacs historische Widerbelebung nicht darauf abzielt, die moderne Methode abzuweisen, sondern auf das Vakuum hinzuweisen, das sich in der Theologie und in der Kirche ergeben würde, wenn die biblische Theologie von historisch-kritischen Studien der Bibel ersetzt werden würde.

Hughes merkt an, dass das Buch über Origenes eine Interpretationsabsicht vertritt, obwohl es klar anerkennt, dass es in Origenes eine Überbetonung eines Platon'schen Erbes gibt, empfangen über Philo, und das Überbetonung einer etwas verdächtigen und ebenso Platonischen Dichotomie zwischen Wahrnehmung und Wissen. Anstatt den vierfachen Schriftsinn (geistlich, wörtlich, tropologisch und anagogisch) wiederherzustellen, der vom lateinischen Westen Origenes zugeschrieben worden war, lobt de Lubac ein Muster in Origenes' Einheit von Geist und Geschichte, „die den Leser dazu einlädt, durch immer tiefere Interpretation verwandelt zu werden.“

Der Einfluss von Paul Claudels literarischer Interpretation des spirituellen Sinns der heiligen Schrift und von Blondels existentieller Terminologie, die de Lubac wiederum wieder in die Kirchenväter hineinlas, ist unverkennbar. Auf Maximus Confessors Interpretation der Doktrin verweisend, nachdem „das Wort, das für uns und mittels dessen, was wir sind, Fleisch geworden ist um bei uns zu sein und *verdickt* wurde“, sieht de Lubac die Inkarnation nicht nur als einen isolierten Punkt in der Geschichte, sondern als Zentrum, das einen neuen Modus die Realität selbst zu verstehen, in sich versammelt. De Lubacs allgemeine Strategie ist demgemäß eine sakramentale Einheit in der antiken und mittelalterlichen Praxis der

Bibel zu erkennen und hervorzuheben; eine Einheit, die in der Neuzeit mit dem Aufkommen einer ausschließlich historisch-kritischen Methode verloren gegangen ist und daher unser Vermögen, die Realität zu sehen, an sich ausdünn.

Dieser Zugang zum Schriftverständnis im Lichte des Zeugnisses und der Weisheit der Kirche öffnet auch eine Tür zur ökumenischen Betrachtung, wie der zeitgenössische protestantische Denker Hans Boersma es gezeigt hat. Boersma besteht darauf, dass De Lubac dem modernen Intellektualismus des neothomistischen Etablissements entgegengetre und zeigt, wie die Vertreter der *nouvelle théologie* davon überzeugt waren, das sein *ressourcement* von den Kirchenvätern und der mittelalterlichen Theologie eine sakramentale Reintegration von Natur und Übernatürlichem kennzeichnen würde. Im Zusammenhang mit dem Verlust, den sowohl Katholiken und Protestanten durch die Desakramentalisierung der Moderne erlitten haben, zeigt Boersma, auf welche Weise die von ihm so genannte „sakramentale Ontologie“ der *nouvelle théologie* einen soliden Zugang bietet in das ökumenische Denken über die Beziehung zwischen der Schrift und der Tradition.

IV. Der Mystische Leib und die Einheit der menschlichen Geschlechts

Die Theologie des mystischen Leibes Christi spielt eine besondere Rolle in Henri de Lubacs kirchlicher Vision und beginnt sich schon 1947, im ersten Kapitel von *Katholizismus* zu entfalten. Von diesem Ausgangspunkt aus können wir am besten sein Engagement im sozialen und politischen Leben verstehen, sowie seine neuen Ideen zu einem zentrierten Verständnis der Bewegung des ekklesiastischen Menschen von der verwundeten Seite Christi zum Herzen der Welt.

Um es zusammenzufassen: Die Einheit des menschlichen Geschlechts wird zum ersten Mal offengelegt in Adam und das gemeinsame Schicksal der Menschheit wird sichergestellt und zur Erfüllung gebracht durch Christus als der neue Adam. Galater 6,15 und II Korinther 5,17 zitierend, stellt de Lubac Paulus' „neues Geschöpf“, das man geworden ist, indem man den neuen Menschen Christus anzieht, ganz in das Zentrum seiner Vision von der kirchlichen und sozialen Erneuerung. Die Verwandlung, die in Christus stattfindet, geschieht nie einfach für die spirituelle Erhöhung des Individuums als solches.

Der Zweite Weltkrieg hatte nur zwei Jahre bevor de Lubac *Catholicisme* veröffentlichte, geendet, und der Untertitel des Werks ist *Les aspects sociaux du dogme*. Das Vorhaben war ambitioniert in dem Sinne, dass es eine neue Ordnung bot, sowohl für die katholische Erfahrung des Glaubens als auch für die radikale Abhängigkeit von einer Offenheit gegenüber Gottes Werk in der Geschichte. Das neue Geschöpf ist „ein Meisterwerk des Geistes Gottes.“ In de Lubacs eigenen vielsagenden Worten: „Sein Wirkungsbereich bleibt Gottes Geheimnis.“

Als Schüler der spirituellen Nachkommenschaft von Joachim von Fiore war de Lubac zutiefst gewöhnt an die Transposition einer übertriebenen radikalen Eschatologie vom späten Mittelalter auf moderne säkulare Ideologien. Dieser Transpositionsprozess der polaren Antinomien der Vergangenheit auf die neuen Bemühungen um eine Identität, denen die Kirche in der zeitgenössischen Welt begegnete, wurden zum Kennzeichen von de Lubacs Interpretation von Geschichte und Politik. Zum Beispiel spricht er von der elitären Qualität des modernen Gnostizismus, der



Foto: akg-images

Dieses Deckenfresko in der venezianischen Kirche S. Maria dei Servi zeigt den hl. Augustinus (354 bis 430). Als Neu-Augustinianer versuchte de Lubac

auch die Erkenntnisse dieses bedeutenden Kirchenlehrer für die Kirche fruchtbar zu machen.

die spirituelle Interpretation der Realität von der körperlichen und sakramentalen trennt.

Was des Weiteren genauso bezeichnend für diesen Zugang war, war de Lubacs Überzeugung, dass Marcions Predigten im zweiten Jahrhundert darüber, dass der Jesus in die Welt gesandt hatte, ein anderer, höherer Gott sei als der Schöpfgott des Judentums, in den modernen Marcionismen ihren Nachklang fanden. Die Verfolgung der Juden durch die Nationalsozialisten und deren Sympathisanten im Vichy Regime in Frankreich nahm seinen Ursprung in diesem Fehler, die unverzichtbare Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen Bund zu verstehen. Aus diesem Grund galt de Lubacs Aufmerksamkeit in den 1940ern ebenso der Publikation der Werke der Kirchenväter in der neuen *Sources chrétiennes* Reihe, wie dem Entkommen von der Gestapo.

„Ohne Rücksicht auf seine sozialen und zeitlichen Konsequenzen ist das spirituelle Leben verzerrt“, schreibt de Lubac. Vieles ist bereits geschrieben worden von de Lubacs Engagement in der Politik und in jenem Milieu, das in seinen frühen Jahren eine neue Form des sozialen Katholizismus nährte. Für de Lubac ist die Kirche eine wesentliche polare Realität, die, in den Worten von Susan K. Wood, „die soziale Verkörperlichung der Gnade“ begründet. De Lubac war überzeugt, dass die Kirche keine besondere normative Macht besitzt, im gegenwärtigen Zeitalter unmittelbare Gerichtsbarkeit in zeitlichen Angelegenheiten zu beanspruchen, aber er war ebenso überzeugt von der paradoxen Notwendigkeit, zu versuchen, die sozialen Aspekte des Dogmas in konkreten

Bedürfnissen der Geschichte konkret umzusetzen. Seine neu-augustinischen Bedenken zur Ausübung von unmittelbarer politischer Autorität können manchmal verwirrend wirken, aber er hofft dabei auch, die Anforderungen zur Realisierung des Reiches Gottes durch das Hier und Jetzt des christlichen Lebens umzusetzen, wie auch durch die kritische Auseinandersetzung mit den politischen Notwendigkeiten der Gegenwart.

Seine Zusammenarbeit mit Gaston Fessard an der Edition der *Cahiers du témoignage chrétien* verdient besondere Erwähnung in dieser Hinsicht. Diese Zeitschrift wurde 1941 am Jesuitischen Scholastikat in Lyons gegründet, während der deutschen Besetzung Frankreichs. De Lubac schrieb bereits 1942 gegen den Antisemitismus und die Einstellung sowohl de Lubacs als auch der Zeitschrift gegen den Nationalsozialismus war ebenso entschieden. Interessanterweise war de Lubac Neu-Augustinianer, während Fessard Hegel studierte. Beide Theologien besaßen ein umfassendes Wissen über die Philosophie des Karl Marx und darüber, wie man zwischen Marx' säkularem Humanismus und dem Christentum unterschied.

Ihre Standpunkte zum Kommunismus wiesen jedoch einen interessanten Unterschied auf. Wie Joseph Flipper anmerkt, glaubte de Lubac, die sozialen Bestreben der Kommunisten wären bereits im Christentum bestätigt. Fessard hingegen setzte den impliziten Hegelianismus des kommunistischen Traums von einer Weltordnung mit jenem der nationalsozialistischen Hegemonie durch die Erhöhung einer bestimmten Rasse gleich. De Lubacs etwas traditio-



Professor Casarella findet viele Gemeinsamkeiten im Denken von Henri de Lubac und Papst Franziskus, den unser Foto bei einer Messe in Japan zeigt.

Foto: alamy-stock

nelleres Rahmenwerk für die Bewertung von sozialen Anliegen führte ironischerweise zu einer großzügigeren Antwort auf säkulare humanistische Artikulationen des Gemeinwohls. Das soll nicht bedeuten, dass de Lubac die Verurteilung des kommunistischen Atheismus oder des nationalsozialistischen Rassismus auf die leichte Schulter nahm. Seine Einstellung war ebenso gekennzeichnet von einer festen Überzeugung von der Existenz der sozialen Sünde in seinem Umfeld, als auch von der Notwendigkeit einer umsetzbaren Hermeneutik der Liebe.

V. Die Kirche, Israel und die Weltreligionen

De Lubac war in mancher Hinsicht ein Pionier dessen, was wir heute katholische Religionstheologie nennen, aber ich werde mich hier nur auf seine Schriften über Judentum und Buddhismus konzentrieren. Er lebte im Jesuiten-Scholastikat in Lyons und hatte den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der katholisch-theologischen Fakultät inne. Als diese Fakultät von Marschall Pétain 1940 im Zuge der Politik des Vichy-Regimes geschlossen wurde, verstärkte er seine Studien der religiösen Ursprünge und der Beziehung zwischen dem Christentum und anderen Religionen. Generell vertrat de Lubac nicht die Ansicht, alle religiösen Erscheinungen wären gleich gesegnet, aber er betrachtete das Heil von Nicht-Christen von einem positiven und nuancenreichen Blickpunkt aus.

Er bezeichnete die Beziehung zwischen Christentum und Judentum als einzigartig in der Geschichte der Menschheit. Das Judentum, so Lubac, habe an das Christentum das Konzept des Seelenheils als wesentlichen sozialen Faktor weitergegeben. De Lubac war der Ansicht, die Erweiterung der Anzahl der Gläubigen in der Welt über die Grenzen der jüdischen Kultur hinaus sei das Verdienst eben dieser Völker, das Konzept einer Kirche aber käme jedoch eindeutig von den Juden. Die Liebe, die Gott im Bund mit Israel ausdrückt, ist daher die Grundlage des Kirchenkonzeptes. Der Plan, den das Zweite Vatikanische Konzil bestätigte, nach dem die Kirche als Volk Gottes existiert, ist daher den Wurzeln des katholischen Verständnisses des kirchlichen Daseins zu verdanken, als „Israel-verbundene Ansicht von der Kirche“, um den amerikanischen protestantischen Theologen George Lindbeck zu zitieren. Die Auseinandersetzung mit anderen

Religionen muss daher mit einem Bewusstsein von Gottes Rettungsangebot an die Juden beginnen.

Wie steht es mit anderen Religionen, außer dem Judentum? De Lubac schreibt in *Catholicisme*: Alle Gnade ist *gratia gratis data* (frei gegebene Gnade), das heißt, im älteren Sinne des Ausdrucks, um anderer Willen. Die Gnade des Katholizismus wurde uns nicht allein unserer Willen gegeben, sondern um den Willen derjenigen, die sie nicht besitzen, genauso wie die Gnade des kontemplativen Lebens – wie das der heiligen Teresa – auserwählten Seelen zum Nutzen derjenigen geschenkt wird, die die Bemühungen des aktiven Lebens unternehmen werden.

In diesem Sinne verteidigte de Lubac die Möglichkeit eines anonymen Christen, aber nicht die Hypothese eines anonymen Christentums, wie es Karl Rahner in seiner transzendentalen Christologie formulierte. In diesem Punkt stimmte ihm Hans Urs von Balthasar zu. Sein Interesse am Mystizismus in der christlichen Tradition führte ihn beispielsweise dazu, den Zen-Buddhismus wertzuschätzen, den er nicht für religiös hielt, was seine Praktiken und Ziele angeht. De Lubacs Auseinandersetzung mit dem ostasiatischen Buddhismus fand im Gefolge von Paul Claudel und Jacques Cuttat statt. Er konzentrierte sich auf den Amitabha-Buddhismus, auch als *Schule des Reinen Landes* bekannt, und stellte Affinitäten mit christlichen Vorstellungen von der göttlichen Persönlichkeit und der Liebe, das heißt der *caritas*, fest. Diese intensive Auseinandersetzung wurde durch seinen humanistischen Zugang zur Bestimmtheit der christlichen Offenbarung ermöglicht, und führte zu keiner Widerrufung seiner These hinsichtlich der universellen Wirkung des Seelenheils Christi.

VI. Die pastorale Mutterschaft der Kirche

Bis jetzt haben wir einen Überblick gewonnen über das Geheimnis des Übernatürlichen, über die Einheit der heiligen Schrift, über das Zeugnis des Gläubigen für soziale Anliegen und des politischen Systems sowie über die Beziehung der Kirche zu nicht-christlichen Glaubensrichtungen. Als Ausklang betrachten wir manche der offensichtlicheren Parallelen zwischen Henri de Lubacs Vorstellung von der Kirche und jener des Papst Franziskus, seines Mit-Jesuiten und ignatianischen Theologen, was die seelsorgerische Sendung der Kirche in der zeitgenössischen Welt an-

belangt. Beide Denker fühlen sich zum Begriff des Paradoxes hingezogen und glauben daran, dass die Kirche Gegensätzlichkeiten umfasst, die zwangsläufig in ihr zu finden sind. Im 19. Jahrhundert machte Johann Adam Möhler die bekannte Unterscheidung zwischen Gegensatz (*contrariety*) und Widerspruch (*contradiction*).

Für beide Denker, de Lubac und Franziskus, ist die Kirche lebendes Zeugnis dessen, was Nikolaus von Kues den Ineinsfall der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*) nannte. Für de Lubac ist die Form der Opposition in Möhler ein Gegengewicht zu einer übertriebenen Vorstellung einer bloßen Dialektik, die zur Zeit der protestantischen Reformation aufkam. Für Papst Franziskus ist das Paradox der Kirche, wie es Möhler formulierte, das Gegenmittel zur hegelschen Dialektik, die versucht Polaritäten im Sinne einer konzeptuellen Entfaltung des linearen Fortschritts umzuschreiben.

Da die Kirche sowohl von Gott kommt, als auch eine menschliche Institution ist, schreibt de Lubac in *Paradoxe et mystère de l'Église*, führt ihre Einheit ein Ganzes mit seinen Teilen zusammen, auf eine aktive aber paradoxe Weise. Der seelsorgerische Schlüssel dazu, die Kirche als Paradox und Mysterium zu begreifen ist, ist es, die Gläubigen nicht zu verwirren, sondern so klar wie möglich die Spiritualität der Einheit zu erklären, die dem Anschein so vieles Paradoxen zugrunde liegt. Das Paradox wird zu einer Einladung, tiefer in das Geheimnis des kirchlichen Daseins einzudringen. Wie Susan Wood treffend zusammenfasst: „Christus, vollständig Mensch und vollständig Gott, ist das Ur-Paradox.“ Durch die unermüdete Verkündung der Einheit, die in der Person Christi wurzelt, wie Augustinus es berühmterweise tat in seinem Kampf gegen die Donatisten, wird die Einheit des Leibes Christi zu einer lebendigen Realität in den Herzen der Gläubigen und in der Wirklichkeit des ekklesiastischen Daseins.

In einem Brief an die argentinischen Bischöfe vom 18. April 2013 betont Papst Franziskus das Problem des Narzissismus, „der zur geistlichen Weltlichkeit und zum ausgefeilten Klerikalismus führt“ und es nicht gestattet, „die süße und tröstende Freude bei der Evangelisierung zu empfinden“. Das Problem der geistlichen Weltlichkeit kommt, nach Franziskus' eigener Aussage in einem Interview, direkt von de Lubac. Es geht einher mit der Kritik der Selbstverwiesenheit und anderen narzisstischen und klerikalen Tendenzen. An dieser Stelle stellt jedoch der Papst ein Hindernis für die wahre Freude am Evangelium fest, das sowohl progressive als auch konservative Bereiche der Kirche durchdringt.

Sobald die Mechanismen und Mentalitäten der Institutionen, die der Kirche angehören, darunter auch die Bildungseinrichtungen, mit der geistlichen Weltlichkeit infiziert sind, wird der Eifer des Evangeliums diesen weltlichen Ansprüchen untergeordnet, sogar im Namen der Förderung der Theologie und des kirchlichen Lebens. Die Sendung, die Armen zu begleiten, wird auf diese Weise nicht nur zum Mandat eines beliebigen Pfarrers, der über etwas Freizeit während der Woche verfügt, sondern zur Pflicht für jeden Menschen, der seinen Glauben im Evangelium Jesu Christi bekundet.

Papst Franziskus bestätigt seine Verbundenheit zu de Lubac hinsichtlich der Mutterschaft der Kirche. Teilhard de Chardin schrieb einen „Hymnus an das ewig Weibliche“ zur heutigen Relevanz dieses romantischen Leitmotivs. Im Unterschied dazu ist die Mutterschaft der Kirche für Henri de Lubac viel konkre-

ter. Sie bezieht sich in erster Linie auf die Geburt neuer Kinder in der Taufe. Im Katholizismus, argumentiert de Lubac mit einer breiten Auswahl an patristischen Quellen, ist Marias Mutterschoß auf symbolische Weise umfänglich genug, um eine Kirche aus allen Völkern der Welt zusammen zu bringen und ihr Wachstum zu ermöglichen. Demgemäß, sagt de Lubac, jemand der in Rom lebt, kann *native americans* als seine eigenen Glieder im Leib Christi betrachten, die in Marias Mutterschoß gebildet worden sind.

Diese Botschaft von der Inkulturation durch Marias Glaubenszeugnis stößt bei Papst Franziskus auf Anklang. Seine Interpretation der Mutterschaft bezieht sich in direkter Weise auf Maria als die Mutter der Evangelisierung, geschrieben in der Enzyklika *Evangelii Gaudium*. Von Papst Franziskus stammt die folgende Betrachtung, in der er sich auf die Antwort Marias in ihrem berühmten Loblied, dem Magnificat, konzentriert: „Du, Jungfrau des hörenden Herzens und des Betrachtens, Mutter der Liebe, Braut der ewigen Hochzeit, tritt für die Kirche ein, deren reinstes Urbild du bist, damit sie sich niemals verschließt oder still steht/in ihrer Leidenschaft, das Reich Gottes aufzubauen.“

Ihr Urbildcharakter besteht also darin, dass Maria uns immer den Weg an die Peripherien zeigt. Deshalb kann sich die marianische Kirche nie verschließen und muß immer die Bereitschaft für die Verbreitung des Evangeliums zeigen. Wie Sie alle wissen, begann Jorge Mario Bergoglio als junger Jesuit eine Doktorarbeit an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt. Während dieser Zeit in Deutschland entwickelte er eine Hingabe an Maria Knotenlöserin, einem Gnadensymbol in einer Kirche in Augsburg, die er aber nie selbst besuchte. Nicht nur nahm er diese Andacht mit zurück nach Argentinien, sondern er half später als Erzbischof bei der Verteilung von Gebetszetteln von Maria Knotenlöserin in Buenos Aires. Infolge dessen gelang 1996 sogar ein gemaltes Bild in die Pfarrkirche von San José del Talar in Buenos Aires.

Eine Betrachtung dieser Andacht erscheint mir passend zur Beendigung unserer Reflexionen über Henri de Lubac und über die Theologie der Gegenwart. Meines Wissens kannte de Lubac selbst diese Andacht nicht, aber er würde gewiss ihre Bedeutung für den argentinischen Papst von einem entfernten Teil der Welt zu schätzen wissen. Die Reform- und Erneuerungsprobleme, denen wir heute begegnen, werden nicht schnell oder durch Maßnahmen gelöst werden, die nur jene Fragen ansprechen, von denen man in den heutigen Zeitungen liest. Längerfristige Lösungen und ein bedachterer Pfad sind erforderlich. Franziskus selbst betet, dass das mütterliche Herz der Maria Knotenlöserin ihn leite.

Die biblische Grundlage für dieses Gebet ist die Stelle in Hebräer 11:1, in der Abraham den zuvor gefesselten Isaak zurückerhält. Manche haben gescheiterte Ehen und schwere Abhängigkeiten der Maria Knotenlöserin anvertraut, mit dem Gebet, wie der heilige Irenäus schrieb, dass der Knoten von Evas Ungehorsamkeit sich lösen möge durch die Gehorsamkeit des Glaubens von Maria, der Mutter Gottes. De Lubac führt uns zu solchen allegorischen Symbolen der Vergangenheit nicht um ihre Altertümlichkeit zu verherrlichen, sondern um die Kirche der Gegenwart mit all ihren Komplexitäten und ihrer Trauer voranzubringen, während sie sich langsam auf das Königreich zubewegt. Dafür können wir, denke ich, alle dankbar sein. □

Naturverständnisse

Nachdenken über die Natur

„Was ist das eigentlich, die Natur?“ Das war die Ausgangsfrage des Symposiums „Naturverständnisse“ am 14. und 15. Februar 2020 in Regensburg, bei dem das Akademische Forum Albertus Magnus, die Katholische Erwachsenenbildung im Bistum Regensburg und die Katholische Akademie in Bayern kooperierten. Anlass war das 200-jährige Jubiläum der Expedition von Johann Baptist von Spix und Carl

Friedrich Philipp von Martius, mit der die beiden deutschen Forscher damals die Natur Brasiliens erkundeten und sie ausführlich dokumentierten. Unter den zahlreichen Referaten der beiden Tage im Andreasstadel wählten wir zur Dokumentation zwei Blicke auf die Natur aus: den eines Naturwissenschaftlers und den eines Theologen. Außerdem lesen Sie die Einführung von Bischof Rudolf Voderholzer.

Begrüßung und Einführung

Bischof Rudolf Voderholzer

Meine sehr verehrten Damen und Herren, die Sie heute gekommen sind, um an der Interdisziplinären Tagung mit dem Thema „Naturverständnisse“ teilzunehmen. Mein herzlicher Dank geht gleich zu Beginn an Professor Sigmund Bonk, dass er mit dem Akademischen Forum Albertus Magnus sich an eines der zentralen Themen der Philosophie- und Theologiegeschichte herantwagt. Mir obliegt die Aufgabe, zu Beginn das Thema in seiner ganzen Bandbreite aufzureißen und zu einzelnen Fragestellungen hinzuzuführen.

Am jeweiligen Verständnis dieses Begriffes Natur, der sich in unserer Sprache als lateinisches Lehnwort eingebürgert hat, entscheiden sich – wie bei Weichenstellungen – viele weitere Überzeugungen.

Der gegenwärtige empirische Sprachgebrauch lässt beim Wort Natur zu nächst einmal an den „Ausflug ins Grüne“ denken, er erweckt, synästhetisch, wenn Sie wollen, die Farbe Grün vor unseren geistigen Augen und macht manchen Lust auf ein Picknick im Grünen im kommenden Frühling, vielleicht im Vorgarten des „Naturfreunde“-Hauses.

„Gut für die Natur“, so kommentierte heute Vormittag jemand im Ordinariat die Tatsache, dass es dieser Tage doch erstaunlich viel regnet und dem trockenen Januar nun ein ziemlich feuchter Februar folgt. „Gut für die Natur, aber schlecht für die Frisur, weil man ständig einen Hut aufsetzen muss, den dann der Wind davonweht“, kommentierte jemand anders. Gut für die Natur, schlecht für die Frisur.

Natur und Frisur, ein erstes interessantes Gegensatzpaar, das voraussetzt, dass die Frisur nicht, wie bei einem in freier Wildbahn lebenden Löwen, eine natürlich gewachsene Mähne, sondern ein nach bestimmten modischen Vorstellungen künstlich erzeugtes Kulturphänomen ist. Die Frage ist nur, ob es nicht gerade der Natur des Menschen

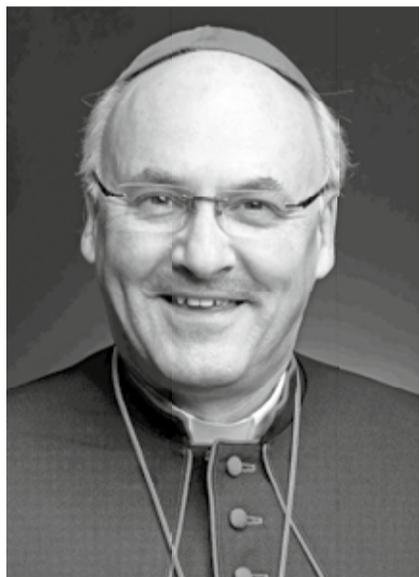


Foto: Bistum Regensburg

Dr. Rudolf Voderholzer, Bischof von Regensburg

eigen ist, Haar- und Bartwuchs zu kultivieren, dass die Sorge um die Frisur also nicht un- oder gar widernatürlich, sondern dem Menschen „natürlich“ angemessen ist.

Die Vielschichtigkeit, die ganze Bandbreite des Begriffes Natur lässt sich in einem ersten Schritt in der Tat in der Gegenüberstellung von Gegensatz- oder Komplementär-Begriffen erhellen, so Jakob Hans Josef Schneider.

Das lateinische „natura“ gehört zum Stamm nasci = geboren werden. Im Griechischen ist das Wort für Natur die physis, und damit Oberbegriff für all das, was „von Natur aus“ da ist, und nicht technisch handwerklich oder künstlerisch „hergestellt“ worden ist.

Die Unterscheidung von „zeugen“ und „machen“ gehört hierher. Im großen

Glaubensbekenntnis bekennen wir vom ewigen Sohn des Vaters, dass er gezeugt, nicht geschaffen ist, genitum, non factum. Damit ist nicht ein biologischer Sachverhalt, sondern ein ontologischer Sachverhalt benannt: die Gleichwesentlichkeit, die Homousie von Vater und Sohn. Denn: Was gezeugt wird, ist wesensgleich und hat teil an derselben Natur. Was dagegen gemacht wird, ist seins-tiefer. Von demselben ewigen Wort des Vaters heißt es dann im Credo ja auch, dass er „Mensch geworden ist“, homo factus ist.

Damit sind wir bei einem, vor allem theologisch, trinitätstheologisch und soteriologisch wichtigen Begriffspaar: Natur und Person. Es gehört zu den Grundlagen des christlichen Bekenntnisses, dass die zweite Person der göttlichen Dreifaltigkeit, der in ewiger Zeugung gleichwesentlich aus dem Vater hervorgehende Logos „Fleisch“, also die „menschliche Natur“ angenommen hat. Das Konzil von Chalcedon klärt nach längerem Ringen, dass der Göttliche Logos die göttliche und die menschliche Natur unvermischt und ungetrennt vereint. Jesus ist ganz Gott und ganz Mensch, denn nur was ganz angenommen ist, ist ganz erlöst.

Jesus Christus ist uns Menschen in allem gleich geworden, außer der Sünde. Das heißt, die Sünde gehört nicht notwendig zur menschlichen Natur; sehr wohl die Freiheit. Christus ist wie wir in Versuchung geführt worden, hat aber nicht gesündigt. Die Geneigtheit zur Sünde, das Quasi-sündigen-Müssen, ist Ausdruck der postlapsarischen Natur, aus der schon Maria im Hinblick und durch das Verdienst ihres Sohnes, des Erlösers Christus Jesus, herausgenommen wurde.

Natur und Frisur, Natur und Kunst, Natur und Person. So lauten also einige Gegensatzpaare, die jeweils vom komplementären Gegenüber einen Aspekt von „Natur“ aufleuchten lassen.

Ein weiteres vor allem philosophisch-theologisches Gegensatzpaar ist „Natur und Gnade“. Wie ist das Verhältnis von Gott und Mensch zu denken, so dass der Mensch einerseits auf die Erlösung von Gott angewiesen bleibt, sich also nicht selbst erlösen kann, andererseits Gott nicht zum Schuldner des Menschen erklärt wird?

Um der Gnade ihren Geschenkcharakter zu wahren, meinte man in einer sich seit dem 17. Jahrhundert durchsetzenden Theologie der „natura pura“, dass der Mensch prinzipiell auch ohne die Gnade in einer Art natürlichen Glückseligkeit vollendbar sei, die nicht in der Anschauung Gottes besteht. War man sich anfangs noch dessen bewusst, dass damit eine Abkehr von der Tradition des Thomas von Aquin und mit ihm der ganzen Theologie vor ihm markiert war, wurde diese Auffassung von da an mehr und mehr zur Selbstverständlichkeit und man hielt sie seit dem 17. Jahrhundert schließlich für die Theologie des heiligen Thomas selbst. Die Unterscheidung von Natur und Übernatur im Sinne zweier unvermittelter Ordnungen war einer der Grundpfeiler der neuscholastischen Theologie. Man verwendete hierfür gelegentlich das Bildwort vom Zwei-Stockwerk-Denken, dass sich also Natur und Gnade wie zwei getrennte Stockwerke verhalten ohne Aufzug und ohne verbindende Treppenanlage. Henri de Lubac vor allem konnte zeigen, dass dies nicht wirklich der Anthropologie der Tradition der Kirche entsprach. Das zweite Vatikanische Konzil stellt schließlich klar, ohne die Begriffe „Natur und Gnade“ zu verwenden, dass es nur eine Finalität, ein Endziel, eine Berufung des Menschen gebe, nämlich die göttliche, die zur Gemeinschaft mit Gott (vgl. Gaudium et spes 22). Bei der Gabenbereitung spricht der

Priester oder der Diakon zur Beimischung eines Tropfens Wasser in den Kelch als begleitende und deutende Worte: „Wie dieses Wasser sich mit dem Wein verbindet zum heiligen Zeichen, so lasse uns dieser Kelch teilhaben an der Gottheit Christi, der unsere Menschennatur angenommen hat.“

Ein weiteres Gegensatzpaar, das geistesgeschichtlich hohe Aufmerksamkeit verdient, ist das Gegensatzpaar von Natur und Geist, vor allem in der Verbindung von Naturwissenschaften auf der einen und Geisteswissenschaften auf der anderen Seite.

Eine der vielen Sternstunden in der Geschichte des „Akademischen Forums Albertus Magnus“ war der Vortrag von Vittorio Hösle mit dem Titel „Was sind und zu welchem Ende studiert man Geisteswissenschaften?“. Darin vertrat er die These, dass die Geisteswissenschaften als Geisteswissenschaften sich nicht auf der Basis der cartesianischen Dichotomie von „res extensa“ und „res cogitans“ entwickelten, sondern dass ihnen das mit der Entdeckung anderer Kontinente verbundene intrinsische Interesse an den anderen Kulturen und Religionen um ihrer selbst willen zugrunde liegt.

Ein weiteres Gegensatzpaar wäre: Natur und Umwelt, Natur und Schöpfung. Zu den wichtigen Meilensteinen der Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik gehört der englische Philosoph Francis Bacon (1561–1626). Ihm ging es um die Wiederherstellung der durch den Sündenfall verlorenen Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Bacon vollzog damit jedoch eine radikale Abkehr von der kirchlichen Glaubensüberzeugung der Erlösung des Menschen allein durch Christus. Mit Bacon tritt die Vorstellung auf den Plan, der Mensch könne durch wissenschaftliche und technische Naturbeherrschung seine Gottesebenbildlichkeit wieder erlangen. Thomas Hobbes hat diesen Sachverhalt so ausgedrückt: „Eine Sache kennen, heißt, sich vorstellen, was man mit ihr machen kann, wenn man ihrer habhaft wird.“ Damit und nicht durch eine vermeintlich kirchliche Fehlinterpretation des göttlichen Herrschaftsauftrages an den Menschen war eine verhängnisvolle neuzeitliche Wirkungsgeschichte initiiert, wie Papst Benedikt 2007 feststellte. Wenn heute von bestimmten Seiten kritisiert wird, der Auftrag des Schöpfers, sich die Erde Untertan zu machen, sei für viele negative Folgen der Umweltzerstörung verantwortlich, so muss man doch darauf hinweisen, dass sich ein solches Verständnis von „sich die Erde Untertan machen“ dem religionskritischen Francis Bacon, und nicht theologischer Argumentation verdankt.

Die Richtigstellung von Papst Franziskus in *Laudato si'* ist deshalb vollkommen korrekt, wenn er sagt, dass natürlich auch der Herrschaftsauftrag an den Menschen durch dessen erbsündliche Verderbtheit in eine Knechtung und Ausbeutung der Schöpfung sich verkehren kann und sich auch tatsächlich dahin verkehrt. Aber dies ist nicht Inhalt des göttlichen Herrschaftsauftrags, der ganz im Sinne von Gen 2,15 als ein Hüten und Kultivieren interpretiert werden muss.

Und wenn wir schon bei Fragen der Schöpfungstheologie sind: Ein erster und entscheidender Schritt der Entmythologisierung wird durch den priester-schriftlichen Schöpfungsbericht in Gen 1 markiert, der in Korrektur religionsgeschichtlicher Schöpfungsmythen, die die Gestirne vergöttlichen, Sonne und Mond als bloße „Leuchten“ am Himmel bezeichnet, die im Dienst der Abwechslung von Tag und Nacht stehen. Weil nach christlicher Vorstellung die gesamte Schöpfung durch den göttlichen Logos hervorgebracht wird, ist die

Evolution, Kosmogense und Schöpfung – wagen wir die Synthese?

Gerhard Haszprunar

Wenn wir unser wahres Ziel nicht für immer aufgeben wollen, dann dürfte es nur einen Ausweg aus dem Dilemma geben: dass einige von uns sich an die Zusammenschau von Tatsachen und Theorien wagen, auch wenn ihr Wissen teilweise aus zweiter Hand stammt und unvollständig ist – und sie Gefahr laufen, sich lächerlich zu machen.

Erwin Schrödinger 1944/1987, Vorwort

I.

Kann und darf man als gläubiger Christ die Ergebnisse der Naturwissenschaft bezüglich Kosmogense und Evolutionsbiologie akzeptieren? Oder umgekehrt: Ist es überhaupt möglich, als Naturwissenschaftler, sei es Physiker, Chemiker oder Biologe, noch an so etwas wie an eine Schöpfung eines alten Herrn mit Rauschebart in sieben Tagen zu glauben? Ganz böse formuliert: Kann man in dieser Frage zugleich katholisch, ehrlich und intelligent sein?

Nicht wenige Theologen sehen die Schöpfung, den Kosmos als erstes Buch göttlicher Offenbarung. Wenn dem so ist, dann können und dürfen wir Gott in den (Natur-)Gesetzen erkennen, die wir über diese Schöpfung verstehen gelernt haben. Für falsch halte ich es hingegen, ihn dort zu suchen, wo wir (noch?) nichts verstehen – einen Lückenbüßergott wollen wir nämlich nicht haben.

Braucht es denn die Synthese von Naturwissenschaft und Theologie überhaupt? Oder sollte man, wie manche meinen, Einflussphären und Kompetenzen sauber abstecken und sich möglichst nicht in die Quere kommen? Während selbst Päpste (z.B. Johannes Paul II 1996) zugestehen, dass „die Evolutionstheorie mehr als eine Hypothese“ sei, wird insbesondere von christlichen Philosophen die Urknalltheorie als *Mythos* bezeichnet, und die *Darwinische Evolution* als widerlegt dargestellt. Zugleich sprechen die *New Atheists* von Gotteshypothese und von Schöpfungslüge. Unser *Ich* allerdings fordert die Synthese vehement, ist es doch mit gleich drei fundamentalen *oder* im Sinn eines „entweder-oder“ konfrontiert:

- (1) Ist dieser Kosmos das Produkt einer Schritt für Schritt abgelaufenen Evolution, *oder* eine ins Sein gerufene Schöpfung einer personalen Allmacht, die wir Christen als Gott bezeichnen? Sind wir bloß nackte Affen *oder* dürfen wir uns tatsächlich als Ebenbilder Gottes bezeichnen?
- (2) Wird dieser Kosmos von Naturgesetzen gesteuert, *oder* „weht der Odem Gottes über die Wasser“? Bin *Ich* bloß eine Gehirnfunktion *oder* aber bin *Ich* mit Geist und Seele ausgestattet und habe die grundsätzliche Potenz zum ewigen Leben?
- (3) Ist dieser Kosmos und damit auch *Ich* das Ergebnis eines Zufalls, letztlich ohne Sinn und Zweck, *oder* ist dies alles Teil eines mir zwar nicht verständlichen, trotzdem aber perfekten Planes?

Die evangelische Kirche war schon seit dem 18. Jahrhunderts angetreten,



Prof. Dr. Gerhard Haszprunar, Lehrstuhl Systematische Zoologie der Ludwig-Maximilians-Universität München, Generaldirektor der Staatlichen Naturwissenschaftlichen Sammlungen Bayerns

die Bibel nicht als direktes (und damit völlig unantastbares) Gotteswort zu begreifen, wie dies bis heute im Islam der Fall ist, sondern als Menschenwort über Gott historisch-kritisch zu interpretieren. Im Katholizismus hat sich diese Grundeinstellung zum „Wort Gottes“ zwar mit dem II. Vatikanischen Konzil offiziell durchgesetzt, aber noch immer endet jede Lesung eines katholischen Gottesdienstes mit der Formel „Wort des lebendigen Gottes“ und nicht „Wort über den lebendigen Gott“, wie dies in LUMEN GENTIUM zum Ausdruck gebracht wurde.

Zumindest in den Theologischen Fakultäten der großen christlichen Kirchen, aber noch lange nicht quer durch den gesamten Klerus und schon gar nicht bei so genannten Evangelikalen, besteht heutzutage weitgehender Konsens, dass die beiden (!) Schöpfungserzählungen des Buches Genesis (die Priester-Erzählung Gen 1,1-2,4 und die Jahwisten-Erzählung Gen 2,5-2,25) keine Tatsachenberichte darstellen. Leider ist auch in der neuesten Einheitsübersetzung wiederum von „Schöpfungsberichten“ und nicht von „Schöpfungserzählungen“ zu Rede. Entscheidend für einen synthetischen Ansatz von Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft erscheint mir vor allem der Johannesprolog, der in Griechisch verfasst ist, wo alles aus dem *Logos* entsprungen ist, was nur schlecht und missverständlich mit dem deutschen Begriff *Wort* übersetzt wird: Es gibt nur eine Ursache bzw. Urkraft für das Werden der Welt, Gott durchdringt diese Urkraft, geht aber zugleich darüber hinaus.

Der Johannesprolog nach der aktuellen Einheitsübersetzung (2016) etwas modifiziert: Der mit *Wort* schlecht übersetzte original griechische Begriff *Logos* wird parallel mit mehreren Möglichkeiten aus der altgriechischen Philosophie übersetzt. Der Text (Joh 1,1-3) liest sich dann so:



Der brasilianische Generalkonsul José Mauro Costa Couto (li.) sprach ein Grußwort, bei dem er auf die Bedeutung der Naturforscher Martius und Spix für sein Land einging. Bischof

Rudolf Voderholzer und Prof. Dr. Sigmund Bonk, der Direktor des Akademischen Forums Albertus Magnus, freuten sich über das Interesse des Spitzendiplomaten.

Gesamtwirklichkeit logos-haft und daher auch einer wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich. Kein Wunder, dass etwa ein Gelehrter wie Albertus Magnus im Hochmittelalter in Fortführung christlicher Rezeption der aristotelischen Naturphilosophie auch empirisch geforscht hat, etwa die „Barben“ in der Donau beschrieben hat.

Eines der großen Rätsel ist für mich deshalb auch, wie es zu dem Zerwürfnis zwischen Naturwissenschaften und christlichem Schöpfungsglauben kommen konnte zwischen 1582 und den frühen Jahren des 17. Jahrhunderts.

Papst Benedikt hat in seiner denkwürdigen Rede im Bundestag im September 2011 darauf hingewiesen, dass das Christentum dem Staat nie ein Offenbarungsrecht vorgegeben hat.

Noch 1582 hatte Papst Gregor XIII. auf der Basis auch des kopernikanischen Weltbildes und in Kooperation mit den besten Astronomen seiner Zeit den heute noch und vermutlich noch auf Jahrtausende hin gültigen nach ihm benannten Gregorianischen Kalender eingeführt. Nur wenige Jahrzehnte später bahnt sich der Konflikt zwischen Kardinal Bellarmin und Galileo Galilei an. Wahrscheinlich hat Walter Brandmüller recht: Bellarmin war der bessere Naturwissenschaftler und Wissenschaftstheoretiker, Galileo Galilei der bessere Theologe und Bibliker. Freilich hat erst das 19. Jahrhundert daraus einen Grundsatzkonflikt gemacht.

Zu erinnern ist hier aber auch an den heiligen John Henry Newman, einen Zeitgenossen von Charles Darwin, der im Blick auf die sich auf die Beobachtung von Fossilien stützende Evolutionstheorie in den Philosophischen Aufzeichnungen von 1863 schrieb: „Die Vorstellung von der Erschaffung unterschiedlicher Arten ist ebenso wenig eingängig wie die von der Schaffung voll ausgewachsener Bäume und von Felsen mit darin enthaltenen Fossilien. Ich halte dafür, dass es genau so merkwürdig ist, dass Affen dem Menschen so sehr ähneln, ohne dass eine historische Beziehung zwischen ihnen bestehen soll, wie dass es keine Faktenfolge geben sollte, durch die fossile Knochen in Felsen gelangen.“

Ein weiterer und vorerst letzter Gedanke, ohne dass ich damit im Geringsten Vollständigkeit anzielen möchte, wäre im Bezug auf die Begründung von Rechtsnormen die Unterscheidung von Natur-Recht und positivem Recht und anderen Begründungsformen von Rechtsnormen.

Papst Benedikt XVI. hat in seiner denkwürdigen Rede im Bundestag im September 2011 mit Recht darauf hingewiesen, dass das Christentum dem Staat nie ein Offenbarungsrecht vorgegeben habe. In der Geschichte der Menschheit sei es allerdings meistens der Fall, dass die Gottheit zeigt, was unter den Menschen recht ist, und was nicht. Das Christentum, so Papst Benedikt XVI. in dieser Rede vor dem Bundestag, „hat stattdessen auf Natur und Vernunft als die wahren Rechtsquellen verwiesen – auf den Zusammenklang von objektiver und subjektiver Vernunft, der freilich das Gegründetsein beider Sphären in der schöpferischen Vernunft Gottes voraussetzt.“

Das Christentum schloss sich damit einer Bewegung an, die seit dem 2. Jahrhundert vor Christus in der Berührung von Recht und Philosophie die abendländische Rechtskultur entstehen ließ, die für die gesamte Menschheit von Bedeutung wurde, bis hin zur Erklärung der Menschenrechte. Bereits Paulus hatte die Entscheidung der späteren Theologen, sich gegen das Offenbarungsrecht und für das Naturrecht zu entscheiden, im Römerbrief vollzogen (vgl. Röm 2,14f.). Dass nun das Naturrecht nicht mehr als Bestandteil der abendländischen Rechtskultur, sondern als katholische Sonderlehre wahrgenommen wird, ist einer, wie der Heilige Vater sagt, „dramatischen Veränderung“ der Situation „im letzten halben Jahrhundert“ geschuldet.

Als Grund benennt Benedikt XVI. das positivistische Verständnis von Natur und Vernunft. Eines der großen Ziele seines Wirkens sowohl als Professor als auch als Papst war deshalb die sogenannte „Entfesselung der Vernunft“.

Mit seinem vorsichtigen Plädoyer für das Naturrecht verbunden mit einem Plädoyer für eine Ökologie des Menschen hat Benedikt XVI. einen bemerkenswerten Impuls gegeben, der noch lange nicht wirklich ausgeschöpft ist, und ich hoffe, dass uns diese Tagung hilft, in einigen der genannten Fragestellungen mehr Klarheit zu bringen. Denn oft ist schon viel damit gewonnen, die Fragen richtig zu stellen. □

- 1 Im Anfang war LOGOS, und LOGOS war bei Gott, und LOGOS war Gott.
- 2 Dieses war im Anfang bei Gott.
- 3 Alles ist durch LOGOS geworden, und ohne es wurde nichts, was geworden ist.

LOGOS kann u. a. heißen:

- Weltseele
- Urgrund
- Erstursache
- Urkraft
- Grundprinzip
- Allnatur
- Basismacht

II.

Auch auf Seiten der Naturwissenschaften gab und gibt es Fortschritte spezieller und grundlegender Natur.

Zunächst: Naturwissenschaftlicher Zufall, *Indetermination*, welcher Art auch immer, ist einerseits ein tausendfach bestätigtes Naturgesetz der Quantenphysik, welches auf vielfältigste Art und Weise auch direkt makroskopisch, d. h. in unserer unmittelbar erfahrbaren Alltagswelt wirksam sein kann. Als Beispiele mögen Würfel, Halbleiter, die Individualität der Schneekristalle sowie Mutation (spontane Genveränderung) und Rekombination (die zufällige Durchmischung der Chromosomen in der Reifeteilung der Keimzellenbildung) dienen.

Allerdings lässt sich jede Indetermination nur in einem naturgesetzlichen Rahmensystem definieren. Das heißt, so sehr es Zufall ist, welche Würfelzahl kommt, so sehr bestimmt die kubische Würfelgeometrie, dass es keine 7 sein kann und dass alle sechs Seiten gleiche Wahrscheinlichkeit haben. Zufällige Freiheitsgrade in strikten Regelsystemen durchziehen alle Existenzebenen des Kosmos: Uranatome zerfallen nach prinzipiell nicht vorherbestimmter Zeit in exakt vorhersehbare Spaltprodukte. Schneekristalle sind seit Anbeginn der Welt einzigartig, aber stets sechsstrahlig. Es ist unbestimmt, wie die nächste Mutation des Grippevirus aussehen wird, aber ein Grippevirus wird es sein. Es ist ein Teil unserer Individualität, dass es grundsätzlich nicht vorherbestimmt ist, wie genau ein gerade gezeugter Mensch aussehen wird und welche Begabungen vorliegen werden, sicher aber wird dieser Mensch Eltern und Großeltern ähnlich sein.

Entscheidend ist dabei, nicht in den *Monod'schen Fehlschluss* zu verfallen. Der Nobelpreisträger für Medizin hatte 1970 folgende viel diskutierte These aufgestellt: Weil das gesamte Weltgeschehen im Grunde zufällig ist, ist diese Welt und damit auch der Mensch sinnlos, da eben nicht geplant. Während die Prämisse, die schon in den frühen Jahren der Quantenphysik am Beginn des 20. Jahrhunderts konstatiert wurde, in den vergangenen 120 Jahren gegen viele Widerstände vielfach bestätigt wurde, ist der Schluss daraus mehr als fragwürdig: Wenn wirklich alles nicht vorherbestimmt ist, dann gilt das eben auch für die Sinnfindung. Das resultiert dann aber eben nicht in Sinnlosigkeit – ein determinierter Zustand – sondern in Sinnoffenheit, d. h. Sinnfindung ist möglich aber nicht garantiert.

Ein weiteres naturwissenschaftliches Phänomen mag ein zusätzliches Indiz liefern: Über die *Emergenz* (*Fulguration* bei Konrad Lorenz), das Auftauchen völliger neuer Systemeigenschaften, ist in den vergangenen Jahrzehnten intensiv geforscht und nachgedacht worden. Emergenzen gibt es auf allen Ebenen: Durch Kernfusionen entstanden und entstehen neue Elemente mit prinzipiell neuen Eigenschaften. Nach dem Urknall gab es zunächst nur Wasserstoff, dann Helium, dann alle übrigen Elemente bis zum Eisen, Elemente mit höheren Ordnungszahlen bedürfen zur Entstehung einer Supernova, d. h. entstanden sehr viel später. Gibt es mehre-

re Elemente, entstehen durch chemische Reaktionen neue Moleküle, für die Gleiches gilt. Bei jeder Befruchtung, ob Pilz, Pflanze, Tier oder Mensch, entsteht etwas prinzipiell Neues, und ein Liebespaar ist mehr als bloß zwei Personen.

Als Individuum durchlaufen wir in unserer Entwicklung gleich eine ganze Kaskade solcher Emergenzen: Erst mit der Einnistung in die Gebärmutterwand mehrere Tage nach der Befruchtung ist die Möglichkeit von Mehrlingen ausgeschlossen, d. h. die Individualität festgelegt, davor können aus der befruchteten Eizelle zufällig (!) auch zwei oder mehr Menschen (mit geteilter Seele?) werden. Drei Wochen nach Zeugung gibt es den ersten Herzschlag, nach weiteren drei Wochen den ersten Gehirnstrom, dessen Ausbleiben der deutsche Gesetzgeber als Ende des Mensch-Seins definiert.

Nach ca. einem Jahr kommt es zum Selbstbewusstsein, und mit 13–15 Jahren kommt mit der Geschlechtsreife ein weiterer, grundsätzlich neuer Faktor der Entwicklung hinzu. Es gibt wenig Zweifel, dass alle Emergenzen rein naturgesetzlich ablaufen, aber ebenso wenig Zweifel, dass prinzipiell neue Eigenschaften auftauchen. Es ist dabei faktisch unrichtig, dies vom Ergebnis her zu denken (z. B. Wasserstoff als Teil von Wasser) bzw. zu erklären: Sauerstoff und damit Wasser entsteht im Kosmos mehrere hundert Millionen Jahre später als Wasserstoff, Eier gab es bereits sehr viel früher als Hühner, und das Lernen ist erheblich älter als die Menschheit. Nein, der Befund lautet: Naturgesetze sind schöpferisch, können prinzipiell Neues entstehen lassen.

Und zuletzt: es gibt zunehmende Hinweise aus Theoretischer und Astrophysik, dass alle vier physikalischen Grundkräfte des Kosmos (Elektromagnetismus, starke und schwache Kernkraft, Schwerkraft bzw. Gravitation) sich unter den Bedingungen der allerersten Augenblicke (d. h. 10^{-43} bis 10^{-30} Sekunden!) des Kosmos vermutlich als eine Grundkraft auftraten. Für drei der vier Kräfte ist dies aktuell bereits als *Grand Unified Theory* (GUT) nachgewiesen, der Einbezug der Gravitation steht noch aus. Ein solcher Kosmos im „Urkraftzustand“ verhielt sich dabei wie ein einzelnes Elementar-Quant (z. B. ein Elektron, ein Neutrino) und hatte daher Wahrscheinlichkeitscharakter, d. h. seine Existenz-Werdung war zwar nicht sicher, aber rein naturgesetzlich möglich. Wenn man die johanneische Theologie aber ernst nimmt, ist nichts Anderes zu erwarten: alles ist durch den Logos entstanden, der von Gott durchdrungen ist. Es ist daher grundsätzlich kein Angriff auf den Glauben, wenn die Naturwissenschaften auch den Beginn dieses Kosmos und seine Entfaltung rein naturgesetzlich erklären – eine wahre Allmacht muss diese Naturgesetzlichkeit umfassen.

III.

Jede anzustrebende Synthese zwischen Naturwissenschaft und Glaube muss *Credo-Charakter* haben, d. h. sie kann (mich, Sie) überzeugen, muss aber nicht geglaubt bzw. akzeptiert werden. Es gibt keinen neuen Gottesbeweis, bestenfalls Indizien, aber immerhin keinen

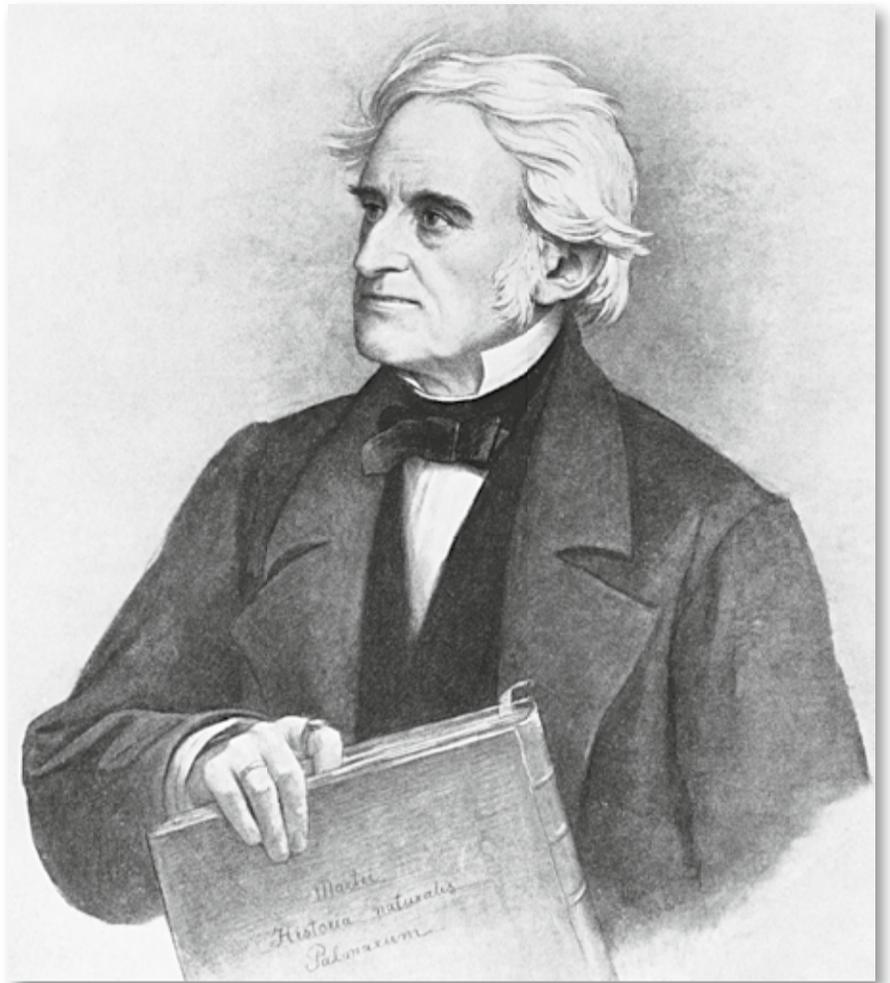


Foto: akg-images

Der Botaniker Carl Friedrich Philipp von Martius (1794 bis 1868) unternahm vor 200 Jahren eine dreijährige Forschungsreise durch Brasilien und veröffentlichte im Anschluss daran ein von

ihm und Johann Baptist von Spix verfasstes dreibändiges Werk, in dem er seine Erkenntnisse und Eindrücke zusammenfasste.

Widerspruch mehr zwischen Grundannahmen des christlichen Schöpfungsglaubens und Grundaussagen der Naturwissenschaften. Ich sehe zunächst Übereinstimmung zwischen dem *unum deum* und einer einzigen Urkraft der Physiker – also kein Ying-Yang in der Schöpfung, sondern nur ein *Logos*. Wir finden in den Naturgesetzen auf allen Existenzebenen schöpferische Eigenschaften, die als Indiz dienen können. Ich stelle des Weiteren fest, dass diese Schöpfung in allen Ebenen Freiheitsgrade zeigt, dass sie (so wie wir selbst) eben nicht vorherbestimmt ist, sondern sich ihre Grenzen und Rahmenbedingungen dynamisch selbst zunächst zufällig festlegen, an der Festlegung aber festhalten und damit Komplexität und Ordnung aufbauen. Und welchen Liebesbeweis könnte denn eine liebende Allmächtigkeit der geliebten Schöpfung und den daraus hervorgegangenen denkenden Wesen geben, wenn nicht die Freiheit? Gerade auf den christlichen Erlösungsglauben fokussiert: Sünde setzt stets freien Willen voraus, und freier Wille bedarf einer freien Welt, will man nicht in ein Ödipus-Szenario fallen. Mit anderen Worten: Indetermination bzw. Zufall ist nicht der Feind des christlichen Glaubens, sondern als grundsätzliches Freiheitsprinzip der Schöpfung geradezu seine Voraussetzung.

Diese dem Kosmos und damit uns gewährte Freiheit hat das Leid, die Katastrophe und das (stets personale) Böse als notwendige Konsequenz, denn selbst Gott kann keinen quadratischen Kreis formen und keinen Stein schaffen, den er nicht aufzuheben vermag. Erst durch Logos geschaffene, in der Evolution gewordene Wesen, die vom Baum der Erkenntnis gegessen haben und aus dem Paradies des Nicht-Wissens vertrie-

ben wurden, haben die Chance, diese unsere Welt ein klein bisschen besser, menschlicher zu machen – wir sollten diese Chance ergreifen.

So lösen sich die drei eingangs erwähnten *oder* synthetisch auf, denn man kann in der Tat katholisch, ehrlich und intelligent sein: (1) Evolution, die gesamte Kosmologie ist der Modus der Schöpfung und lässt sich auf eine und nur eine Urkraft zurückführen, die sich mit dem johanneischen Logos gleichsetzen lässt. (2) Eine Allmächtigkeit muss die Naturgesetze umfassen: Wenn dies so ist, dann erklären die Naturwissenschaften Gott herein in diese Welt und nicht hinaus, wie nicht selten unterstellt wird. Dann (und nur dann) gibt es wirklich einen Jahwe (ich bin da), einen stets gegenwärtigen Logos. (3) Zufall ist ohne naturgesetzliche Rahmenbedingungen nicht denkbar, der Plan der Schöpfung im Großen wie im Kleinen ist aber nicht vorherbestimmt, das Buch unseres Schicksals wird von uns alleine geschrieben.

Der Kosmos hat Freiheit und ist nicht in Kismet, Schicksal, Bestimmung oder Vorsehung gefangen. Wer immer sich dieser Freiheit, die ein mögliches Scheitern (Christen nennen es Sünde und Schuld) implizit umfasst, auch bewusst ist, der trägt auch Verantwortung. Die Frage ist nicht „Was ist der (vorgegebene) Sinn meines Lebens?“, sondern „Wie soll ich leben, damit mein Leben einen Sinn bekommt?“ Sich dieser Verantwortung zu stellen ist der kategorische Imperativ des Emmanuel Kant, den man sinngemäß so zusammenfassen könnte: „*Handle so, dass Dein Handeln als grundlegendes Sittengesetz gelten kann*“, die ultimative Aufforderung der Religion ebenso wie der Naturwissenschaften. □

Über das Wesen des Lebendigen auf dem Hintergrund des Schöpfungsverständnisses

Michael Stichelbroeck

I. Wie unterscheiden wir Lebewesen oder lebendige Substanzen von leblosen Dingen oder Artefakten?

Robert Spaemann sagte einmal, dass die neuzeitliche Philosophie seit Descartes dem Wesen des Lebendigen nicht mehr gerecht wird: „Wo der Gedanke des Lebens undenkbar wird, da wird es a fortiori der Gedanke der Person, denn Personen sind Lebewesen. die Identität der Person ist eine Funktion der Identität eines Lebewesens.“

Ausgehend von einigen Beobachtungen des Aristoteles, für den das lebende Wesen oder der lebendige Organismus das Paradigma für die Substanz bildet, möchte ich zunächst versuchen, die Eigenart des Lebendigen herauszustellen und einige Charakteristika zu benennen, die lebendige Wesen von leblosen Dingen und auch technischen Produkten unterscheiden. Kurz gesagt, treten in der schon von Aristoteles angestellten Analyse fünf Eigenschaften oder metaphysische Bestimmungen des Lebendigen hervor.

Einheit

Das physisch Seiende als Substanz bildet, anders als kombinatorisch verbundene materielle Aggregate, eine organische Einheit und wahrt im Wachstumsprozess die Form. Met. (Δ 6. 1016 a. 32–36). Was von Natur her ist, existiert aufgrund seiner Einheit in einem anspruchsvolleren Sinn als Substanz. (Met. K 12. 1069 a 7–12) So heißt es in I 1, etwas sei „in besonderem Maße Eines, wenn es durch physis ein Ganzes und Geformtes“ sei, das in sich selbst die Ursache seiner Kontinuität besitze. (Met. I 1. 1052 a 20–25) Für alle Substanzen gilt, dass das Ganze gewissermaßen früher ist als seine Teile. (Met. Z 10. 1035 b 11–12)

Sie stellen vollständige natürliche Ganzheiten dar. Man könnte hier auf den von Michael Behe eingeführten Begriff der irreduziblen Komplexität hinweisen. Dieser Begriff besagt: Eine Anordnung von Funktionselementen, von denen jedes einzelne eine notwendige Bedingung dafür ist, dass das Gesamtsystem funktioniert, muss in einem lebenden Organismus immer schon gegeben sein. Alle Lebewesen enthalten nicht reduzierbare komplexe Systeme. Würde man ein einziges dieser Funktionselemente entfernen, stände die Gesamtfunktion des Organismus still. Solche Systeme können nicht durch graduelle Weiterentwicklung entstehen, da sie ohne das intakte Ganze eines jeden dieser Elemente nicht lebensfähig sind. Ein Organismus kann nicht wegen Umbaus geschlossen haben, um verschiedene strukturelle Funktionsmomente gegen andere auszutauschen.

Formbestimmtheit

Als Folge der von Descartes lancierten mechanistischen Vision vom Körperlichen, nach der ein Organismus wie eine Maschine funktioniert, denken manche heute Lebendigen in den Begriffen von Teilen, die aneinander gekoppelt sind. Auf diese Weise gelangt man hier zu der Überzeugung, ein Organismus werde durch den schrittweisen Austausch von Teilelementen, die – wenn man sie dann aufsummiert – ein anderes Funktionsgefüge ergeben, in



Foto: Hochschule St. Pölten

Prof. Dr. Michael Stichelbroeck, Professor für Dogmatik und ökumenische Theologie an der Theologisch-Philosophischen Hochschule in St. Pölten

einen anderen Organismus transformiert. Aristoteles hatte von der jedem Individuum einer „Art“ eigenen substantialen Wesensform gesprochen – Formalgrund seines Soseins sowie seiner konkreten Verwirklichung in der „Natur der Dinge“, d. h. seines Lebendigeins. Die typologische, sich zur species fortbestimmende Gestalt wird durch die „Form“ vorgegeben.

Eigenbewegung

Man muss nach Aristoteles auf das Woher der primären Bewegung reflektieren, die in jedem kraft physis existierenden Seienden als solchen vorhanden ist. Zwar wird nicht jede Bewegung von dem betreffenden Organismus selbst initiiert, doch gilt: „Zur Selbstbewegung fähig sind nur Dinge, die eine Natur besitzen.“

Dagegen wird die „Selbstorganisation“ in Artefakten extern induziert – durch die Intelligenz des Menschen. Die entelechialen Vollbringungen von Organismen (Wachstum, Stoffwechsel, Selbstorganisation) sind „Wechsel an etwas“. Wachstum Eigenbewegung, die der Organismus unter Integration von Materie als dem „Woraus“ des Wachstums vollzieht. Die physis überführt seine aggregative Körpermaterie in Einheit und Identität als ein bestimmtes „Dieses“. Bei den Tieren sehen wir eine deutlichere Selbstbewegung, z. B. wenn der Hund sich zur Futterquelle hinbewegt.

Der erste Akt des Lebendigen ist auch das „Lebensprinzip“ (Seele) genannt worden.

Physische Spontaneität

Im Unterschied zu den technischen geplanten und gemachten Gegenständen gehen lebendige Wesen für Aristoteles durch physis hervor. Sie besitzen eine physische Spontaneität. Sie werden generiert durch ein anderes Lebendiges, das mit dieser Soseinsbestimmtheit bereits in Wirklichkeit ist und ein neues Wirkliches als Individuum hervorbringt. Dabei wird das jeweilige materielle Substrat zu seiner Wesensbestimmtheit

überformt. Ohne dass die substantielle Bestimmtheit schon von Anfang an irgendwie da wäre, würde keine Entwicklung des neuen Individuums anheben. Diese Form des Entstehens (bei der Erzeugung eines Lebendigen) ist dann gegeben, wenn die substantielle Form in eine neue Materie eintritt, um sie sich anzueignen.

Immanente Teleologie

Die endgültige Form von etwas, seine typologische Bestimmtheit (Wesensbestimmtheit), das Gestaltmuster und die innere Entelechie ist die entscheidende Instanz für naturhafte Abläufe. Sie setzt dem jeweiligen Ablauf, der Eigenbewegung, ein natürliches Ziel (Zweck) und löst die partiellen Prozesse aus. Typ und Verlaufsgesetz der Veränderung werden von der Natur desjenigen, was sich verändert, bestimmt.

Jedes Lebewesen sucht der Wirklichkeit nach das zu sein, was es der Möglichkeit nach schon ist. Das Prinzip seiner Eigenbewegung ist in ihm selbst anwesend. Daher wird es sich zu seiner Vollgestalt hin entfalten, die das Ziel der eigenen Entwicklung bietet. Somit ist der Organismus beständig beides: das wirkliche Lebendige, da er durch sein immanentes Prinzip schon ist, und auch selbst die Möglichkeit davon. Wo die Möglichkeit weiterer Entfaltung aufhört, erlischt auch seine Lebenskraft.

II. Die unterschiedliche Betrachtungsweise von Naturwissenschaft und Philosophie

Biologen, Philosophen und Theologen betrachten gleichermaßen das Auftreten der unterschiedlichen Formen des Lebendigen auf der erdgeschichtlichen Zeitachse; sie tun es allerdings unter einem verschiedenen Blickpunkt.

Den realen Zusammenhang zwischen früheren und späteren Formen des Lebendigen so zu erforschen und zu formulieren, dass er eine zeitliche, von natürlichen Ursachen gelenkte Bewegung darstellt, ist Sache der Naturwissenschaft. Sie muss aufgrund ihres Formalobjektes mit erforschbaren natürlichen Ursache-Wirkung-Schemata auskommen. Der Rekurs auf höhere ontologische Ursachen ist von ihrem Selbstverständnis her – empirische Wissenschaft zu sein – nicht erlaubt. Es wäre abwegig, wollte der Naturwissenschaftler bei seinen diversen Erklärungsnotwendigkeiten ständig metaphysische Faktoren heranziehen, die die empirische Wirkursächlichkeit ersetzen. Er wird im Gegenteil darauf bestehen, dass er auf der Ebene seines Forschens mit natürlichen, naturgesetzlichen Zusammenhängen, die durch Beobachtung (z. B. der chemischen Polykondensation von langen Molekülketten, auch des Fossilmaterials) erhärtet werden müssen, auszukommen hat. Naturwissenschaft ist gehalten, innerhalb der Grenzen ihres Gegenstandsbereichs zu bleiben und nicht zu extrapolieren oder auf metaphysische Erklärungen auszugreifen.

Die Metaphysik betrachtet denselben naturgeschichtlichen Realzusammenhang von ihrem eigenen Formalobjekt her – unter einem überzeitlichen Aspekt. Sie fragt nach den Konstitutionsprinzipien der Dinge und öffnet sich dabei ontologischen Faktoren, die allerdings nicht in jene Ursachenfolge einzuweichen haben, mit denen es die Naturwissenschaft zu tun hat. Letztere hat – innerhalb ihrer Grenzen – autonom zu bleiben. Es steht der Metaphysik nicht zu, ontologische Faktoren einzuführen, die nur „getarnte Kausalfaktoren“ sind. Umgekehrt muss sich eine metaphysische Erklärungsweise ihres transempirischen Gesichtspunktes vergewissern. Sie hat – genauso wie die Wissenschaft – die von den Naturwissenschaften gesi-

cherten Fakten zur Kenntnis zu nehmen und kann in der ihr eigenen Fragestellung daran anknüpfen. Für den Ontologen, der die materiellen wie nicht-materiellen Konstitutionsprinzipien der wirklichen Dinge in den Blick nimmt, ist es entscheidend, den Naturwissenschaften ihre Eigenständigkeit im Hinblick auf die Untersuchung von materiell bestimmten Abläufen, die den Naturgesetzen (mit den durch die Quantenmechanik eröffneten „Freiheitsspielräumen“) gehorchen, zu belassen. Er darf nicht in die Domäne der Naturwissenschaften einbrechen, um dort metaphysische Kausalzusammenhänge als Deus ex machina einzuführen, wo materielle Wirkursachen für eine Erklärung hinreichend sind oder auch an eine Grenze stoßen.

III. Die Frage nach der Konstitution des Lebendigen

Auf philosophischer Ebene bedarf es zur Erklärung eines Lebewesens, das keine Anhäufung von Makromolekülen und auch keine funktionierende Maschine, sondern ein Gebilde ganz eigener Art mit immanenten Zwecken (telos) ist, zweier die Materie transzendierender Konstitutionsprinzipien: Zu einem lebendigen Wesen gehören notwendig das Wesen als allgemeines Formprinzip und die Seele (Entelechie) als individuelles Gestaltprinzip.

„Form“	Artlogos vitalpsychisches Prinzip individueller Gestaltfaktor
„Materie“	strukturiertes Keimmateriale materielle Gebilde und Teilgebilde: Großmoleküle, Zellen, Organe

Das Formprinzip wird von Hans-Eduard Hengstenberg in verschiedene Momente unterteilt, die der Materie als dem anderen Konstituens gegenüberstehen:

Das Zueinander von formierendem Prinzip und Materie heißt „Konstitution“. Hengstenberg nennt das Vitalitätsprinzip auch „Prinzip der Einfachheit“, sofern dadurch die Einfachheit des Lebendigen als solchen repräsentiert wird. Den Gestaltungsfaktor nennt er „Prinzip der Einheit“, denn er hält die Vielheit der Konstituenten in der Einheit.

Die Form ist nur Form, sofern sie Ordnung an die materiellen Teilgebilde, z. B. die Organe, mitteilt; diese sind nur organische Teilgebilde eines höheren Ganzen, sofern sie Ordnung von der Form empfangen. Die Einheit des menschlichen Leibes oder des tierischen Organismus wiederum ist nur eine solche Einheit, sofern sie diese Ordnung ständig empfängt. Dies ermöglicht den ontologischen Ausdruck, der in jedem selbständig Seienden vorliegt. Er wird anschaulich bei der konkreten menschlichen Person in der Relation von Geist und Leib. Der personale Geist drückt sich in der Leibesmaterie aus und konstituiert so den Leib zu seiner Einheit und Ganzheit. Das konstitutive Zueinander von Form und Materie ist um des ontologischen Ausdrucks willen da: „Erst unter dem Begriff des ontologischen Ausdrucks lässt sich das dynamische Sich-selbst-transzendieren des Lebendigen fassen, in dem es sich jeden Augenblick „schöpferisch“ selbst vorweg ist.“

Es widerspricht dem Wesen des Lebendigen, von diesen Konstitutionsprinzipien abzusehen und im Ganzen seiner Gestalt nur die Summe von (vorgängigen) Teilen – eine additiv zusammengefügte Menge einzelner Moleküle und Teilfunktionen – zu erblicken.

IV. Schöpfung als Sinn-Urhebung

Man wird es Aristoteles nicht zum Vorwurf machen können, die radikale Kontingenz der Dinge, die in ihrem Geschaffensein begründet ist, nicht beachtet zu haben. Der Schöpfungsgedanke war dem griechischen Denker, der sich auf natürliche Vernunftgründe, nicht auf Offenbarung stützte, unbekannt. Das Einblenden der Offenbarung in die Frage nach dem Hervorgehen lebendiger Wesen bringt einen weiteren, neuen Gesichtspunkt ein. Aus der Sicht der Schöpfungstheologie fordert die Entstehung von lebenden Systemen aus vorgängigen chemischen Verbindungen ein schöpferisches Wirken und Urheben Gottes als einer höchsten Ursache, die das naturgesetzliche Wirken von Physik und Chemie transzendiert.

Lebende Organismen stellen gegenüber der unbelebten Materie ein solches Novum dar, dass sie aus dem Wirken der naturgesetzlich festgelegten Kausalität von materiellen Wirkursachen allein nicht erklärt werden können. Sie bedürfen – theologisch gesprochen – einer neuen Sinnurhebung als schöpferischer Formgebung, aus der die auf Information basierende innere Architektur sowie der Funktionsplan des jeweiligen lebenden Systems wie überhaupt das Sein des Lebendigen entspringen.

Der Theologie, die um die urbildhafte Präsenz der Wesenheiten der Dinge im schöpferischen Intellekt Gottes weiß, wird in den wesentlich unterschiedenen Ordnungen des Lebendigen einen je eigenen, ihnen mitgeteilten und in ihnen verwirklichten Schöpfungssinn erblicken. Jedes Novum im Bereich des Lebendigen ist im göttlichen Intellekt vorgedacht und findet in dessen eigenem Wesen sein Urbild, bevor es als schöpferisches Sinngebilde im Geschaffenen präsent wird.

Freilich wird darauf zu achten sein, dass das Wirken der naturimmanenten Zweitursachen – für sich genommen – intakt bleibt und ohne „Intervention“ der göttlichen Schöpfermacht (causa prima) auf gleichem Wirkniveau wie die naturimmanenten Ursachen auskommt. Im Falle von ständigen Interventionen Gottes auf dem Niveau von innerweltlichen, natürlichen Ursachen hätten wir es mit einer Verendlichung des transzendenten Schöpferwirkens zu tun, da Gott in dem Fall selbst zu einem Glied innerhalb eines naturimmanenten Kausalnexus würde. Gottes Schöpferhandeln ist aber immer transzendent und überzeitlich. Gott kann in seinem schöpferischen Tun nicht in eine geschöpfliche Ursachenkette – auch nicht als deren „erstes Glied“ – hineinverspannt werden.

V. Verfehlte Vorstellung über die Entstehung von endlichen Wesen, Mensch und Geist

Pantheismus

Der Pantheismus, den man zur Denkform der Postmoderne erklärt hat, stellt eine holistische Weltansicht dar. Er zählt das Sein der Welt ontologisch zum Wesen Gottes, ohne Gott mit dem Sein der Welt vollends zu identifizieren – eine Nuance, durch die er sich vom Pantheismus unterscheidet. Er sieht die Welt als in Gott aufgehoben, hält aber dafür, dass Gott „mehr“ sei als die Welt. Damit will er aus den „Aporien“ des „Theismus“ herausführen. Wie in jeder holistischen Grundoption gibt es nur das ein sich stetig wandelnde oder sich entwickelnde Sein. Alles ist Natur oder Prozess: Deus sive natura.

Es gehört zur Logik des Gedankens der gegenseitigen Verschränkung von Endlichem und Absolutem, dass der Schöpfungsgedanke zu verwinden ist.

Dieser vermag keine philosophisch zufriedenstellende Verhältnisbestimmung von Absolutem und Endlichem zu bieten. Der Holismus lässt mit der Aufhebung der Differenz zwischen endlichem und ewigem Sein Schöpfung obsolet werden. Außerdem ist es im Pantheismus um das Eigensein und den Selbststand der endlichen Dinge schlecht bestellt.

Teilhardismus

Eine Spielart des Pantheismus stellt die kosmologische Vision Pierre Teilhard des Chardins dar. Im Evolutionismus Teilhards sind alle höheren Seinsarten wie Psyche, Leben und Geist schon hereingenommen in den „Anfangsstoff“ der Welt. Sein System unterscheidet sich einmal dadurch, dann aber auch durch die „Hypothese Gott“ von dem des dialektischen Materialismus. Dieser Gott soll allem evolutiven Werden eine Richtung geben (Orthogenese) und alle Dinge durch die kosmischen Stufen in diesem Prozess auf sich selbst als den Punkt Omega hinlenken. Alles Höhere ist dabei eine graduelle Potenzierung dessen, was auf niedriger Stufe bereits vorhanden war. So gehören auch Leben, Psyche, Bewusstsein (=Geist) zu den extensiven Eigenschaften der Materie. Daher ist das, was wir „tot“ nennen, seismäßig gar nicht tot.

Teilhard unterscheidet eine „tangential“ und eine „radiale“ Energie. Diese beiden Energien sind die beiden Aspekte einer einheitlichen Weltgrundenergie. Sofern die „Teilchen“ sich äußerlich berühren und „Gerüste“ aufbauen, wobei geringere Komplexionen von höheren absorbiert werden, im Bereich der „tangentialen“ Energie also, sind sie materiell, sofern sie aber zentrisch aufeinander bezogen sind, gewinnen sie eine Innerlichkeit, stellen sie „radiale Energie“ dar. Materielles und Geistiges sind lediglich zwei verschiedene Aspekte ein und desselben.

Dem Geschehen liegt als treibendes Prinzip die fortschreitende Komplexion zugrunde. Die „qualitativen Sprünge“ gibt es nicht zwischen niederen und höheren kategorialen Stufen, sondern nur zwischen den Graden der Komplexität, indem Zentrierung und Innerlichkeit gradweise fortschreiten. Seismäßige Unterschiede gibt es dabei nicht mehr.

Wie es im vorpersonalen Bereich bei Teilhard eine Auflösung aller Selbstände gibt, so kann es auch keine individuelle Geistseele geben. Das Formative ist es ja, was die einzelnen Seinsarten zueinander in die Differenz bringt; und fällt diese aus, so können auch die Individuen einer Art nicht mehr voneinander unterschieden werden. Alle selbständig seienden Substanzen verschwimmen zu einem einzigen kollektiven Sein. So sagt Teilhard denn auch, die ganze Welt sei „eine in Umwandlung befindliche Masse“.

VI. Gottes fortgesetzte und gestufte Schöpfung (creatio continua)

Nach katholischem Dogma schafft Gott das gesamte Sein des Geschaffenen mit allen seinen Gründen. Es ist danach zu fragen, ob das auf der Zeitskala sich auswirkende weitergehende Schaffen, das sich am Hervortreten neuer Formen des Lebendigen zeigt, Gottes schöpferische Tätigkeit nicht verzeitlicht. Es muss ferner gefragt werden, wie sich der schöpferische Einfluss Gottes auf die Entstehung von neuen Typen des Lebendigen auswirkt.

Die Biologie konstatiert einen „naturgeschichtlichen Realzusammenhang“ (Hengstenberg) zwischen den Lebensformen. Späteres weist eine Übereinkunft mit Früherem auf und hängt von diesem ab. Von einem schöpfungstheologischen Ansatz her liegt es nahe, dass



Foto: alamy-stock

Der Naturwissenschaftler Johann Baptist von Spix (1781 bis 1826) schloss sich in Brasilien der Expedition des Herrn von Martius an und war

auch der Co-Autor des großen Werkes Reise in Brasilien, das in den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts erschien.

Gott an die früheren Lebensformen und ihre Wirkweise, d. h. den natürlichen Tradierungsvorgang anknüpft, wenn ein neuer Typus von Lebewesen (etwa in der taxonomischen Ordnung der Familie) hervortritt, und nicht an die ungeformte Materie als Nullpunkt.

Man hat von „fortgesetzter Schöpfung“ gesprochen. Fortgesetzte Schöpfung kann nicht bedeuten, dass Gott zu jeder neuen Stufe des Lebendigen jeweils einen neuen Entschluss fassen muss, der zu neuer Aktivität führt, denn dies würde der Schöpfungstätigkeit Gottes, die immer transzendent ist, ihren überzeitlichen Charakter nehmen. Die geschaffenen Dinge entstammen indes dem überzeitlichen, zugleich wesen- und seingebenden Schöpfungsakt Gottes, der ihnen ständig neu ihr Eigensein verleiht, das auf ihre Wesensfülle abgestimmt ist und sie in ihre substantielle Selbständigkeit entlässt. Das Schöpfungshandeln übersteigt die vier Genera der Kausalität. Deshalb werden dabei geschöpfliches Wirken und geschöpflich/zweitursächliche Ursächlichkeit nicht desavouiert.

Wenn auf der erdgeschichtlichen Zeitskala neue Typen von Lebewesen auftreten, so ist dies – schöpfungstheologisch – als eine im fortgesetzten Schaffen Gottes begründete neue Sinn-Urhebung, die an bereits Vorhandenes anknüpft, zu interpretieren. So ergibt sich eine gestufte Schöpfung.

Konkret heißt dies, dass Gott bei dem, was bereits in der Natur existiert und bei jenen natürlichen Kräften und Mechanismen ansetzt, die in ihrem aktualisierten Vollzug für gewöhnlich – bei den höheren Species – zu einer neuen Keimzelle führen, die sich zu einem voll ausgebildeten Organismus entfaltet.

Die neu auftretenden Formen des Lebens entstehen „aus“ den schon existierenden, indem das Erbgut jeweils eine Umprägung und die genetische Information eine wesentliche „Anreicherung“ erfahren. Dass überhaupt ein Novum im Bereich des Lebendigen entsteht, verdankt sich dem Anschluss an bereits bestehende organische Materialien, Formen und Bauplänen des Lebens. Insofern habe wir es mit einer Abhängigkeit des Späteren (und Formenreicheren) vom Früheren zu tun, wie es von der Evolutionstheorie aufgewiesen wird.

Um Gottes Handeln als Schöpfer aller Dinge nicht zu verendlichen, kann die Umprägung der Erbinformation nicht einfachhin Gott als nächster Ursache zugeschrieben werden. Eine vermittelnde Rolle kommt hier dem wesenhaften und dem individuellen Gestaltungsfaktor zu. Fortgesetzte Schöpfung muss so verstanden werden, dass Gott unmittelbar in das bereits vorgeprägte genetische Material hinein den jeweils neuen wesenhaften und – beim Menschen – auch den individuellen Gestaltungsfaktor (Seele) einschafft, und zwar so, dass der Prozess der von den natürlichen Kräften getragenen Fortpflanzung in der Ordnung seiner Ursächlichkeit intakt bleibt. Es sind diese geschaffenen Prinzipien, die diese Umprägung der Erbinformation leisten, während sie sich dabei auf das aktierende Wirken Gottes stützen. Gottes Wirken ist ein gestalt-schaffendes und seingebendes.

Zu Recht betont etwa Martin Rhonheimer, dass der Rekurs auf übernatürliche planende Eingriffe Gottes im Bereich der Natur nichts erklärt. Ein solcher Interventionismus würde jede Zweitursächlichkeit zerstören.

Mit der Neuordnung des Genbestandes durch den neu geschaffenen Gestaltungsfaktor (Art-logos), zu dem sich ein individuelles psychisches Prinzip zu gesellen hat, kann aber ein Individuum eines neuen Typs von Lebewesen entstehen, was evolutionsbiologisch einen gewissen „Sprung“ (Schuster) voraussetzt, ohne dass dabei der Kausalnexus im Bereich der molekularen Chemie durchbrochen werden müsste. In einer Diskussion zwischen Theologen und Evolutionsbiologen wurde dies von Peter Schuster zugegeben: „Es gibt in der Welt Phänotypen, die praktisch kontinuierlich sind, zum Beispiel die Körpergröße, aber bei vielen anderen Eigenschaften ist dies nicht der Fall. Es ist ein Fortschritt der Wissenschaft, dass man diese kleinen Schritte heute nicht mehr als Muss empfindet. Die können hin und wieder auftreten, aber im Prinzip gibt es eine Quantisierung der Merkmale.“

Die in den Stammzellen komplex differenzierte Materie (die die Information tragenden DNS-Abschnitte) erfährt beim Auftreten eines Novums im Bereich des Lebendigen eine andere Anordnung – das „Programm“ für das nachkommende Individuum. Man spricht von einer geänderten Genfrequenz, die den Morphotypus codiert.

Der Bauplan eines neuen Typs von Lebewesen muss – ausgehend von dem eingeschaffenen wesenhaften Gestaltungsfaktor – als Information – in eine veränderte Sequenz der Basenpaare auf der DNS-Kette umgesetzt werden. Das Ablesen der Information gehorcht dann wieder wirkursächlichen Faktoren, die den Prozess der Informationsübertragung regulieren. Mit der Neuordnung des Genbestandes kann durch den geschaffenen Gestaltungsfaktor, zu dem sich im Anfang der Embryonalentwicklung ein individuelles psychisches Prinzip gesellt, ein Individuum entstehen, das diesen neuen Typ von Lebewesen repräsentiert.

Es ist allerdings vorauszusetzen, dass durch die Umordnung des Genmaterials unter der Leitung eines neu geschaffenen Gestaltprinzips in Verbindung mit einem neuen Seinsakt und einer differenzierten Wesensstruktur ein ganz neues ontologisches Sinnganzes zustande kommt. Dies rückt freilich erst durch die metaphysische Betrachtungsweise in den Blick.

Dieser Vorgang besitzt eine Analogie mit der Entstehung eines lauthaften Sprachgebildes: Mit dem gleichen Energieaufwand und den gleichen Kausalreihen können die Schallwellen dazu dienen, entweder ein sinnvolles oder sinnloses Lautgebilde zu übertragen. Auch das menschliche Wort ist ein schöpferischer Ausdruck, der „oberhalb“ dieser Art von Wirkursächlichkeit angesiedelt ist. Es entstammt einer schöpferischen Sinn-Urhebung.

Materie und Form sind, wie schon ausgeführt, Konstitutionsprinzipien des Seienden. Daher können weder die alten und neuen materiellen Bestandteile den Gestaltungsfaktor der neuartigen Zygote hervorbringen, noch können diese Prinzipien ihrerseits die neuen Bestände an Materie, die sie ja kausal ordnen, autonom erzeugen. Der neue Gestaltungsfaktor ist nicht das Produkt der wirkenden Materie oder der früheren Form. Doch können die neuen Prinzipien „wesenhafter Gestaltungsfaktor“ und „Lebensprinzip (= individueller Gestaltungsfaktor) nur in Existenz treten und wirken, wenn zugleich altes und neues biochemisches Material vorhanden ist, das entsprechend wirkt.

Wo Gott in seinem Schaffen an schon Bestehendes anknüpft, dort geschieht dies nicht im Sinne einer additiven Dazugabe, sondern so, dass die Eigenständigkeit der alten und neuen materiellen Prozesse dabei aufgerufen wird

und zum Einsatz kommt. Was aber die Materie der erstmalig entstandenen Zygote eines neuen Typs von Lebewesen als ganze angeht, so muss man wohl sagen, dass sie in ihrer Ganzheitlichkeit neu ist.

Gottes Wirken – immer transzendent in Relation zu den geschöpflichen Ursachen – ist ein den wesenhaften Sinngehalt in seinem Denken eidetisch vorgebendes und sein-stiftendes. Dabei ist die Materie ein Ausdrucksmedium für den Gestaltungsfaktor, der seine eidetische Sinnhaftigkeit aus dem göttlichen Schöpfungsplan ableitet. Dass Gott sowohl die wesenhafte Struktur vorgibt und dem Seinsakt zuwirkt, darin sind die beiden Momente seines überzeitlichen Schöpfungsaktes gegeben. Ich komme nun zum Menschen, genauer gesagt, zur Bedeutung seiner Kreativität als Antwort, die er seinem Schöpfer gibt.

VII. Die Leib-Geist-Person des Menschen als Novum im Bereich des Lebendigen

Zur Phänomenologie und Metaphysik des menschlichen Leibes

Ein markanter Wendepunkt in der Betrachtung des menschlichen Lebens ist sicherlich Descartes. Die sich aus dem cartesianischen Dualismus (res cogitans – res extensa) ergebenden Folgetheorien gabeln sich in eine spiritualistische und eine materialistische Richtung. Diese Theorien vermögen dem Leibe nicht gerecht zu werden. Die materialistischen paradoxerweise gerade deshalb nicht, weil ihnen ein ontologischer Monismus zugrunde liegt, indem sie aus der Materie alles andere Sein erklären und ableiten wollen. Die Materie wird dadurch selbst zu einem Amalgam des Lichtlosen und Irrationalen. Für die idealistischen besitzt das Materielle kein gleichursprüngliches Eigensein. Materie ist gefrorener Geist.

Mutatis mutandis gilt dasselbe vom weltanschaulichen Evolutionismus. Das basierende, wie immer geartete Sein, aus dem alles Höhere abgeleitet werden soll, trägt den Charakter des Mythischen, auch dann, wenn man diesem Sein alle auszubildenden Formen und Qualitäten schon in actu beilegt, wie es bei Teilhard geschieht.

Geist und Leib stehen indes in einem koexistentiellen und koessentiellen Bezug zueinander. Sie verhalten sich nicht einfach wie Akt und Potenz, sondern wirken in einem beide gemeinsam umgreifenden Seinsakt ontologisch zusammen. Das constituere meint ein aktives Sich-zueinander-Stellen.

Dem aus Gliedern und Organen konstituierten Leib fehlt beim Menschen ein Abschluss nach oben. Er ist „incomplete Form“, wie es die frühe Franziskanserschule ausdrückt. Die Aufgipfelung der materiellen Entitäten nach oben ist hier abgebrochen. Erst der dem Leib transzendente Geist macht den Leib ganz, er teilt den Organen und Gliedern eine Ordnung mit – analog jener Ordnung, die er beim Sprachwort der Lautmaterie, die als Ausdrucksmedium dient, mitteilt. Der Geist hat eine ontologische Souveränität gegenüber dem Leib, so dass er an ihm auch einen schöpferischen Ausdruck realisiert. Der Leib fügt dem Geist ein positives Element der Sinn- und Seinserfüllung hinzu, indem er ihm zu Ausdruck und Offenbarung dient. Seine höchste Würde lässt sich darin zusammenfassen, dass er metaphysisches Wort des Geistes ist.

Die Persönlichkeit des Menschen als Antwort-Sein

Gott teilt dem Menschen wie den anderen Geschöpfen das Sein mit. Damit ermächtigt er ihn zugleich zum Vollzug dieses Seins in sich selbst. Er ist nichts

anderes als der Vollzug seines individuellen Seinsaktes. Das Ins-Sein-Treten und dieses Sein als eigenes Vollziehen ist bereits das erste Antwort-Sein, das der Mensch Gott gibt.

Aufgrund seines personalen Geistes und seiner ihm eigenen Vitalität vollzieht der Mensch eine über sich selbst hinausgehende Aktivität: eine *actio transiens*. Sie ist eine natürliche Antwort auf die Begegnung eines anderen in seiner Lebenswelt, sei es eines anderen, nicht-personalen Geschöpfes oder einer anderen Person. Dadurch kommt es zu einem Anruf an seinen Willen, auf sie wirklichkeitsgemäß einzugehen. Im Naturreich ist der Mensch allein das Wesen, das sich einem anderen Seienden um dessen selbst willen zuwenden kann, indem er von allem vitalen „Nutzen“ absieht. So antwortet er auf die Selbstzwecklichkeit und immanente Teleologie des Begegnenden, darauf, dass die in seiner Lebenswelt vorkommenden und von Natur her seienden Pflanzen, Tiere, Menschen – vor aller funkti-

onalen Inanspruchnahme durch Kommerzialisierungen, Verwertung und medialer Reproduktion – zunächst um ihrer selbst willen da sind.

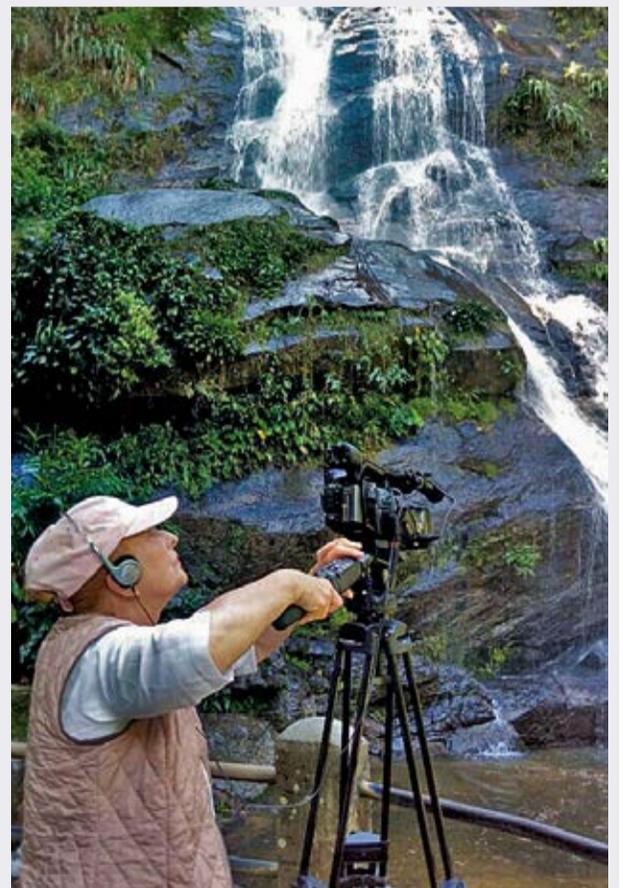
Die Kreativität des Menschen zeigt sich zuerst und vor allem darin, dass er als Person vor Gott steht, der ihn in seinem Wort zur Antwort ruft und dem er Antwort gibt, indem er vor Gott hintritt. Aus Gottes Hand hervorgehend, ist er in seiner ganzen Existenz auf Gott verwiesen. Dies ist theologisch darin begründet, dass der Mensch in Unmittelbarkeit zu Gott oder in der Relationalität seines Seins zu ihm hin erschaffen wurde. Der Mensch ist das Wesen der Transzendenz, das sich auf Gott hin übersteigt. Weil Geschöpf, schuldet der Mensch Gott Antwort, die er nicht nur in Gebet und Kult gibt, sondern genauso in der verantwortlichen Lebensführung und der Übernahme der ethischen Verpflichtung und der Realisierung seiner Selbsttranszendenz. □

Das Siebengestirn

Die Filmmacherin Angelika Weber stellte im Rahmen des Symposiums im Regensburger Andreasstadel ihren Film *Das Siebengestirn* vor. Dazu gab sie Erläuterungen und schilderte Ihre Reiseindrücke sowie ihre Erfahrungen beim Dreh des Films.



Dieses Bild zeigt Dreharbeiten in Rio de Janeiro im April 2017 vor dem inzwischen abgebrannten Nationalmuseum.



Angelika Weber und ihre Kamera im Dschungel in der Nähe von Rio de Janeiro.

Fotos (2): © Angelika Weber

„Dein wahrhaft sorgfältiger Vatter“

Er war viel mehr als nur der Vater von Wolfgang Amadeus Mozart. Die Musikwissenschaftlerin Prof. Dr. Silke Leopold stellte den Intellektuellen, Musiker, Lehrer und Komponisten Leopold Mozart in ihrem Referat am 28. November 2019 in der Akademie vor. Im Vortrag mit dem Titel „Dein

wahrhaft sorgfältiger Vatter“ schaffte sie es zum einen, die unterschiedlichen Facetten des vor 300 Jahren in Augsburg geborenen Leopold Mozart lebendig werden zu lassen, und zum anderen natürlich auch, seine große Bedeutung für das Leben des Musikgenies Wolfgang Amadeus zu zeigen.

Leopold Mozart zum 300. Geburtstag

Silke Leopold

Leopold Mozart (1719–1787). Adagio und Allegro nach dem Trompetenkonzert in D-Dur, für Violoncello und Klavier bearbeitet von Julius Berger

Die Musik, die gerade vor dem Beginn des Vortrags erklang, stammt aus der Feder eines Komponisten, von dem wir heute nicht mehr viel wüssten, wenn er nicht der Vater seines Sohnes gewesen wäre. Und das, obwohl er laut eigenem Bekunden hunderte von Werken geschrieben hatte. Leopold Mozart, 1719 in Augsburg geboren, gab 1757 eine Art zusammengefasstes Werkverzeichnis zu Protokoll, das da lautete:

„Von des Hrn. Mozards in Handschriften bekannt gewordenen Compositionen sind hauptsächlich viele contrapunctische und andere Kirchensachen zu merken; ferner eine große Anzahl von Synfonien theils nur à 4. theils aber mit allen nur immer gewöhnlichen Instrumenten; ingleichen über dreißig große Serenaten, darinnen für verschiedene Instrumente Solos angebracht sind. er hat ausserdem viele Concerte, sonderlich für die Flötraversiere, Oboe, das Fagott, Waldhorn, die Trompete etc. unzählige Trios und Divertimenti für unterschiedliche Instrumente; auch zwölf Oratorien und eine Menge von theatralischen Sachen, sogar Pantomimen, und besonders gewisse Gelegenheits = Musiken verfertigt, als: ein Soldatenmusik mit Trompeten, Paucken, Trommeln und Pfeiffen, nebst den gewöhnlichen Instrumenten; eine türkische Musik; eine Musik mit einem stählernen Clavier; und endlich eine Schlittenfahrtsmusik mit fünf Schlittengeläuth; von Märschen, sogenannten Nachtstücken, und vielen hundert Menuetten, Opertänzen, und dergleichen kleinern Stücken nicht zu reden.“

Für Violoncello war nichts dabei. Julius Berger hat ein Trompetenkonzert von Leopold Mozart für sein Instrument bearbeitet, und das wäre durchaus im Sinne des Komponisten gewesen. Denn Bearbeitungen dieser Art waren an der Tagesordnung zu einer Zeit, da nicht jedes Instrument zu jeder Zeit verfügbar war, und da Musik, die nicht selber gemacht wurde, auch nicht zu hören gewesen wäre. Leopold Mozart hat, wie wir eben hören konnten, eine durchaus ernst zu nehmende Musik geschrieben. Wir kennen ihn freilich nur als den allzu gestrengen Vater eines hochbegabten Sohnes. Allzu gestreng? Dieses Bild bedarf, so meine ich, einer deutlichen Korrektur. Zumindest war sein Selbstbild ein anderes, wie der Glückwunsch zeigt, den er am 23. Oktober 1777, eine gute Woche vor dem Namenstag seines Sohnes



Prof. Dr. Silke Leopold, emeritierte Professorin für Musikwissenschaft an der Universität Heidelberg

formulierte, einen Gruß aus Salzburg nach Augsburg, wo Wolfgang sich auf seiner Reise nach Paris gerade aufhielt:

„Mon très cher Fils! Ich soll dir zu deinem Nahmenstage Glück wünschen! aber was kann ich dir jetzt wünschen, was ich dir nicht immer wünsche? – Ich wünsche dir die Gnade Gottes, die dich aller Ort begleite, die dich niemals verlassen wolle, und niemals verlassen wird, wenn du die Schuldigkeiten eines wahren Catholischen Christen auszuüben beflissen bist.“

du kennest mich. – Ich bin kein Pendant, kein Bettbruder, noch weniger ein Scheinheiliger: allein deinem Vatter wirst du wohl eine Bitte nicht abschlagen? – Diese ist: daß du für deine Seele besorgt seyn wollest, daß du deinem Vatter keine Beängstigung in seiner Todesstund verursachest, damit er in einem schweren augenblick sich keinen Vorwurf machen darf als hätte er an der Sorge für dein Seelenheil etwas vernachlässiget. Lebe wohl! Lebe glücklich! lebe vernünftig! Ehre und schätze deine Mutter, die in ihrem Alter nun viele Mühe hat, Liebe mich wie ich dich liebe als dein wahrhaft sorgfältiger Vatter Leop: Mozart manu propria“

Der Mann, der uns hier in diesem Glückwunsch entgegentritt, ist ein anderer als der, den wir zu kennen meinen, alles andere als allzu gestreng. Und dennoch: Was hat die Nachwelt diesem

Leopold Mozart nicht alles vorgeworfen! Ganze Arbeit hat etwa Wolfgang Hildesheimer geleistet, der den Vater in seiner berühmten Mozart-Biographie von 1977 als „Lakaiennatur mit starkem Hang zu Duckmäuserei“ charakterisierte. Und auch Peter Shaffer befeuerte die Diskussion um die Rolle des Vaters in Mozarts Leben in seinem Amadeus-Schauspiel von 1979, das Milos Forman später seinem oscarprämiierten Amadeus-Film 1983 zugrunde legte. Peter Shaffer bemühte die Tiefenpsychologie, um das Verhältnis Wolfgangs zu seinem Übervater zu charakterisieren, indem er eine Beziehung zwischen ihm und dem Komtur in *Don Giovanni* herstellte. Wenn Mozart in dem Theaterstück und später auch im Film in Wien die Nachricht vom Tod seines Vaters erhält, hört man den Auftritt des Steinernen Gastes und sieht, wie Leopold Mozart seinem Sohn als strafender Geist erscheint. Und wenn der Unbekannte an die Tür pocht und Mozart den Kompositionsauftrag für das Requiem erteilt, wird diese Szene erneut vom Auftritt des Komturs in *Don Giovanni* musikalisch untermalt.

Schließlich konstruierte Maynard Solomon, ein US-amerikanischer Musikwissenschaftler mit dezidiert psychoanalytischen Interessen, gar eine schicksalhafte seelische Verstrickung zwischen Vater und Sohn – zwischen Leopold Mozart, der seine eigenen Ängste, Traumata und Schuldgefühle aus der Zeit seiner Jugend in Augsburg auf seinen Sohn projizierte und ihn damit zum Sündenbock für eigene Verfehlungen machte, und Wolfgang Mozart, der diese „Verfehlungen“ wiederholte und sich seinem Vater in ähnlicher Weise entzog, wie dieser sich seiner eigenen Familie entzogen hatte. Solomon übertrug Sigmund Freuds Idee von der „Gefühlserbschaft“ auf die Familie Mozart und verstieg sich zu Mutmaßungen darüber, dass „die Salzburger Mozarts ein Drama von Aufopferung und Sühne wiederholt“ hätten, „das Leopold unbewusst inszenierte, um sich mit früheren Geschehnissen auszusöhnen, deren Erinnerung ihn fortwährend belastete.“

Sehen wir einmal von der Frage ab, ob sich psychologische Lehrmeinungen des 20. Jahrhunderts problemlos auf die Gefühlswelten früherer Jahrhunderte übertragen lassen, ob also das, was unter Psychologen und auch Historikern inzwischen „transgenerationale Traumaweitergabe“ genannt wird, ein gedankliches Werkzeug zum Verständnis Leopold und Wolfgang Mozarts sein kann. Was alle Versuche kennzeichnet, die die wachsende Entfremdung zwischen Vater und Sohn zu bewerten versuchen, ist die Blickrichtung: Im Zentrum unseres Interesses steht Wolfgang Amadé Mozart, und unser Trachten geht dahin, das Rätsel dieser Persönlichkeit zwischen tiefem künstlerischen Ernst, vulgären Denkfiguren und seiner immer aufs Neue unbegreiflichen Kunst zu entschlüsseln. Leopold Mozart bildet da oft nur die familiäre Folie, vor der sich die Person und das Werk des Sohnes umso

plastischer abheben. Das aber wird Leopold Mozart nicht gerecht.

Denn sein wichtigstes Werk, die *Violinschule*, war geschrieben, bevor Wolfgang geboren wurde, und seine bedeutendsten Briefe entstammen der Zeit, bevor Wolfgang selbst zum Briefschreiber wurde. Leopold Mozarts Interessen gingen Zeit seines Lebens weit über das hinaus, was die Welt seines Sohnes ausmachen sollte. Es lohnt sich, den Blick einmal nicht auf Wolfgang, sondern auf Leopold Mozart zu richten, auf den Mann, der von Zeitgenossen als lebensklug, geistreich, gebildet und kultiviert beschrieben wurde, der sich selbst als Mittler zwischen den Welten verstand – ein Jesuitenschüler, der mit Protestanten Freundschaften schloss, ein Bürgersohn, der dem Adel diente, ein Geiger, der als Schriftsteller zu reüssieren hoffte, ein „Mann von vielen Witz und Klugheit“, wie es ein langjähriger Weggefährte in einem Nachruf formulierte. Es lohnt sich, einmal den Leopold Mozart der ersten fünfzig Jahre seines Lebens zu betrachten, bevor Wolfgang aus dem Schatten seines Vaters heraustrat und ein eigenes künstlerisches Leben begann.

Sicher – es ist nur recht und billig, dass wir uns für den Sohn stärker interessieren als für den Vater, der als Komponist ohne Zweifel weniger begabt war, dessen musikalisches Werk uns nicht mehr interessieren würde, wenn wir nicht wüssten, welches musikalische Universum sein Sohn später erschaffen würde. Aber genau das ist ein Teil des Problems: Wir Nachgeborenen sind in der komfortablen Situation zu wissen, wie die Geschichte weiterging. Wie Wolfgang Mozart in seinem letzten Lebensjahrzehnt Meisterwerke für die Ewigkeit schrieb, wie er nach seinem Tod Ende 1791 zu einem Götterliebhaber ohne Fehl und Tadel verklärt und schließlich verkitscht wurde, und wie Leopold Mozart im Zuge dieses musikalischen Heiligsprechungsprozesses immer mehr als der autoritäre, engstirnige, verständnislose Vater dargestellt wurde, der das Genie seines Sohnes nicht erkannt habe oder nicht habe sehen wollen, der ihm eine abgesicherte, aber kleingeistige, beschränkte Existenz in Salzburg aufzwingen wollte, statt seine Höhenflüge zu begleiten. Je heller der Glanz des Komponisten der *Zauberflöte*, der *Jupiter-Sinfonie*, der *Haydn-Quartette*, des *Krönungskonzerts* strahlte, umso düsterer wurde dahinter die Gestalt des Vaters gemalt. Es verwundert also nicht, dass sich das Interesse der Öffentlichkeit an Wolfgang Amadé Mozart, dieser musikalischen Jahrtausendbegabung, auch auf sein Verhältnis zu seinem Vater Leopold richtete.

Als Komponist wäre dieser ohne seinen Sohn heute vergessen, und das hat auch mit der Zeit zu tun, in der er komponierte. Denn für die Jahre, in denen Leopold Mozart als Komponist aktiv war, hat die Musikgeschichtsschreibung nicht einmal einen Namen. Im Gänsemarsch der Epochen klafft zwischen dem, was wir gemeinhin als „Barock“

Die Musik zum Vortrag

Dieser Vortrag vom 28. November 2019 in der Katholischen Akademie in Bayern war Teil eines Abends, bei dem zu Beginn, in der Mitte und zum Schluss auch Musik gespielt wurde. Die Idee hinter der Auswahl der Musikstücke, die von der Pianistin Margarita Höhenrieder und dem Violoncellisten Julius Berger vorgetragen wurden, lag darin, drei Generationen der Familie Mozart musikalisch zu präsentieren – Leopold, Wolfgang und

Franz Xaver. Leider kann die Schriftfassung des Vortrags die musikalischen Darbietungen nicht wiedergeben, sondern lediglich die Kompositionen nennen, die gespielt wurden. Eine Umarbeitung des Vortrags ohne die Verweise auf die gespielten Stücke hätte den Charakter der Argumentation deutlich verändern müssen. Deshalb werden die musikalischen Programmpunkte an den entsprechenden Stellen im Vortragstext erwähnt. SL



Foto: akg-images/© Internationale Stiftung Mozarteum

Leopold Mozart auf einem Gemälde aus den 60er Jahren des 18. Jahrhunderts, das Pietro Antonio Lorenzoni zugeschrieben wird.

bezeichnen, und dem, was sich in der musikhistorischen Wahrnehmung als „Wiener Klassik“ etabliert hat, eine Lücke. Dabei ließe sich für die Frage, wie der Übergang vom „Barock“ zur „Klassik“ gelang, an vielerlei Einzelfällen, an den Kompositionen eines Ignaz Holzbauer, Giovanni Battista Sammartini, Michel Corrette oder eines Johann Christian Bach im Detail untersuchen. Eine Epoche mit scheinbar festen Stilmerkmalen würde daraus freilich nicht. Zu heterogen waren die kompositorischen Strategien, aber auch die Bedingungen, unter denen die Musik entstand, als dass sich daran verallgemeinerbare Eigentümlichkeiten hätten beschreiben lassen.

Die Jahrzehnte zwischen Johann Sebastian Bachs Tod 1750, der laut gängiger Musikgeschichtsschreibung das Ende des Barock markiert, und Joseph Haydns Streichquartetten op. 33 1782, die als Beginn der Wiener Klassik gelten, werden generell mit Verlegenheitsvokabeln wie „Epoche zwischen den Epochen“, „Vorklassik“ oder auch „Frühklassik“ bezeichnet; beliebt sind auch Anleihen bei den Literaturwissenschaften mit Begriffen wie „Empfindsamkeit“ oder „Sturm und Drang“. Sie scheinen sich vor allem als ein „nicht mehr“ oder ein „noch nicht“ zu präsentieren und ungeeignet zu sein, kompositorische Prinzipien gleichsam eigenen Rechts zu definieren. Darüber hinaus lässt sich für diese Generation keine Komponistenpersönlichkeit ähnlich epochaler Bedeutung ausmachen, deren Strahlkraft ebenso lange Schatten auf die Zeitgenossen hätte werfen können wie Bach oder Beethoven. Statt von einer „Epoche zwischen den Epochen“ könnte man auch mit Fug und Recht von einer „Epoche der Vielfalt“ sprechen.

Nicht aber, dass dies eine Besonderheit gegenüber den beiden scheinbar festgefühten Epochen „Barock“ und „Klassik“ wäre. Denn dass Bach und Beethoven das Maß aller kompositorischen Dinge in ihrer Zeit sein sollen, ist ja auch nichts anderes als ein historiographisches Konstrukt. Was etwa könnte das Gemeinsame von Bachs *Clavierübungen*, Jean-Philippe Rameaus *Tragédie en musique Castor et Pollux*, Händels *Ode Alexander's Feast* und Giovanni Battista Pergolesis *Stabat mater* sein, die alle etwa gleichzeitig entstanden und als Meisterwerke des Barock fungieren? Oder von Beethovens Symphonien, Gioacchino Rossinis Opern und Franz Schuberts Liedern? Auch „Barock“ und „Klassik“, diese beiden vermeintlich so trennscharf zu definierenden Epochen, sind musikalisch gekennzeichnet von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ und darüber hinaus von der Vielfalt kultureller Einflusssphären. In diesem Sinne ist das Fehlen einer alles überragenden Komponistenpersönlichkeit in der Mitte des 18. Jahrhunderts eher von Vorteil: Es ermöglicht einen unbefangenen, nicht vom Zwang zum Gewichten geleiteten Blick auf eine Zeit, in der musikalisch so viel Neues passierte.

In dieser Epoche der Vielfalt, in der Generation der vor 1720 geborenen Komponisten, zu denen u. a. auch Christoph Willibald Gluck und Carl Philipp Emanuel Bach gehörten, wäre Leopold Mozart vermutlich nur mit seinem Lehrwerk, dem *Versuch einer gründlichen Violinschule*, ans Licht getreten, weniger aber mit seinen Kompositionen. Mit der *Violinschule* aber, vor der Geburt seines siebten und letzten Kindes namens Wolfgang verfasst und ein paar Monate nach dessen Geburt

veröffentlicht, schrieb er sich in die Musikgeschichte ein. Dabei war es nicht einmal die erste schriftliche Unterweisung im Violinspiel auf dem Markt, nicht einmal die erste in deutscher Sprache. 1738 war eine französische in Paris erschienen, 1751 eine englische in London und im selben Jahr eine deutsche mit dem Titel *Rudimenta panduristae*. Alle diese Violinschulen aber waren kaum mehr als technische Anweisungen mit Übungsbeispielen. Leopold Mozart beschränkt einen anderen Weg.

Mit seiner *Violinschule* stellte er sich explizit in den Kontext der Aufklärung – jener philosophischen und gesellschaftlichen Bewegung, deren wichtigste Impulse von England und Frankreich, im deutschsprachigen Raum aber vor allem von den protestantischen Ländern ausgingen – Gottfried Wilhelm Leibniz in Hannover, Johann Mattheson in Hamburg, Johann Christoph Gottsched in Leipzig, Immanuel Kant in Königsberg. Im Vorwort der *Violinschule* bekannte Leopold Mozart, gezwängt zu haben, sich „bey so aufgeklärten Zeiten“, wie er schrieb, in den Diskurs einzuschalten. Es ging ihm denn auch in seiner *Violinschule* jenseits der spieltechnischen Anweisungen vor allem um ästhetische Reflexionen und stilistische Empfehlungen, um die Vermittlung all jener Überlegungen, die der Interpretation und dem Verständnis der Musik dienten.

Das Buch begann mit Grundkenntnissen der allgemeinen Musiklehre und der Musikgeschichte, bevor sich der Autor den technischen Details des Violinspiels widmete. Wie ein roter Faden aber ziehen sich vor allem umfangreiche ästhetische Erörterungen durch das Buch, und es sind vier Kategorien, die Leopold Mozart zugrunde legte – die Natur, die menschliche Stimme, die Vernunft und der gute Geschmack. Dass das Instrument, also in diesem Fall die Violine, die menschliche Stimme nachahmen sollte, weil Instrumentalmusik textlos und damit – im Wortsinn – sinnlos sei, war ein Gedanke, der bis ins 16. Jahrhundert zurückreichte. Auch in der Mitte des 18. Jahrhunderts, als die Instrumentalmusik die Vokalmusik an Bedeutung zu überflügeln begann, galt diese Maxime noch. Als einer der letzten sicherte Leopold Mozart sie noch einmal mit spieltechnischen Argumenten ab:

„Jeder, der die Singkunst ein bißchen versteht, weiß, daß man sich eines gleichen Tones befehligen muß. Denn wem würde es doch gefallen, wenn ein Singer in der Tiefe oder Höhe bald aus dem Hals, bald aus der Nase, bald aus den Zähnen u. s. w. singen, oder gar etwa dazwischen falsetiren wollte? Die Gleichheit des Tones muß also auch auf der Violin nicht nur bey der Schwäche und Stärke auf einer Seyte, sondern auf allen Seyten und mit solcher Mässigung beobachtet werden, daß eine Seyte die andere nicht übertäube. Und wer weiß denn nicht, daß die Singmusik allezeit das Augenmerk aller Instrumentisten seyn soll: weil man sich in allen Stücken dem Natürlichen, so viel es immer möglich ist, nähern muß?“

Und schließlich appellierte Leopold Mozart an die Musiker, nicht nur ihre Finger, sondern auch ihren Verstand zu benutzen, wenn sie ein Musikstück aufzuführen wollten:

„Bevor man zu spielen anfängt muß man das Stück wohl ansehen und betrachten. Man muß den Charakter, das Tempo und die Art der Bewegung, so das Stück erfordert, aufsuchen, und sorgfältig nachsehen, ob nicht eine Passage darinnen steckt, die oft beym ersten Ansehen nicht viel zu bedeuten hat, wegen der besondern Art des Vortrags und des Ausdrucks aber eben nicht leicht abzuspüren ist. Man muß sich endlich bey der Ausübung selbst alle Mühe geben den Affect zu finden und

richtig vorzutragen, den der Componist hat anbringen wollen; und da oft das Traurige mit dem Fröhlichen abwechselt: so muß man jedes nach seiner Art vorzutragen beflissen seyn. Mit einem Worte, man muß alles so spielen, daß man selbst davon gerühret wird.“

Leopold Mozarts Appell an die musikalische Vernunft klingt wie eine Vorwegnahme jener Forderung „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, die Immanuel Kant in seinem berühmten Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ 1784 formulierte. Über die Jahrzehnte hinweg entwickelte sich die *Violinschule* zu einem Longseller, an dem Leopold Mozart viel Geld verdiente. Sie erlebte mehrere Auflagen, wurde ins Französische und Holländische übersetzt und selbst im 19. Jahrhundert immer wieder nachgedruckt. Generationen von Violinisten haben nach diesem Buch gelernt, und für die historisch informierte Aufführungspraxis ist sie bis heute ein wichtiges Referenzwerk.

Als Wolfgang Mozart dann im Januar 1756 das Licht der Welt erblickte, hatte sein Vater schon jahrelange Erfahrungen nicht nur als ausübender Musiker und als Komponist, sondern auch als Musiklehrer gesammelt. Wolfgang kam eigentlich zur Unzeit, denn Leopold Mozart war gerade mit der Endredaktion seiner *Violinschule* beschäftigt und hatte auch sonst alle Hände voll zu tun. In den Briefen an seinen Verleger Johann Jakob Lotter in Augsburg beklagte er sich denn auch über die Unruhe, die dieses neugeborene Kind in seine Tage brachte:

„12. Februar 1756. Ich kann sie versichern, daß ich so viel zu thun habe, daß ich manchmal nicht weiß wo mir der kopf stehet. nicht zwar wegen dem vielen Componieren, sondern wegen vielen Scolaren und den opern bey Hofe. Und das wissen sie auch, daß wann die frau Wöchnerin ist, daß immer jemand kömmt der einem die Zeit wegstihlt. dergleichen Historien nehmen geld und Zeit weg.“

Mit seinem erfahrenen Blick erkannte Leopold Mozart bald aber auch, dass dieses Kind hochbegabt war und einer sorgfältigen Förderung bedurfte. Wolfgang Mozart ist in jeder Hinsicht das Geschöpf dieses Vaters gewesen. Er hat nie eine Schule besucht, nie andere Lehrer als seinen Vater gehabt, und alles, was er wusste und konnte, hatte er von seinem Vater gelernt – Lesen und Schreiben ebenso wie Latein, Französisch und Italienisch, Klavier und Violin spielen ebenso wie Komponieren. Leopold Mozart war immer von seinem Sohn, seit er erkannt hatte, dass dieser Knirps, der da in seinem Hause heranwuchs, ein Wunder Gottes war, wie er nicht müde wurde zu betonen, und dass es gleichsam sein Auftrag und seine Verpflichtung gegenüber Gott und der Welt war, dieses Wunder in jeder nur denkbaren Weise zu fördern.

Zu den Mythen um den vermeintlichen Götterliebbling, den Donnerblitzbub, das Wolferl, gehört auch die Vorstellung, dass diesem Kompositionsgenie alles gelang, dass er, wie Salieri dies in Peter Shaffers *Amadeus*-Schauspiel thematisierte, wie ein Medium agierte, durch das die Noten gleichsam vom Himmel direkt auf das Papier flossen, ohne dass ihm selbst bewusst gewesen wäre, woher die Inspiration kam. Das ist, mit Verlaub, Unsinn. Wolfgang Mozart wusste nicht nur genau, was er tat – er hatte ja den besten und sorgfältigsten Lehrer gehabt, den man sich vorstellen konnte. Er durchlebte auch immer wieder Phasen des Zweifels, und so leicht ihm das Komponieren zu meist aus der Feder floss, so mühsam waren wieder andere Phasen, in denen er wenig mehr als ein paar Fragmente zustande brachte.

Zu diesen Fragmenten gehört auch das einzige Stück für Violoncello und Klavier, das wir von Wolfgang Mozart kennen. Das Violoncello war für ihn ein Orchesterinstrument und vor allem ein Kammermusikinstrument. Schon die Köchelnummer macht deutlich, wie schwierig es ist, dieses Stück zeitlich zu verorten. Sie lautet 374 g = Anhang 46, was soviel bedeutet, dass eine Umdatierung stattgefunden hat. Es handelt sich um 34 Takte eines Adagios, das nach neueren Erkenntnissen 1781 entstanden sein muss, als Wolfgang Mozart sich endgültig von seinem Vater abgenabelt hatte, nach Wien gezogen war, ein Leben als freier Künstler anstrebte und auf Freiersfüßen zu wandeln begann.

Margarita Höhenrieder und Julius Berger kombinieren dieses Fragment mit der Bearbeitung eines anderen Fragments aus dem Herbst 1789, ebenfalls ein Adagio, diesmal 73 Takte lang und eigentlich für Englisch Horn, 2 Violinen und Violoncello komponiert, hier aber bearbeitet.

Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791) Andantino B-Dur KV Anh. 46 (374g) für Violoncello und Klavier und Adagio KV 580a (Bearbeitung)

Als Wolfgang Mozart das zweite der eben gehörten Adagios komponierte, war sein Vater schon mehr als zwei Jahre lang tot. Seit Wolfgang 1781 nach Wien übersiedelt war, hatten sich die beiden nur zweimal noch gesehen – einmal als Wolfgang mit seiner Frau Constanze, die der Vater als schlimme Mesalliance betrachtete, Salzburg besuchte, ein zweites Mal, als Leopold Mozart Anfang 1785 nach Wien kam. Danach war das Verhältnis so frostig geworden, wie man es sich nach den vielversprechenden Jahren der Ausbildung niemals hätte träumen lassen. Zu dieser Ausbildung gehörte auch die einer adligen „Grand Tour“ nicht unähnliche Reise, die Leopold Mozart mit seinen beiden begabten Kindern, dem Sohn und der fünf Jahre ältere Tochter Nannerl, unternahm. Die Wunderkindreise führte die gesamte Familie Mozart zwischen 1763 und 1766 drei Jahre durch halb Europa, über München, Augsburg und Schwetzingen den Rhein hinauf bis nach Brüssel und Paris, von dort nach London und über Frankreich und die Schweiz wieder zurück nach Salzburg. Sie eröffnete ihm selbst und den Kindern Horizonte, die weit über die Kirchtürme von Salzburg hinausreichten. Anders als bei einer Grand Tour mussten die Mozarts das Geld, das eine solche Reise kostete, selbst erwirtschaften. Mit den Konzerten, die die Kinder vor den Augen und Ohren einer staunenden Öffentlichkeit gaben, war das freilich leicht, wenn auch nicht ohne organisatorische Mühen, zu bewältigen.

Schon immer hatte Leopold Mozart danach gestrebt, über den Tellerrand seiner kleinen, engen Welt in Salzburg hinauszublicken. Sein Interesse an dem Gedankengut der Aufklärung, wie es sich in seiner *Violinschule* artikuliert, war im streng katholischen Erzbistum Salzburg, wo seit der Vertreibung der Protestanten 1731/32 keine Andersgläubigen mehr lebten, keineswegs selbstverständlich. Dennoch suchte sich Leopold Mozart auch dort Möglichkeiten, sich die einschlägigen Bücher und Zeitschriften zu besorgen. Sein Augsburger Verleger und Freund Johann Jakob Lotter, selbst Protestant, nahm seine Bestellungen auf und schickte ihm, was er haben wollte. In Anbetracht der Tatsache, dass die konfessionelle Grenze im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation auch eine Kulturgrenze darstellte, die selten überwunden wurde, dass die Schriften der Aufklärung im katholischen Süden wenig Interesse fanden, dass der Sprachen-

streit zwischen Lutherdeutsch und Jesuitendeutsch bis in Leopold Mozarts Lebenszeit hineinreichte, ist es mehr als verwunderlich, wie gezielt Leopold Mozart seine Freunde bei den Protestanten suchte – nicht nur in seiner bikonfessionellen Heimatstadt Augsburg, sondern vor allem in Mitteldeutschland, wo er mit Geistesgrößen wie Christian Fürchtegott Gellert oder Lorenz Mizler Kontakte pflegte, Christoph Martin Wielands Weimarer *Teutschen Merkur* las, Johann Christoph Gottscheds Bücher kaufte.

Dabei haben Fragen der Religion und insbesondere der Konfession Leopold Mozart sein gesamtes Leben lang begleitet. Leopold Mozart war ein gefestigter Katholik, der an seinem Glauben auch dann nicht zweifelte, wenn er die Auswüchse katholischen Schlendrians kritisierte. Über Andersgläubige verlor er in seinen Briefen allerdings nie ein böses Wort. Auf seinen Reisen staunte er immer wieder über die konfessionelle Vielfalt und ihre Auswirkungen. Aus Schwetzingen, der Sommerresidenz des pfälzischen Kurfürstenpaares, schrieb er nach Salzburg:

„19. Juli 1763. wir sind nun wirklich immer in orten, wo 4 Religionen sind. nämlich Catholisch, Lutherisch, Calvinisch, und Juden. Schwetzingen ist ausser der Menge der Hofleute meist Calvinisch; Es ist nur ein Dorf, hat 3 Kirchen, eine Catholische, lutherische und Calvinische: und so ist es durch die ganze Pfalz. Merkwürdig ist, daß wir von Wasserburg aus bis itzt kein Weichbrunnkrügl nimmer in unserm zimmer hatten. denn wenn die Örter gleich Catholisch sind, so bleiben derley sachen doch schon weg, weil viele Lutherische fremde auch durchreisen. und folglich sind die zimmer schon so eingerichtet, daß alle Religionen darinn wohnen könnten. Man sieht auch in den Schlafgemächern selten etwas anders als ein paar Landschaften oder das Portrait eines alten Kayzers etc: gar selten ein Crucifix. die fastenspeisen bekommt man sehr hart, sie machen solche auch sehr schlecht denn alles frisst fleisch; und wer weis was sie uns gegeben haben. Basta! Wir haben keine schuld! unser gastgeb hier ein Calvinist. gut, daß es nicht lange dauert.“

Als er dann rheinabwärts nach Mainz kam und dem Mainzer Kurfürsten und Erzbischof die Grüße seines Salzburger Amtskollegen überbrachte, und später dann nach Koblenz, war er über die Nachlässigkeit erstaunt, mit der die Mainzer ihren Glauben lebten:

„26. September 1763. Ja ich muß sagen, daß ich in der That mich sehr gewundert über die Lauigkeit, und schmutzige, nachlässige und recht bäuerische Art, mit welcher die Kirchen Ceremonien in Maynz und Coblenz gehalten werden. Es ist kein Wunder, wenn es den Lutheranern, Calvinisten und Juden, mit denen diese gegenden angefüllt sind, mehr zur Ärgerniß als zur Auferbauung dienet, mit einem Worte! unser Hof ist wirklich ein zweyter Römischer Hof, und unser gnädigster Erzbischof ein anderer Pabst.“

Das Nebeneinander der Konfessionen wurde nicht weniger, je weiter sich die Mozarts von Salzburg entfernten. Vor allem in London ging es diesbezüglich hoch her. Leopold Mozart führte viele Gespräche über Religion mit zahlreichen Menschen aus unterschiedlichen Ländern, und er sah sich, mit gespielter Verzweiflung, schon als Missionar für den katholischen Glauben in London. Inzwischen hatte sich seine Verwunderung über die vielen unterschiedlichen Konfessionen und ihre so unterschiedlichen Gebräuche etwas gelegt. Aber eine Taufe, bei der er Gast war, weil seine Frau als Patin gebeten wurde, schien ihm denn doch der Erwähnung wert:

„19. 3. 1765. Die Merckwürdigkeit dieser taufe besteht darin, dass der Vater

des Kindes gar keine Religion hat, und seine gründe nur darinne bestehen, dass man Gott anbethen, ihm und seinen Nebenmenschen lieben und ein ehrlicher Mann seyn müsse. Die Mutter, die gegenwärtig war, ist eine Calvinistin, und hält ihre Religion noch so ziemlich. Der Herr Gevatter ist lutherisch, und die Jungfrau Gevatterin Calvinisch, meine Frau als die 2. Weibliche Gevatterin eine gut catholische Salzburgerin, und der Herr Pastor, der hier Minister genennet wird, ist englischer Religion. Wie gefällt Ihnen diese Tauf Compagnie? Für uns Catholischen war bey der Tauf selbst nichts ungewöhnliches; denn der Glaub in Gott, und das Vatter unser, so hier gebethet wurde ist nach der englischen Kirche von Wort zu Wort, wie bey uns. Aber die Lutheraner und Calvinisten musten etwas ihnen ungewöhnliches mitmachen, nämlich mit uns allen niederknien, dann in der englischen Kirche wird kniend gebethet. War es nicht schade, daß nicht auch noch ein Jude, wenigst in der Compagnie war?“

Dass aber die Religionsübung in katholischen Landen ernsthafter und besser sei, konnte Leopold Mozart denn auch nicht feststellen. In Mailand, wo er sich mit seinem Sohn Anfang 1770 aufhielt, gefielen ihm weder die Gottesdienste noch der Umgang mit dem Beginn der Fastenzeit. An seine Frau in Salzburg schrieb er:

„10. Februar 1770. du must dir nicht einbilden, daß ich dir eine Beschreibung der hiesigen Andachten machen werde; ich könnte es für Ärgerniß nicht thun: alles bestehet in der Musik, und im kirchen aufputz, das übrige ist alles die abscheulichste Ausgelassenheit.“ ... „Se: Ex: Gr: Firmian wollen in der ersten fastenwoche eine grosse Accademie für die Damen in seinem Hause geben: und es sind noch andere sachen auszumachen. Hier isst man morgen und donnerstags noch fleisch, alle tag ist opera und Ball, und am Samstag der Letzte. dieses ist nach der Ambrosianischen Kirchen Ordnung, und so lebt die ganze Statt. In den Clöstern aber hält man die Römischen Gebräuche, und fängt die fasten am Aschermitwoche an. Es laufen aber am Ascher Mittwoche und donnerstage alle Geistl: aus den Klöstern zu ihren bekannten in die Statt und laden sich zum fleischessen ein. wie gefällt es? ò, mit der zeit werde dir hundert dergleichen schöne sachen erzehlen, die gar nicht auferbäulich sondern höchst ärgerlich sind.“

Am schlimmsten aber war es in Neapel – eine wunderschöne Stadt mit blühenden Landschaften in der Umgebung, wenn nur das „gottlose Volk“ nicht gewesen wäre:

„9. Juni 1770. „die Lage dieser Statt gefällt mir täglich besser, und die Statt überhaupt ist nicht übl; wenn das Volk nicht so gottloß und auch gewisse Leute nicht so dumm wären, die sich es sonst nicht einfallen lassen, daß sie dumm sind. und der Aberglauben! – dieser ist hier so eingewurzelt, daß ich sicher sagen darf, daß hier eine völlige Ketzerey eingerissen, die man mit gleichgiltigen Augen ansieht. [...]

Den erschrecklichen aberglauben und die Menge der gottlosisten abgöttereyen, so das hiesige Volk hat, könnte dir hier in kürze nicht beschreiben. [...] du must aber nicht unter dem Volk die Lazaroni allein verstehen, nein! auch Leute von distinction sind voll des aberglaubens. ich werde dir genug zu erzehlen wissen. und es ist eben nichts kleines, wenn du hörest, daß iemand zu Gott rufft; Gott wolle den heil: Januarium bitten, daß er dem Menschen in diesem oder jenem zufall helfen solle.“

Dass den Musiker Leopold Mozart die Fragen des Glaubens zeit seines Lebens so umtrieben, dass er kaum zu bremsen war, wenn er sich über Fragen

der Religionsübung, der Fastenspeisen oder des Aberglaubens ereifern konnte, mag mit seiner frühen Erziehung zusammenhängen. Leopold Mozart, im November 1719 in Augsburg geboren, war der älteste Sohn eines Buchbinders, der ihm große Bildungschancen eröffnete, indem er ihn in die Obhut der Jesuiten gab. Auf dem Augsburger Jesuitengymnasium St. Salvator lernte Leopold Mozart Latein und Griechisch, Grammatik und Rhetorik, Geografie und Mathematik. Und er machte in den sechs Jahren seiner Gymnasialzeit eine Karriere als Theatersänger. Denn die Jesuiten führten jeweils am Ende der Schulzeit ein Theaterstück auf, in dem die Schüler der Öffentlichkeit ihre Fortschritte im Deklamieren oder Musizieren vorstellen konnten, und Leopold Mozart trat schon, bevor er in die Schule kam, mit knapp fünf Jahren in einer kleinen Statistenrolle dort auf. Am Ende seiner Schulzeit brillierte er in einer musikalischen Hauptrolle. Dennoch begann er danach nicht etwa eine Musikerlaufbahn, sondern ein Studium im Jesuiten-seminar.

Was mögen sein Vater und seine Lehrer mit diesem begabten Jungen vorgehabt haben? Einiges deutet darauf hin, dass es die Priesterlaufbahn war, die von ihm erwartet wurde – nichts Ungewöhnliches in einer Zeit, in der die Kirche zu den wichtigsten Arbeitgebern gerade für diejenigen gehörte, die nicht mit einem goldenen oder auch nur silbernen Löffel im Mund geboren worden waren. Wenn man denn bereit war, ihre Regeln zu akzeptieren – und zu diesen gehörte, allem voran, die Ehelosigkeit, mehr noch als der unbedingte Gehorsam. Die Heerschar von Abbés, die irgendwann die Niederen Weihen erlangt hatten, ohne danach Priester zu werden, verdiente sich vor allem als Hauslehrer und Ratgeber, Sekretär oder Schriftsteller, Dichter oder Komponist den Lebensunterhalt. Sehr fromm scheint es dabei nicht immer zugegangen zu sein – auch Giacomo Casanova und Lorenzo Da Ponte, die beiden legendären Abenteuerer und Frauenhelden, letzterer darüber hinaus Wolfgang Mozarts wichtigster Librettist, hatten ihre Laufbahn als Abbé begonnen.

Doch es scheint, als habe Leopold Mozart schon früh gewusst, dass er nicht zum Geistlichen geboren war. Bevor er freilich diese Diskussionen mit seinem Vater führen konnte, starb dieser Anfang 1736, und es dauerte nicht lange, bis Leopold Mozart Anfang August um seine Entlassung aus dem Seminar bat. Wir kennen die Gründe dafür nicht. Es mögen wirtschaftliche gewesen sein. Obwohl die Jesuiten von ihren Zöglingen kein Schulgeld verlangten, könnte doch Leopolds Arbeitskraft in der Buchbinderwerkstatt des Vaters nun gefehlt haben. Oder vielleicht erhöhten seine Lehrer den Druck auf den Sechzehnjährigen, Priester zu werden? So zumindest verriet es Leopolds Schulkameraden seinem Sohn, als dieser 1777 auf dem Weg nach Mannheim und Paris in Augsburg Station machte und sich von den alten Bekannten des Vaters so manche Geschichte aus dessen Jugendzeit erzählen ließ. Und nur so ließe sich auch der Wortschwall erklären, mit dem Leopold Mozart 30 Jahre nach seinem Abgang aus dem Seminar in einem Brief aus Paris an seinen Freund Lorenz Hagenauer in Salzburg von einem Menschen berichtete, den die allzu frühe Entscheidung, Priester zu werden, unglücklich gemacht hatte.

„16. Mai 1766. wir haben einen Salzburger in Amsterdam getroffen, welcher wegen gewissen Umständen calvinisch geworden. Ich wünschte nichts mehrers, als ihn wieder auf einen bessern weg zu bringen. ... Grosser Gott! mit was für einer Verwirrung verließ er uns! das

bitterste weinen verhinderte ihn zu sprechen. Wie viele unruhige und Gedanken volle Stunden verursachte mir nicht dieser Mensch! Dieß sind die Früchten, wenn man die Jugend zu der Erwählung eines Standes beredet, die wieder ihren Beruf sind. Betrübete Folgen! – Ich bin durch so viele Beyspiele die ich auf meinen Reisen erfahren in meiner iederzeit gefasten Meinung bestättigt worden, daß es sehr übl, ja recht Seelenverkäufferisch gehandelt ist, junge leute vor ihren 25.ten Jahr zur ablegung eines Ordensgelübt zu lassen..... O ich kenne viele, die im ledigen Stande sind; die gar die Religion nicht verändert haben, und die überhaupts eine höchst auferbauliche Lebensart führen.... Nehmen sie mir meinen Eyfer nicht üb;; ich liebe die Menschen und ihre Ruhe; und mein Herz ist beklemmet, wenn ich einen Menschen sehe, der auf seine ganze Lebenszeit soll elend und geplagt seyn, und noch überdaß eine unglückselige Ewigkeit zu erwarten hat.“

Auch das Seelenheil seines Sohnes lag Leopold Mozart immer am Herzen. Möglicherweise verzichtete er auf der großen Wunderkindreise auch auf eine Weiterfahrt nach Norden und Osten, nach Dänemark und Russland, weil ihm die Gefahr, dort seine Religion vielleicht nicht mehr leben zu können, zu groß wurde. Zwar begründete er den Verzicht auf diese Länder mit Dunkelheit und Kälte, die dort herrschten, doch dürfte auch die konfessionelle Verwirrung, der er seine Familie dort ausgesetzt hätte, ein wichtiges Argument gewesen sein. Von Psalmen und Gebetbüchern, von der Beichte und gefährlichen Freigeistern war auch die Rede, als Wolfgang Mozart mit seiner Mutter allein und ohne die Obhut des Vaters, im Herbst 1777 auf demselben Weg in Richtung Paris aufbrach, den die Familie auf der Wunderkindreise vierzehn Jahre zuvor schon einmal genommen hatte.

Im Oktober 1777, als Leopold Mozart seinem Sohn zum Namenstag gratulierte, war die Welt der Mozarts, das Verhältnis von Vater und Sohn, noch intakt. Das aber sollte sich bald ändern. Denn es bewahrheitete sich, was Leopold Mozart schon immer gewusst hatte: Dieser so überirdisch begabte Sohn war lebensuntüchtig, was die praktischen Dinge des Daseins angingen. Denn eines hatte Leopold Mozart seinem Sohn nicht beigebracht – sich selbst zu organisieren, Situationen und Menschen richtig einzuschätzen, mit Geld umzugehen. Solange Wolfgang seiner Fürsorge

bedurfte, störte der Vater sich nicht groß an diesen Defiziten, die er sehr wohl bemerkte. In den Briefen von der italienischen Reise 1770 findet sich manche spitze Bemerkung über Wolfgang's Umgang mit den praktischen Dingen des Lebens. So entschuldigte sich Leopold Mozart bei seiner Frau in Salzburg dafür, dass er nicht alle Briefe beantwortet habe.

„du weist, wie es auf Reisen gehet, sonderheit: da ich Herr, Diener und alles bin.“

Und als Leopold Mozart später im Juli desselben Jahres wegen einer Verletzung am Bein länger das Bett hüten musste, wurde er in seinen Briefen deutlicher:

„Stelle dir einmahl unsre Hauswirtschaft vor, wenn ich nicht von der Stelle kann; du weist was der Wolf: ist.“

Jahrelang blieb es bei spöttischen Bemerkungen dieser Art. Zum Konflikt kam es erst, als Wolfgang Ende 1777 zu der großen Reise nach Mannheim und Paris aufbrach, als Leopold Mozart von seinem Dienstherrn, dem Erzbischof Colloredo keinen Urlaub erhielt, seinen Sohn also nicht begleiten konnte und von Salzburg aus immer drängendere, immer wütendere Briefe schrieb, um den Sohn zur Vernunft zu bringen, der auf dieser Reise gerade begann, die unvernünftigen Seiten des Daseins zu entdecken – darunter einen ganzen Flor junger Damen, eine Münchner Schauspielerinnen, seine Augsburger Kusine Maria Anna Thekla, das berühmte Bäsle, mit dem er schlüpfrige Briefe austauschte, die musikbegabte Tochter des Mannheimer Konzertmeisters Rose Cannabich und die junge Mannheimer Sänglerin Aloysia Weber.

Zum ersten Mal war Wolfgang ohne Aufsicht, ohne die Organisation, aber auch ohne die Kontrolle seines Vaters auf Reisen, nur mit der wohlmeinenden und unendlich geduldigen Mutter, und das Ergebnis dieser Reise war ein Desaster – finanziell, menschlich, karrieretechnisch. Leopold Mozart, der seinem Sohn zwanzig Jahre lang jeden Wunsch von den Augen abgelesen, jeden Stein aus dem Weg geräumt und sein Leben in den Dienst dieses Sohnes gestellt hatte, konnte sich nicht damit abfinden, ihn aus seiner Obhut zu entlassen und seinen eigenen Weg gehen zu lassen. So weit, so normal. Ein typischer Generationenkonflikt eben. Von Luftschlössern ist die Rede in den Briefen, wenn Wolfgang Mozart von einem Leben als fahrender Opernkomponist in Italien träumt, von Verantwortungslosigkeit,

wenn er den Sohn ermahnt, nicht nur ans Vergnügen, sondern auch ans Geldverdienen zu denken:

„24. November 1777. So eine Reise ist kein Spaß, das hast du noch nicht erfahren, man muß andere wichtigere Gedanken im Kopf haben, als Narrenspögen, man muß hundert sachen voraussehen bemühet seyn, sonst sitzt man auf einmahl im dreck, ohne Geld, – und wo kein Geld ist, – ist auch kein freund mehr, und wenn du hundert Lecktionen umsonst giebst, Sonaten Componierst, und alle Nächte, statt wichtigern dingen, von 10 uhr bis 12 uhr Saureien machst.“

Fast flehentlich appellierte der Vater an bessere Zeiten. So schrieb er am 11. Februar 1778:

„Grosser gütiger Gott, die für mich vergnügten Augenblicke sind vorbeij, wo du als Kind, und Knab nicht schlaffen giengst ohne auf dem Sessl stehend mir das oragnia figatafa vorzusingen, mich öfters und am Ende auf das Nasenspitzl zu küssen, und mir zu sagen, daß, wenn ich alt seyn werde, du mich in einem Kapsel, wo ein Glaß vor, vor aller Luft bewahren wollest, um mich immer beij dir, und in Ehren zu halten.“

Der Sohn aber antwortete postwendend eine Woche später:

„Die Zeiten wo ich ihnen auf den Sessel stehend das oragna fiagata fa sang, und sie am Ende auf das Nasenspizl küste, sind freijlich vorbeij, aber hat dessentwegen meine Ehrfurcht, liebe und gehorsamm gegen sie abgenommen? – mehr sage ich nicht.“

Der Graben, der sich zwischen Vater und Sohn auf der Parisreise aufat, ließ sich nicht mehr zuschütten. Zwar kehrte Wolfgang Mozart Ende 1778 nach Salzburg zurück, zwar integrierte er sich dort als Mitglied der Hofmusik in das Leben in der Stadt, doch nutzte er die erste sich bietende Gelegenheit, dem verhassten Salzburg den Rücken zu kehren. Von nun an verstand der Vater den Sohn nicht mehr, und der Sohn hörte nicht mehr auf seine Vorhaltungen. Die letzten sechs Jahre im Verhältnis von Leopold und Wolfgang Mozart waren nichts als eine Qual. Zwar gingen pflichtschuldig noch einige Briefe zwischen Wien und Salzburg hin und her, doch von der gegenseitigen Achtung, von der Bewunderung des Vaters für die Begabung des Sohnes, von der Möglichkeit auch, sich wenn schon nicht in den Dingen des Lebens, so doch im Reden über Musik in der alten Gemeinsamkeit und Vertrautheit wieder zu finden wie etwa zuletzt in den Briefen über *Idomeneo*, konnte keine Rede mehr sein.

Um also ein bekanntes Wort von Loriot abzuwandeln: Väter und Söhne passen einfach nicht zusammen. Die Weltgeschichte ist voll von Vätern, die ihre Söhne beseitigen lassen, von Söhnen, die ihre Väter vom Thron stoßen. Und auch die Weltliteratur kennt Vater-Sohn-Konflikte zu Hauf. Die lange Liste reicht vom Alten Testament über die griechische Tragödie, über Shakespeare und Schiller bis hin zu Siegfried Lenz' *Deutschstunde*. Und selbst noch in den Science-Fantasy-Filmen der *Star Wars*-Reihe wird das Ringen zwischen dunkler und heller Seite der Macht als Konflikt zwischen dem düsteren Darth Vader und seinem Sohn, der Lichtgestalt Luke Skywalker, ausgetragen.

Die schmerzhaften Auseinandersetzungen, die gegenseitigen Verletzungen, die Gehässigkeiten und die bleierne Sprachlosigkeit, die das Verhältnis von Leopold und Wolfgang in den letzten Jahren bis zum Tod des Vaters im Mai 1787 vergifteten, hat Franz Xaver Mozart mit seinem Vater nicht erleben müssen – oder erleben können. Geboren Ende Juli 1791, war er gerade einmal vier Monate alt, als Wolfgang Mozart starb. Ein „wahrhaft sorgfältiger Vatter“ konnte

Die Biografie

In ihrer ausführlichen Biografie zu Leopold Mozart (1719 bis 1787) rückt Silke Leopold manche einseitigen Aussagen über den Augsburger zu recht. Silke Leopold. „Ein Mann von vielen Witz und Klugheit“. Leopold Mozart. Eine Biografie. ISBN 978-3-7618-2086-5. Bärenreiter-Verlag / Verlag J. B. Metzler 2019. 280 Seiten. € 29,99.

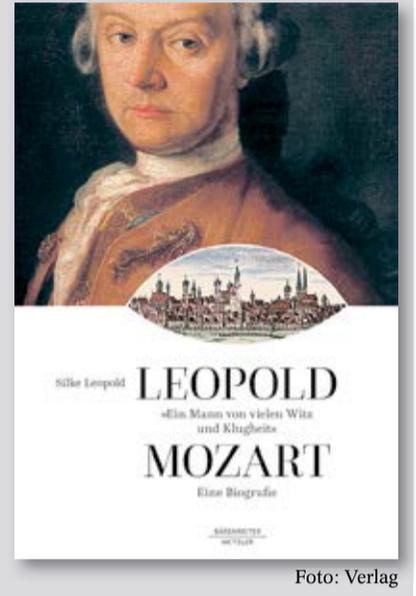


Foto: Verlag

dieser für den jüngsten Sohn nicht werden. Ja, es ist nicht einmal sicher, ob überhaupt er der biologische Vater war oder nicht vielleicht Franz Xaver Süßmayr, der in dieser Zeit Constanze Mozart zu ihren Kuren nach Baden begleitete. Dieses Gerücht kam früh auf und hält sich bis heute. Wolfgang Hildesheimer war sich nicht zu schade, genau nachzurechnen und den Geburtstermin mit Wolfgang Mozarts Reise im Herbst 1790 in Beziehung zu setzen, von der dieser erst so spät, Anfang November 1790, zurückkehrte, dass das Kind 17 Tage zu früh hätte geboren werden müssen, um Wolfgang's Kind und damit ein Produkt der Wiedersehensfreude hätte sein zu können. Wir werden dieses Rätsel nicht lösen können.

Tatsache aber ist, dass dieser Franz Xaver irgendwann von seiner Mutter nur noch Wolfgang Amadeus genannt wurde und von klein auf an zum musikalischen Erben seines Vaters erzogen wurde. Und obwohl er selbst eine sorgfältige musikalische Ausbildung von so namhaften Lehrern wie Johann Nepomuk Hummel, Antonio Salieri und Sigismund von Neukomm erhielt und sich zu einem achtbaren Komponisten entwickelte, lastete der Ruhm des Vaters zeit lebens auf ihm. Was für seinen Großvater gilt, sollte freilich auch ihm nicht verwehrt werden: Wir sollten sie als Persönlichkeiten eigenen Rechts wahrnehmen, und nicht nur als Vater seines Sohnes oder als Sohn seines Vaters. Der Vergleich mit Mozart – und damit ist natürlich immer Wolfgang Mozart gemeint – kann für niemanden gut ausgehen. Und ebenso wie Leopold Mozart verdient, auch ohne seinen Sohn wahrgenommen zu werden, hat auch Franz Xaver Mozart dies verdient, und das wollen wir uns jetzt, am Ende des Vortrags, anhören mit der Grande Sonate für Violoncello und Klavier, die 1820 gedruckt wurde, aber um 1815 schon entstanden war.

Franz Xaver Wolfgang Mozart (1791 – 1844). „Grande Sonate“ für Klavier und Violoncello in E-Dur, op.19 Nottelmann WV VI:13 □



Die Musik hatte bei der Veranstaltung natürlich einen zentralen Platz. Der Cellist Julius Berger, Professor am Leopold-Mozart-Zentrum der Uni Augsburg, ...



... und Margarita Höhenrieder, Professorin an der Münchner Musikhochschule, brachten Werke von drei Generationen der Familie Mozart zu Gehör.

Haus & Team & Freunde

80 000 virtuelle Besucher – „Akademie Online“ voller Erfolg – Lobende Stimmen

Die Interessenten an unseren Bildungsveranstaltungen hatten in den letzten Monaten wenig Gelegenheit, zu uns zu kommen. Erst musste die Katholische Akademie wegen der Pandemie-Beschränkungen den Veranstaltungsbetrieb ganz einstellen, ab Mitte Juni dann durften wieder in begrenzter Zahl Teilnehmerinnen und Teilnehmer zugelassen werden.

Wir versuchten mit online-basierten Angeboten, dem entgegenzuwirken, wohl wissend, dass die persönliche Anwesenheit von Referenten und Gäste,

Ingrid Metschkoll aus Olching

„Ganz toll finde ich es, dass man nun auf Videos der Veranstaltungen online zugreifen kann. Vielen Dank! Das ist gut in Corona-Zeiten, aber auch ansonsten, da man so von überall her und zur individuell passenden Zeit etwas von ihrem tollen Programm hat. Die Themen sind wirklich durchgehend hochinteressant und aktuell. Hier zeigt sich Kirche dem Menschen und der Gegenwart zugewandt, was dringend nötig ist und dem christlichen Auftrag entspricht.“

Erich Kamm aus Grassau

„Ich habe heute das Gespräch mit Frau Wolff und Ihr Gespräch mit Kardinal Marx angeschaut. Beide waren sehr interessant. Für mich als Nicht-Münchner sind die Dokumentationen eine gute Möglichkeit, ohne lange Anreise an Veranstaltungen der Kath. Akademie teilzunehmen.“

der direkte Austausch von Meinungen nicht durch Video oder Audios ersetzt werden kann. Für diese Zeit ab März hatten wir aber keine Alternative, stellen einen für uns ungewohnt großen Teil unserer Akademie online und sind sehr erfreut über die große Resonanz.

Alles in allem verzeichneten unsere beiden YouTube-Kanäle (Video und Audio), fast 80.000 Klicks zwischen Anfang März und Mitte September. Die User interessierten sich sehr stark für die 18 neuen Audios und 11 neuen Videos. Aber auch die weiteren Vorträge und Diskussionen, die wir seit 2015 regelmäßig einstellten, konnten ihre Zugriffszahlen teilweise deutlich erhöhen. Ein Zeichen, dass sie immer noch aktuell sind und manche sie erst jetzt entdeckt haben.

Neben den Audios und Videos konnten wir auch drei neue Ausgaben unserer Zeitschrift „zur Debatte“ herausbringen.

Karl-Heinz Kremer aus Forchheim

„Als langjähriger Leser der Zeitschrift zur Debatte freue ich mich über die erweiterten Teilnahmemöglichkeiten an Ihren Akademieveranstaltungen mittels YouTube-Kanal, die sich durch Corona unfreiwillig (?) ergeben haben. Ich bedaure, dass ich an den oft sehr interessanten Abendveranstaltungen der Kath. Akademie Bayern nicht einmal eben teilnehmen kann, und beneidete da die Münchner. Für uns vom platten Land ist das ohne Übernachtung nicht möglich. Es wäre schön, wenn Sie die aus der Corona-Notlage entstandene elektronische Teilhabe weiter ausbauen und nach Abklingen der Pandemie beibehalten würden. Für mich als Nicht-Münchner und ein etwas älterer Senior bräuchte ein solcher Schritt einen Gewinn an Lebensqualität.“

Wolfgang Z. Keller aus Pähl

„Ich habe soeben die Aufzeichnung der Veranstaltung „Corona und die Pest. Was lehrt uns die Geschichte?“ über YouTube gegossen: Absolut sehens- und hörens- und wert! Dem Team, allen Beteiligten und Verantwortlichen danke – mir war diese Seuchen-Lehrstunde die Zeit absolut wert.“

gen. Das Heft 4-2020 haben Sie gerade in Händen (oder auf dem Bildschirm). Begleitet wird es von einem Sonderheft, in dem wir die Historischen Tage zu den Goten in der europäischen Geschichte dokumentieren.

Wir werten Ihr Interesse als Bestätigung unserer Arbeit, freuen uns über bestärkende Reaktionen, die Sie im Nachgang finden, werden weiter „elektronisch“ aktiv sein. Wir versprechen Ihnen aber auch, möglichst vielen Gästen wieder persönlichen Zugang zu unseren Veranstaltungen ab diesem Herbst zu ermöglichen – so viele, wie die Hygieneregeln zulassen.

Gästehaus der Katholischen Akademie in Bayern

Rezeptionisten sorgen auch am Wochenende für die Gäste



Alexander Wilhelm (hinten Mitte), der Leiter unseres Gästehauses, und einige der Rezeptionisten und Rezeptionistinnen beim Gruppenbild im Park der Akademie.

Wir sind sehr froh, dass unser Gästehaus nach mehrmonatiger Schließung wieder zum Leben erwacht ist. Viele Übernachtungsgäste bevölkern das Kardinal-Wendel-Haus und auch das Schloss Suresnes und genießen das Ambiente bei uns. Und seit diesem Herbst haben wir auch unseren Service verbessert. Fünf neue Kolleginnen und Kollegen an der Rezeption sorgen dafür, dass die Gäste auch am Wochenende mit ih-

ren Fragen und Anliegen einen kompetenten Ansprechpartner finden. Alexander Wilhelm, der Leiter des Gästehauses, konnte Philipp Leinenbach, Sabine Barten-Caselli, Marion Hainzinger, Fabian Schäfer und Tanja Schönfeld neu begrüßen. Weiterhin kümmern sich auch die bewährten Kräfte, Sylke Grünwald, Margarete Hass und Claudia Mattejat, um die Besucher.

Egal, ob Gäste dienstlich oder privat in München sind, bietet ihnen unser Gästehaus an der Mandlstraße 23 in München-Schwabing mit seinen rund 60 Betten einen Aufenthalt in besonderem Ambiente: Nachhaltiges Wohnen in gehobenem Standard, den schönsten Privatpark der Stadt, ein hochwertiges

Frühstück in Bio-Qualität, faire Preise, herzliche Gastfreundschaft und eine unaufdringliche spirituelle Grundierung. Die Katholische Akademie in Bayern ist natürlich kein Sterne-Hotel, aber ein Ort mit ganz besonderem Flair, an dem es sich gut leben und Urlaub machen lässt!

Den Übernachtungsgästen bietet das Kardinal Wendel Haus in 10 Doppelzimmern und 23 Einzelzimmern Platz. Alle unsere Zimmer verfügen über Dusche, WC, Föhn, Fernseher und Telefonanschluss, kostenfreies WLAN ist ebenfalls vorhanden. Die Übernachtung ist im Münchner Vergleich durchaus günstig (EZ mit Frühstück ab 89 €, DZ ab 115 €).

Etwas ganz Besonderes sind natürlich Übernachtungen im Barockschloss Suresnes, in dem eine Suite sowie Einzel- und Doppelzimmer auf Sie warten (EZ ab 95 €, DZ ab 125 €, Suite 151 €).

Nähere Informationen unter www.kath-akademie-bayern.de oder telefonisch: 089 / 38 10 20.

So sieht es in unserer Suite aus, in der wir Sie gerne herzlich willkommen heißen würden.



Romano Guardini für die Zukunft bewahren

Das Erbe Romano Guardinis soll der Wissenschaft und der Öffentlichkeit besser zugänglich gemacht werden. Einen wichtigen Schritt dazu machte das Sachverständigen-gremium, das die Katholische Akademie bei der Pflege des schriftlichen Nachlasses des großen Religionsphilosophen und Theologen berät, bei seiner jüngsten Sitzung.

Das Guardini-Archiv in der Katholischen Akademie in Bayern füllt viele Regalmeter. Mit Blick auf das Seligsprechungsverfahren ist mit einem wachsenden Interesse gerade auch junger Wis-

senschaftler an Romano Guardini zu rechnen. Zum Archiv gehört im Moment aber auch eine weltweit einzigartige Sammlung sämtlicher Ausgaben und Auflagen der Schriften Guardinis in vielen Sprachen und schwer zugänglicher Sekundärliteratur über ihn. Diese Sammlung stellt für Guardini-Forscher(innen) eine unschätzbare Fundgrube dar, ist aber bislang nur begrenzt und unter Aufsicht nutzbar. Die Akademie möchte in Zukunft diese Sammlung durch die Einrichtung einer Guardini-Studienbibliothek für die Nut-

zung öffentlich zugänglich machen, damit das wachsende Interesse auch wissenschaftlich fruchtbar werden kann.

Der Buchbestand muss dafür vom eigentlichen Archivmaterial getrennt, sortiert, bibliographisch erfasst und in einem Bibliotheksraum aufgestellt werden. Dieser Raum soll einen Computerarbeitsplatz erhalten, an dem ein auch digitales Findbuch des Guardini-Archivs installiert ist und – mittelfristig – die Scans des gesamten originalen Guardini-Archivbestands im Umfang von rund 100.000 Seiten.

Für dieses Projekt sind konzeptionelle und Bibliotheksarbeiten ebenso zu finanzieren wie Bibliothekseinrichtung, technische Ausstattung und ggf. die Programmierung qualifizierter EDV-Lösungen. Wir rechnen mit einer 5-stelligen Summe, für die im Haushalt der Akademie bislang keine Mittel vorgesehen sind. Die Guardini-Sachverständigenkommission der Akademie trat deshalb nach ihrer Sitzung mit der Bitte um Unterstützung an den Verein der Freunde und Gönner heran. Dessen neuer Vorstand griff das Anliegen gerne auf und widmet ihm einen großen Spendenauf-ruf.

Die geplante Maßnahme soll der Forschung über Romano Guardini und sein Œuvre neue Möglichkeiten eröffnen, damit sein Vermächtnis an uns noch wirkmächtiger wird.



Romano Guardini ist einer der intellektuellen Gründerväter der Katholischen Akademie in Bayern: hier bei seinem Vortrag anlässlich der Gründung der Akademie im Jahr 1957.



Die Guardini-Sachverständigenkommission: Prof. Dr. Hans Mercker (r.), Prof. Dr. Alfons Knoll (l.) und Akademiendirektor PD Dr. Achim Budde.

Wenn Sie, sehr geehrte Leserinnen und Leser unserer Zeitschrift zur Debatte, diese Aufgabe ebenfalls unterstützen wollen, würde uns das sehr helfen. Wir freuen uns auf Ihre Spende unter dem Stichwort „Guardini“ auf dem Konto unseres Fördervereins „Freunde und Gönner“ bei der Hypo-Vereinsbank mit folgender Kontonummer:

DE04 7002 0270 5804 0584 10/
BIC: HYVEDEMMXXX

Weitere Verstärkung für das Team der Akademie



Drei junge Menschen verstärken ab diesem September das Team der Katholischen Akademie in Bayern. Julia Bayer (vorne Mitte) begann am 1. September als Auszubildende in der Hauswirtschaft, unser Küchenteam verstärkte als neuer Auszubildender Daduda Diavia

(vorne links). Amelie Wobig (vorne rechts) schließlich startete ihr Freiwilliges Ökologisches Jahr (FÖJ). Sie wird in der Haustechnik, bei Veranstaltungen, in der Pflege des Parks und bei vielen Aspekten unseres Nachhaltigkeitsmanagement mitwirken. Zusammen mit

Akademiendirektor Achim Budde (ganz links) und ihren Abteilungsleitern stellen sich die drei – mit korrektem Abstand – zum Gruppenfoto. Auf ihre Mitarbeit freuen sich Susanne Kellner (hinten links), Leiterin der Hauswirtschaft, und ihre Stellvertreterin Anita Unter-

lugauer (hinten rechts), Küchenchef Gerhard Schlierf und Christian Sachs, Technischer Leiter und Umweltbeauftragter der Akademie (ganz rechts).

Haustechniker Andreas Merkel verabschiedet

Seit mehr als 25 Jahren war er eines der sympathischen Gesichter der Akademie: Haustechniker Andreas Merkel sorgte seit 1993 neben vielen anderen Aufgaben dafür, dass bei Veranstaltungen der Akademie der Ton im Vortragsaal stimmte und auch sonst alles Technische bei Akademie- und Gastveranstaltungen funktionierte. Ende Mai ging er in den Ruhestand. Sein handwerkliches Geschick sowie seine kommunikative und freundliche Art machten Andreas Merkel zu einem Aushängeschild

unseres Hauses. Ein besonderes Wirkungsfeld von Andreas Merkel waren die Kunstaustellungen: mit viel Sachverstand und Einfühlungsvermögen gegenüber den sehr unterschiedlichen Künstlerinnen und Künstlern hängte er die Bilder ästhetisch überzeugend und in einer legendär gewordenen Präzision. Vielleicht können wir ihn da für die eine oder andere Hängung noch einmal als Fachmann gewinnen.

Ruhestand ist für Andres Merkel Gott sei Dank ein Fremdwort. Denn schon

wenige Tage nach Dienstende machte er sich auf zu einer großen Fahrradtour erst in die Schweiz und dann durch viele Regionen Deutschlands.

Waren über Jahrzehnte ein eingespieltes Team: Christian Sachs (li.), Technischer Leiter der Akademie, und Haustechniker Andreas Merkel.

