

zur debatte

KATHOLISCHE
AKADEMIE in



BAYERN



GLOBAL DENKEN

Philosophische Tage 2020

CHARLES DE GAULLE

Zum 50. Todestag des
französischen Staatsmanns

PAUL CELAN

Zum 100. Geburtstag des
jüdischen Dichters

HYPERLOOP

Ein High-Tech-Transportsystem
für die Zukunft?

Liebe Leserinnen und Leser,

wie oft verwechseln wir die Wirklichkeit mit unserer Projektion! Wie zum Beispiel eine Weltkarte aussieht, haben wir Europäer intus: Wir sind in der Mitte. Wir sind oben. Wir sind groß. Dabei ist das im ganz wörtlichen Sinne eine Projektion. Um die Oberfläche des Globus auf flaches Papier zu bannen, lassen wir den Abstand zwischen den Längengraden einfach gleich, obwohl er zu den Polen hin immer enger wird. So stimmen zwar die Winkel, die Proportionen werden jedoch massiv verzerrt. Die Größen-Ordnung der Länder dieser Erde stimmt nicht mehr. Am Äquator wird alles kleiner; unsere nördliche Heimat hingegen bläht sich auf. Unserem Selbstbewusstsein kommt das entgegen. Aber schauen Sie sich einmal Europa im Vergleich zu Afrika auf einem Globus an!

Es geht auch anders. Die sogenannte Gall-Peters-Projektion auf der Titelseite belässt nicht die Winkel, sondern die Flächen im korrekten Verhältnis zueinander. Dass die Formen sich verzerren, nimmt sie dafür in Kauf. Plötzlich ist es mit unserer Dominanz nicht mehr so weit her. Wenn man dann noch den Südländern erlaubt, einmal oben zu stehen, sind wir gänzlich irritiert. Dabei ist die Karte auf dem Cover ein nicht weniger korrektes Abbild der Wirklichkeit als die Weltkarte in unserem Kopf. Sie setzt lediglich andere Schwerpunkte.

Wie heilsam es sein kann, die Brille zu wechseln und die eigene Sicht mit den Ansichten anderer zu konfrontieren und, ja, von ihnen relativieren zu lassen, haben auch die Philosophischen Tage 2020 zum Thema „Global denken“ gezeigt. Ihre Dokumentation bildet in diesem Heft den Schwerpunkt – in der Print-Version und zusätzlich im Online-Teil. „Global“ könnten wir übrigens auch durch „ökumenisch“ (den ganzen Erdkreis betreffend) oder „katholisch“ (gemäß dem Ganzen) übersetzen.

Katholisch denken heißt: Die Welt mit Blick auf das Ganze zu betrachten. Katholisch zu denken impliziert den Versuch, möglichst allen gerecht zu werden und den eigenen Blickwinkel um gegenläufige Perspektiven zu ergänzen. Dafür müssen wir nicht die Welt auf den Kopf stellen, aber ab und zu unser eigenes Bild von ihr.

Wenn das alle tun, sind wir bereits einen entscheidenden Schritt weiter.

Irritierende Lektüre wünscht



PD Dr. Achim Budde,
Akademiedirektor

GLOBAL DENKEN

- 4 **Philosophische Tage. Eine Einführung**
Johannes Schießl
- 6 **Zur „orthaften Ortlosigkeit“ der Philosophie im post-kolonialen Zeitalter**
Ram Adhar Mall



CHARLES DE GAULLE. ZUM 50. TODESTAG DES FRANZÖSISCHEN STAATSMANNS

- 13 **Krieg und Frieden mit Deutschland**
Henri Ménudier
- 19 **Charles de Gaulle und die certaine idée de la France**
Johannes Wilms



KOOPERATION UND SOLIDARITÄT IN DER WIRTSCHAFT

- 22 **Ökonomie und Anthropologie**
Sophia Haggemüller



WEIN UND BIER

- 24 **Klosterwein und Klosterbier, Brände und Liköre**
Wolfgang Wüst



- 30 **MUTATIONEN UND MENSCHENLEBEN**
Kurzbericht mit Verweisen

- 32 **KULTURDOLMETSCHER PLUS**
Kurzbericht

Die Abbildung der Weltkarte auf der Titelseite (Gall-Peters-Projektion) ist uns von *Engagement Global* zur Verfügung gestellt worden! Herzlichen Dank dafür. Die Gesellschaft mit Sitz in Bonn will unter anderem mit dem Projekt *Bildung trifft Entwicklung* (www.bildung-trifft-entwicklung.de) globales Lernen mit authentischen Erfahrungen aus Ländern des Globalen Südens fördern.

Copyright: Bildung trifft Entwicklung / Engagement Global gGmbH
© MAPS IN MINUTESTM 2020

33 **DENKEN IN (DER) LIEBE**
Kurzbericht mit Verweisen

PAUL CELAN ZUM 100. GEBURTSTAG

34 **Paul Celan – eine biographische Einführung**
Dominik Fröhlich



37 **Im Finsternen einander nah**
Jan-Heiner Tück



42 **„es stand Jerusalem um uns“**
Markus May



48 **DIE APOSTELGESCHICHTE**
Kurzbericht mit Verweisen

49 **ZEHN JAHRE ARABISCHER FRÜHLING**
Kurzbericht mit Verweisen

HYPERLOOP

50 **Ist der Hyperloop ein Weg zu nachhaltiger Mobilität?**
Markus Vogt



52 **Ein Transportsystem für die Zukunft?**
Agnes Jocher



54 **DEMOKRATIE IN DER KRISE?**
Kurzbericht mit Verweisen

56 **BARCAMP DIVERSITY**
Kurzbericht mit Verweisen

57 **NUTZTIERHALTUNG**
Kurzbericht

58 **COMMUNITY**

64 **Programmorschau und Impressum**

Die folgenden Artikel sind nur in der **Online-Ausgabe** der Zeitschrift *zur Debatte* enthalten, die Sie auf unserer Homepage finden und über unseren Newsletter abonnieren können (s. u.).

GLOBAL DENKEN

65 **Gerechtigkeit in einer globalisierten Welt**
Gottfried Schweiger



69 **Zum Anspruch des Fremden im Denken**
Barbara Schellhammer



WEIN UND BIER

76 **Im Fluidum monastischer Ökonomie vor und nach der Säkularisation**
Sabine Wüst im Gespräch mit Wolfgang Wüst



16 Extra-Seiten

Die *Debatte* erscheint in zwei Varianten: print und online. Die Online-Ausgabe ist bis Seite 64 identisch mit der Print-Ausgabe. Ab Seite 65 folgen zusätzliche Artikel, die in der gedruckten Fassung keinen Platz mehr fanden. Außerdem führen zahlreiche Links direkt aus dem PDF zu Videos und Audios auf unseren YouTube-Kanälen und ergänzen so die Dokumentation.

Abonnieren Sie die Online-Ausgabe über den Newsletter der Akademie! Rund 4.700 Leser*innen können jedes neue Heft so bereits Wochen vor dem Papier-Versand lesen oder bequem auf DIN A4 ausdrucken.

Global denken

Philosophische Tage 2020

Unsere Philosophischen Tage 2020, die erstmals unter der Leitung von Prof. Dr. Michael Reder von der Münchner Hochschule für Philosophie standen, widmeten sich vom 1. bis zum 3. Oktober letzten Jahres dem Thema *Global denken*. Mit Prof. Dr. Ram Adhar Mall konnten wir einen der profiliertesten Denker zu diesem Thema gewinnen, der den alleinigen

Geltungsanspruch der westlichen Philosophie grundsätzlich in Frage stellt – und Alternativen entwickelt. Weitere Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler legten während der drei Tage dann den Fokus auf spezielle Fragen der Globalisierungsdebatte. Auch zwei dieser Referate finden Sie dokumentiert – im Online-Teil des Heftes.

Ein Überblick

von Johannes Schießl

Im letzten Herbst öffnete sich ein kleines Zeitfenster für Präsenz-Veranstaltungen in der Akademie, so dass es möglich war, die Philosophischen Tage „live“ mit insgesamt 70 Teilnehmerinnen und Teilnehmern durchzuführen. Deren Reaktionen und auch die



Dr. Johannes Schießl, Studienleiter an der Katholischen Akademie in Bayern

der Referierenden zeigten, wie beglückend ein echter Austausch von Angesicht zu Angesicht doch ist, gerade wenn es um grundsätzliche Fragen geht.

Die Vielfalt an Kulturen und viele globale Krisen forderten auch die Philosophie heraus, so hatte Professor Michael Reder das Anliegen der Tagung zusammengefasst (siehe Kasten rechts unten). Der neue Leiter der Philosophischen Tage, als Referent schon bisher kein unbekanntes Gesicht in der Akademie, gestaltete die Diskussionen engagiert und versiert. Als Professor für Praktische Philosophie mit

dem Schwerpunkt Völkerverständigung an der Münchner Hochschule für Philosophie war das Thema auch so etwas wie ein Heimspiel für ihn. „Global denken“ meint ja zwei-

erlei: einerseits sich nicht in Details zu verlieren und andererseits die ganze Welt in den Blick zu nehmen. Zum Auftakt sprach Professor Ram Adhar Mall, der „Doyen“ der interkulturellen Philosophie, *Zur ‚orthaften Ortlosigkeit‘ der Philosophie im post-kolonialen Zeitalter*, so der Titel. (Seinen Vortrag dokumentieren wir ab Seite 6 dieses Heftes.) Der 83-jährige aus Indien stammende Seniorprofessor für Religionswissenschaft an der Universität Jena forderte vehement einen „längst fälligen weltphilosophischen Diskurs“ ein. Die europäische Philosophie habe bei aller Wertschätzung den Fehler gemacht, „sich zu singularisieren und in einem Atemzug zu universalisieren“. Das sei eine „hermeneutische Anmaßung“, eine Art geistiger Kolonialismus, und gelte auch für so große Denker wie Kant und Hegel. Gerade diese kritischen Worte Malls sorgten für reichlich Diskussionsstoff. Derweil plädiert er vor allem für eine „pluralistische Kartographie der Philosophiegeschichte“.

Auch Franziska Dübgen, Professorin für Politische Philosophie und Rechtsphilosophie an der Universität Münster, sprach sich für einen *Abschied vom westlichen Fokus* aus. Sie ging dabei vom Begriff des „Othering“ aus: „Wir suchen bei anderen Menschen instinktiv etwas, was sie von uns abgrenzt.“ Die

Global denken meint einerseits sich nicht in Details zu verlieren und andererseits die ganze Welt in den Blick zu nehmen.

anderen würden dann als Bedrohung wahrgenommen, was zur Abgrenzung von ihnen führe. Es gehe aber darum, dem Fremden ohne Vorurteile zu begegnen, auch wenn man ihn nicht gleich komplett durchschaue. Man

dürfe andere Menschen nicht zuerst am Eigenen messen, diese Einstellung lasse sich mit dem Begriff der „Alterität“ umschreiben.

Gottfried Schweiger, Senior Scientist am Zentrum für Ethik und Armutforschung der Universität Salzburg, beschäftigte sich in seinem Vortrag mit dem Thema *Gerechtigkeit in der globalisierten*

Es braucht Mut, sein bisheriges Denken zu hinterfragen, wobei die eigene Vernunft Risse bekommen muss.

Welt. Er betonte zunächst, dass die philosophische Reflexion gebraucht werde, „um globale Ungerechtigkeiten besser zu verstehen“. Eingehender befasste sich Schweiger mit Fragen der Armut und der Flucht. Vor allem die Menschenrechte böten das „breit akzeptierte Instrument“ im Kampf gegen diese Probleme. Die Menschenrechte stellten nicht nur „Minimalstandards“ dar und bedürften der Interpretation, sondern sie würden eben auch selbst einen moralischen Anspruch formulieren, hinter den man nicht zurückfallen dürfe.

Zum *Anspruch des Fremden im Denken* sprach Barbara Schellhammer, Professorin an der Münchner Hochschule für Philosophie und Leiterin des dortigen Zentrums für globale Fragen. Es brauche Mut, sein bisheriges Denken zu hinterfragen. Die je eigene Vernunft aber müsse „Risse bekommen“. Dabei gehe es nicht darum, die eigene Identität in eine scheinbar grenzenlose Offenheit aufzulösen. Vielmehr sei eine Balance zu finden zwischen Selbstgewissheit und Weltzugewandtheit. Diese Balance bezeichnete Barbara Schellhammer als „Denken auf der Grenze“.

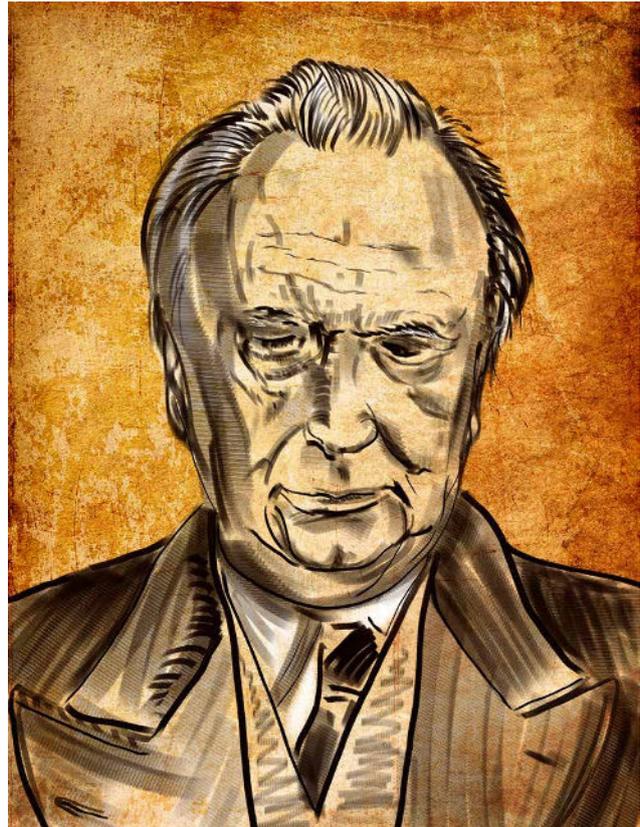


Foto: German Vizulis / shutterstock.com

Karl Jaspers (1883–1969) wies schon vor vielen Jahren mit prophetisch klingenden Worten auf die Notwendigkeit eines längst fälligen weltphilosophischen Diskurses hin.

Zuvor hatten sich die Professoren Christian Neuhäuser von der Technischen Universität Dortmund mit der ökonomischen Seite der Globalisierung und der Bonner Strafrechtler und Rechtsphilosoph Benno Zabel mit der juristischen Seite des Themas beschäftigt. Alle Vorträge spielten sich nicht in luftleeren Höhen ab, sondern nahmen

Bezug auf die Gegenwart, gerade auch auf die Corona-Krise. Am Freitagabend berichtete Professor Michael Reder zudem von seinem Blog „Solidarität in Zeiten der Corona-Pandemie“, da die bei den Philosophischen Tagen üblich gewordene und beliebte abendliche Exkursion ausfallen musste. Auch bei den Arbeitskreisen waren räumliche Einschränkungen nötig. Aber all das tat der Freude über das gemeinsame Philosophieren kaum Abbruch. Denn schließlich muss man gerade auch die Krise der Gegenwart „global denken“. ■

Thematische Einordnung

von Michael Reder

Die Corona-Krise hat zwar vorläufig die Grenzzäune wieder hochgezogen und die Rolle des Nationalstaats nochmals in den Vordergrund gerückt. Doch der Megatrend geht in die andere Richtung: Selbst das Virus ist ein „global player“, und seine Bekämpfung kann nur internationalen Forschungsanstrengungen gelingen.

Die Welt ist heute global und kulturell vernetzt. Damit verändert sich auch das philosophische Nachdenken

über die Welt. Die Vielfalt an Kulturen und globale Krisen fordern die Philosophie heraus. Auch traditionelle Konzepte von Politik, Recht oder Ökonomie müssen heute den nationalgesellschaftlichen Kontext übersteigen.

Philosophische Reflexion steht vor der Aufgabe, ihre Grundbegriffe neu auszuloten, um der globalisierten Welt Rechnung zu tragen. Dabei spielt die koloniale Vergangenheit genauso eine Rolle wie die Durchkreuzung herkömmlicher kultureller Grenzen. ■



Prof. Dr. Michael Reder, Professor für Praktische Philosophie an der Hochschule für Philosophie München und Leiter der Philosophischen Tage

Zur „orthaften Ortlosigkeit“ der Philosophie im post-kolonialen Zeitalter

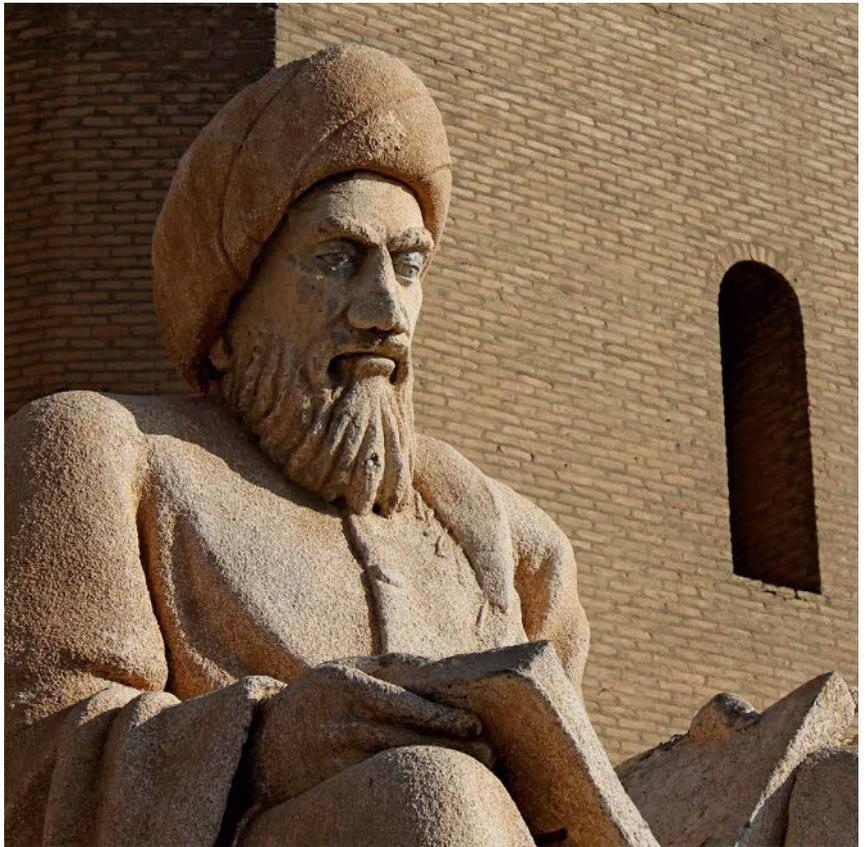
von Ram Adhar Mall

Wir sind auf dem Wege vom Abendrot der europäischen Philosophie durch die Dämmerung unserer Zeit zur Morgenröte der Weltphilosophie.“ Diese fast prophetisch klingenden Worte des weltphilosophisch orientierten Karl Jaspers mögen manchen ein wenig gestelzt erscheinen, aber sie weisen auf die Notwendigkeit eines längst fälligen weltphilosophischen Diskurses hin. Der europäische philosophische Diskurs ist zweifelsohne ein großartiger Diskurs, aber er ist nicht Menschheitsdiskurs, solange er sich wie bisher eurozentrisch gestaltet.

Immer wo und immer wenn Philosophie konkrete Gestalt gewinnt, geschieht dies in einer bestimmten Kultur, in einer bestimmten Sprache und an einem bestimmten Ort. Dies heißt „Orthaftigkeit“ der Philosophie. Philosophie geht aber in keiner bestimmten Sprache, in keiner Tradition und an keinem Ort ausschließlich auf, das heißt „Ortlosigkeit“ der Philosophie. Wenn es eine *philosophia perennis* gibt, dann gibt es sie zumindest im Sinne einer regulativen Idee, oder im Sinne eines Leuchtturms, der alle Philosophien anzieht, aber in keiner restlos aufgeht. Alle Philosophien der Welt sind daher Kompass zu diesem einen Leuchtturm.

Es ist eine hausgemachte, je selbstverschuldete Anmaßung der westlichen Philosophie gewesen, sich zu singulari-

Der europäische philosophische Diskurs ist zweifelsohne ein großartiger Diskurs, aber er ist nicht der philosophische Diskurs der gesamten Menschheit.



Ibn Sin (latinisiert: Avicenna) lebte – nach dem westlichen Kalender gezählt – vom späten 10. bis gegen Mitte des 11. Jahrhunderts. Er gilt als aristotelisch-neuplatonischer Philosoph und verfasste Werke in arabischer und persischer Sprache.

sieren und in einem Atemzug zu universalisieren. Dieser selbstverschuldete Anspruch, ein Nebenprodukt im Gefolge des lang andauernden Kolonialismus, war und ist eine Art theoretische Gewalt, die als Anspruch theoretisch lächerlich sein mag. Aber die tragische Seite besteht darin, dass er sich in der Komplizenschaft mit der mehrere Jahrhunderte dauernden kolonialen Macht weltweit durchgesetzt hat.

Nicht dass es keine Widerstände dagegen gab und gibt, aber die theoretisch besseren Argumente konnten sich gegen die kolonial-imperialistische Macht nicht durchsetzen. Koloniale europäische Vernunft befreite sich von dem Adjektiv europäisch mit dem selbstverschuldeten Anspruch, Vernunft ist und kann nur europä-

isch, westlich sein. Selbst großartige Matadore der westlichen Philosophie wie Hegel, Husserl, Heidegger, Gadamer, um nur einige zu nennen, waren hiervon zutiefst überzeugt.

Die Rede von der „Macht der besseren Argumente“ ist zwar rechtens und verständlich, aber sie erlebt ihre theoretische Grenze dort, wo fast alle Diskursparteien dieses Recht für sich beanspruchen und ihre praktische Grenze dort, wo die Argumente selbst die Form der Gewalt annehmen. Und genau dies geschah im Namen der „kolonialen Vernunft“ in der lang andauernden Zeit des Kolonialismus. Manchmal ist *wer* es sagt wichtiger als *was* und *wie* er es sagt. Macht verkleidet als Argument ist eine Art philosophische Erbsünde.

Die interkulturelle Philosophie und ihrer Aufgabenstellung

Zunächst zum Begriff der interkulturellen Philosophie. Was sie nicht ist: Interkulturelle Philosophie ist nicht ausschließlich der Name einer bestimmten philosophischen Konvention, einer bestimmten philosophischen Disziplin, sei sie europäisch oder nicht-europäisch, denn eine solche Sicht führt zum Kulturalismus, zum Provinzialismus und verhindert einen offenen interkulturellen Diskurs im weltphilosophischen Kontext. Was interkulturelle Philosophie ist: Interkulturelle Philosophie ist der Name einer proto-methodologischen, geistigen, philosophischen Einstellung, Einsicht, Überzeugung, Haltung, die alle kulturellen Prägungen der einen *philosophia perennis* wie ein Schatten begleitet und verhindert, dass diese sich in den Stand der Absolutheit setzen. Interkulturelle Philosophie ist nicht so sehr ein Nomen, sondern vielmehr das Verb „interkulturell philosophieren“.

Die interkulturelle Philosophie stellt weiterhin auch einen Emanzipationsprozess dar, wobei festzuhalten bleibt, dass es hierbei nicht um eine

Interkulturelle Philosophie sollte man nicht so sehr als ein Nomen gebrauchen, sondern vielmehr als Verb und sagen: interkulturell philosophieren.

Emanzipation im engeren Sinne des innereuropäischen Denkens im Zeitalter der Aufklärung geht, sondern um eine Emanzipation des nicht- und außereuropäischen Denkens von seinen Jahrhunderte, ja sogar Jahrtausende alten, in Europa entstandenen einseitigen, ja manchmal sogar falschen Bildern. Die europäische Aufklärung ist zwar eine großartige Leistung gewesen, aber sie war janusköpfig, denn sie verletzte gerade die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit im Zeitalter der europäischen Kolonialisierung.

Ferner stellt die interkulturelle Philosophie auch die notwendige Bedingung für die Möglichkeit der Disziplin der komparativen Philosophie dar, denn die letztere ist und bleibt ohne die erstere ein bloßes Nebeneinander der Philosophien. Hegel hat zwar die außereuropäischen Philosophien, Religionen und Kulturen vergleichend dargestellt, und dies ist sehr lobenswert, aber das *tertium comparationis* machte er ausschließlich in der europäischen Tradition fest. Interkulturelle Philosophie entwirft ein Modell der Philosophie, das die allgemeine Anwendbarkeit des Begriffs Philosophie bejaht unter legitimer Anerkennung der Vielfalt der philosophischen Zentren und Ursprünge.

Jetzt ein Wort zur Aufgabenstellung der interkulturellen Philosophie: Die Weltgeschichte ist europäische Geschichte, und Hegel legt auch den Gang der Weltgeschichte vom Orient zum Okzident fest. In der Euphorie der erfolgreichen europäischen Expansion im 18. und 19. Jahrhunderts schreibt er: „Mit dem Eintritt des christlichen Prinzips ist die Erde für den Geist geworden. Die Welt ist umschiffen und für die Europäer ein Rundes. Was noch nicht von ihnen beherrscht wird, ist entweder nicht der Mühe wert oder aber noch bestimmt, beherrscht zu werden.“ Jenseits einer philosophischen Kultur der Bescheidenheit und Zurückhaltung zeugen diese Worte Hegels von einer Art von Borniertheit, Einäugigkeit, Beschränktheit und Anmaßung.

In diesem Zusammenhang drängt sich die Frage auf: Gibt es dann doch philosophische Schreibtischtäter, die für den Rassismus und Kolonialismus mitverantwortlich sind, ohne direkt Täter oder Opfer zu sein? Von einer Mitverantwortung können sie jedenfalls nicht ganz freigesprochen werden. Man möchte gern erfahren, wie Hegel auf das postkoloniale Zeitalter wohl reagiert hätte.

Mircea Eliade hat die interessante und heute noch aktuelle Frage aufgeworfen, wie es dazu kam, dass es dem asiatischen Geist nicht gelungen ist, in Europa Fuß zu fassen, so wie es in der ersten Renaissance der graeco-lateinischen Kultur gelungen ist. Eliade spricht von einer „zweiten missglückten Renaissance“ und meint damit



Prof. Dr. Ram Adhar Mall, Seniorprofessor am Lehrstuhl für Religionswissenschaft der Universität Jena

die Entdeckung der Sanskrit-Sprache, der Upanishaden und des Buddhismus am Ende des 18. und im 19. Jahrhundert in Europa. Es wurde sogar eine Erneuerung Europas durch diese Entdeckung Asiens erwartet. Die deutschen Romantiker, die Hegel ein Dorn im Auge waren, träumten von einer solchen Erneuerung Europas durch Asien.

Der Hauptgrund des Fehlschlags besteht für Eliade darin, dass die zweite Renaissance im Gegensatz zur ersten eine Angelegenheit der Orientalisten blieb und von den Fachphilosophen, Theologen, Literaten, Künstlern und Historikern kaum beachtet, geschweige denn ernst genommen wurde. Es ist eigentlich unverständlich, ja bedauerlich, dass sich an dieser Situation wenig oder gar nicht viel geändert hat.

Sollten wir heute in einer nie dagewesenen globalisierten Welt an der Schwelle einer interkulturell eingeleiteten, so möchte ich sie nennen, „dritten Renaissance“ stehen (und vieles spricht dafür), so ist dies nicht so sehr das Verdienst der Orientalisten und Ethnologen als vielmehr ein Ergebnis der historischen Präsenz der nicht-europäischen Kulturen in der globalen Situation heute. Sollte dieser dritten Renaissance ein Erfolg beschieden sein, so sind wir alle im Geiste der Interkulturalität berufen, den notwendigen Beitrag unseres je eigenen Standorts zu leisten.

Zur Konzeption einer „interkulturell orientierten analogischen Hermeneutik“

Das Verstehen-Wollen und das Verstanden-werden-Wollen gehören zusammen, denn wer nur verstanden werden will, nimmt den Gesprächspartner nicht richtig ernst. Und wer nur verstehen will, lässt bei sich einen eigenen Standpunkt vermissen. Das heutige reziproke Angesprochen-Sein der Kulturen, Philosophien, Religionen und der diversen Weltanschauungen ist von ganz anderer Qualität als das gewesene. Das qualitativ Neue an dem heutigen post-kolonialen Angesprochen-Sein Asiens, Afrikas und Lateinamerikas durch Europa und Europas durch Asien, Afrika und Lateinamerika besteht darin, dass die nicht-europäischen Kulturen mit ihren je eigenen Stimmen am heutigen Gespräch beteiligt sind. Die Jahrhunderte des Kolonialismus kannten und erlaubten keinen Dialog. Meiner kulturtheoretischen Herangehensweise liegt eine Ethik der Interpretation, ja der Hermeneutik zugrunde, die Verstehen stets als eine *Zwei-Bahn-Straße* begreift.

Das heutige post-koloniale Gespräch führt zu einem vierdimensionalen hermeneutisch-dialektischen Dialog: 1. das Selbstverständnis, die Selbsthermeneutik Europas, 2. das Fremdverständnis Europas, 3. das Selbstverständnis der nicht-europäischen Kulturen und 4. das Fremdverständnis der nicht-europäischen Kulturen.

Europa ist lange, ja viel zu lange von der Überzeugung ausgegangen,

dass die Europäer nicht nur sich selbst am besten verstehen, sondern auch die Nicht-Europäer besser verstehen als diese sich selbst. Was für eine hermeneutische Anmaßung! Das postkoloniale Zeitalter hat es jedoch mit sich gebracht, dass Europa heute auch von Nichteuropa interpretiert, kritisiert und auch gewürdigt wird. Dieses Interpretierbar-geworden-Sein Europas durch Nichteuropa ist eine Zäsur

Im Westen glaubte man, dass die Europäer nicht nur sich selbst am besten verstehen, sondern auch alle andern besser verstehen als diese sich selbst.

und überrascht die Europäer mehr als die Nicht-Europäer, denn Europa hat oft im Namen des Dialogs eine monologische Hermeneutik betrieben. Heute, im Zeitalter des Postkolonialismus und der Globalisierung, ist Hermeneutik also keine Einbahnstraße mehr. Unser Philosophieren muss sich heute *ent-europäisieren* und nicht *anti-europäisieren*.

Der bekannte lateinamerikanische Philosoph Leopoldo Zea wirft, und dies zu Recht, der griechisch-europäischen Philosophie-Geschichtsschreibung eine selbstverschuldete Universalisierung des griechischen Logos vor und spricht von einem griechisch-europäischen magistralen An-

spruch auf den Logos. Diese einseitige Vereinnahmung des Logos sprach den Barbaren jede Logos-Fähigkeit ab, denn sie konnten nur stottern, d. h. für die Griechen nur unverständlich reden. Zea dreht den Spieß um und fragt: „Wenn der Grieche sich in einer anderen Sprache, die nicht die seinige ist, auszudrücken hätte, müsste dies dem Barbaren barbarisch erscheinen, als ein Stammeln, als ein ebenfalls schlechtes Sprechen. Aber gerade dies interessiert nicht den Menschen, der die Geschichte macht, interessiert nicht den Griechen, der sie erzählt.“ Hat sich an dieser Situation etwas geändert? Die Antwort könnte eher *Jein* lauten.

Jenseits einer Identitätshermeneutik, die unter Verstehen eine Verdoppelung des Selbstverstehens versteht, und ebenso jenseits einer radikalen Differenzhermeneutik, die Differenz viel zu radikal auffasst und Verstehen *ob ovo* verunmöglicht, vertritt die hier vertretene *analogische Hermeneutik der Überlappung* das Vorhandensein kleiner und großer Überlappungen, die Verstehen ermöglichen – in voller Anerkennung der Gemeinsamkeiten und Differenzen.

Das interkulturelle hermeneutische Subjekt ist kein zweites transzendentes Subjekt, denn gerade diesen Anspruch erhob das koloniale Subjekt. Das interkulturell orientierte hermeneutische Subjekt ist der Name einer höherstufigen reflexiv-meditativen Instanz oder Einstellung. Diese befähigt uns, unser Gebunden-Sein an den hermeneutischen Zirkel zu durchschauen und auch zu durch-



Die ökonomische Globalisierung und die politische Moral standen beim Arbeitskreis von Professor Neuhäuser im Vortragssaal im Mittelpunkt.



Dr. Gottfried Schweiger von der Universität Salzburg (li.) lud zu seinem Arbeitskreis in das Atrium und besprach das Thema Gerechtigkeit.



Prof. Dr. Franziska Dübgen, Professorin für Politische Philosophie und Rechtsphilosophie an der Universität Münster, propagierte in ihrem Referat den Abschied vom westlichen Fokus.

brechen. Alle unsere Auslegungen sind angesiedelt zwischen den beiden Fiktionen einer totalen Komensurabilität und einer radikalen Inkommensurabilität. Sehr zu Recht heißt es bei Dilthey: „Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre.“ Unsere interkulturell orientierte Überlappungshermeneutik ist daher angesiedelt zwischen der übertriebenen Identitätsthese der Moderne und der ebenso übertriebenen Differenzthese der Postmoderne.

Zu den vier Dimensionen der Interkulturalität

Interkulturelle Philosophie kennt eine vierfache Perspektive: 1. eine philosophische, 2. eine religiöse/ theologische, 3. eine politische und 4. eine pädagogische.

Im Geist einer interkulturell orientierten Interreligiosität, ja Proto-Religiosität, soll man glauben und glauben lassen, jenseits eines exklusiven Universalitätsanspruchs.

Unter philosophischer Optik bedeutet interkulturelle Philosophie, dass es falsch ist, die philosophische Wahrheit exklusiv durch eine bestimmte Tradition und eine bestimmte Tradition durch philosophische Wahrheit definieren zu wollen. *Mutatis mutandis* gilt dies auch für Kulturen und diverse Weltanschauungsformen. Gerade diesen Fehlschritt beging und begeht das westliche Denken, wenn es die westliche Art zu philosophieren zu der einzig richtigen Art deklariert. Dabei vergisst das westliche Denken, dass es das singuläre westliche Denken im Singular auch zu Hause im Westen nie gegeben hat und auch heute nicht gibt. Und ebenso verhält es sich mit den anderen philosophischen Traditionen der Welt.

Unter religiöser Optik ist die Interreligiosität ein anderer Name der Interkulturalität. Auch die eine *religio perennis* (Hindus mögen sie *Sanātana dharma* nennen) trägt unterschiedliche theologische Gewänder. Es gibt nicht die eine Religion für die gesamte Menschheit, hat es auch nie gegeben. Es sei denn, man erhebt den Anspruch, die einzige wahre Religion mit universeller Geltung zu besitzen. Was tun, wenn mehrere Religionen diesen alleinseligmachenden Anspruch erheben und diesen Anspruch auch noch durchsetzen wollen? Immer wo und immer wenn mehrere Absolutheitsansprüche aufeinander prallen, relativieren sie sich gegenseitig.

Freilich sollte man in einer solchen Situation und im Geist unserer interkulturell orientierten Interreligiosität, ja Proto-Religiosität, glauben und glauben lassen, jenseits eines exklusiven Universalitätsanspruchs. Ferner mag jeder seine eigene Religion für sich und für die Seinigen als die einzig wahre, absolute ansehen. Geben wir diesem Absolutheitsanspruch den Namen „Absolutheit nach innen“. Sie gilt jedoch für alle Diskursparteien. Aber sobald dieser jeweilige „Absolutheitsanspruch nach innen“ zu einem „Absolutheitsanspruch nach außen“ wird, artet er aus in einen Krieg aller gegen alle. Mahatma Gandhi hat in diesem Zusammenhang des Öfteren gesagt: „Meine Mutter ist für mich die schönste und die beste, aber deine Mutter für dich ebenso.“

Interreligiosität ist selbst aber nicht eine bestimmte Religion, der man angehören kann. Sie ist eine protoreligiöse Überzeugung, Haltung, die uns offen und tolerant macht. Ferner hilft sie uns, standhaft gegen Versuchungen des Fundamentalismus jedweder Art zu sein. Die Worte des indischen Rig Veda „*ekam sad, Vipra bahudha badanti*“ (Das Eine Wahre. Die Weisen benennen es verschieden) und „*Una religio in rituum varietate*“ (wie Cusanus es ausdrückte) recht verstanden, plädieren für eine verbindend-verbindliche Interreligiosität, die jeder Religion als eine unreligiöse Haltung vorausgeht. Inter-Religiosität ist selbst keine Religiosität, sondern der Name einer Urreligiosität, die alle religiösen Gespräche wie einen Schatten begleitet und verhindert, dass irgendeine geschichtlich gewordene Religiosität sich in den absoluten Stand setzt. Es gibt nicht nur eine säkulare, sondern natürlich ebenso eine sakrale Pluralität.

Unter der politischen Optik ist die Interkulturalität ein anderer Name für eine pluralistisch-demokratische

Die argumentative Bekämpfung der theoretischen Gewalt, des theoretischen Fundamentalismus in Lehre und Forschung, ist eine zentrale pädagogische Aufgabe.

Überzeugung, die auch die politische Wahrheit keiner Gruppe, Klasse, Partei allein zubilligt. Interkulturelle Orientierung plädiert daher ebenso für eine säkulare Pluralität, die auch die politische Weisheit nicht einer einzigen Partei zuschreibt. Wer nicht so verfährt, übt eine Art theoretischer Gewalt aus, weil hier schon auf der theoretischen Ebene alles andere zurückgewiesen wird. Es gehört zu einem proto-demokratischen Ethos, allen theoretisch-politischen Gewaltformen schon auf der Ebene der pädagogischen Erziehung in Schulen und Hochschulen zu begegnen. Mit vollem Recht sprach der Jurist und Rechtsphilosoph Ernst-Wolfgang Böckenförde von Voraussetzungen eines demokratischen Staates, die der Staat selbst nicht hervorbringt.



Einer der Arbeitskreise traf sich im Konferenzraum. Prof. Dr. Franziska Dübgen, Rechtsphilosophin an der Universität Münster, leitete ihn.

Daher geht eine ethisch-moralische Erziehung der politischen voraus. So sprach etwa Mahatma Gandhi immer wieder von der Moralisierung der Politik anstelle der Politisierung der Moral und zählte ‚Politik ohne Moral‘ zu den sieben Todsünden der modernen Menschheit.

Die pädagogische Perspektive, in einer Hinsicht sogar die wichtigste, ist der praktische Versuch, die Einsichten und Ansichten der drei anderen Perspektiven in Familie und Gesellschaft, von den Kindergärten bis zur Universität im Denken und Handeln, in Lehre und Forschung zu lernen und lehren. Nur so kann man gegen die Fundamentalismen auf jedwedem Gebiet wirken; denn sobald die Fundamentalismen die praktisch-politische Bühne beherrschen, ist es für die Pädagogik sehr oft zu spät. Hitlers Buch *Mein Kampf* zum Beispiel war in den Bücherregalen schlimm genug, weil es schon voller theoretischer Gewalt war. Aber die Juden, die Sinti, Roma und Andersdenkenden lebten noch. Nach der Machtergreifung wurde aus der theoretischen Gewalt eine praktische. Daher ist, wie oben erwähnt, eine theoretisch-argumentative Bekämpfung der theoretischen Gewalt, des theoretischen Fundamentalismus in Lehre und Forschung eine zentrale pädagogische Aufgabe.

Eine interkulturell orientierte Historiographie der Philosophie als Kritik, Korrektur und Entwurf

Einige europäische Philosophen haben sich ein trickreiches und sogar billiges Argumentationsmuster zu-

rechtgelegt, wenn sie die europäische Philosophie als die einzige Philosophie beweisen wollen. Auf die Frage: Können Nicht-Europäer philosophisch denken? sagen sie: Ja, aber: Ist die außereuropäische Philosophie so wie die europäische, dann ist sie bloß eine Wiederholung und daher redun-

Selbst die Idee der Vernunft, die die Gründerväter der europäischen Emanzipation ins Zentrum der Überlegungen stellten, ist viel zu eurozentrisch.

dant. Ist sie dagegen nicht so wie die europäische Philosophie, dann ist sie keine Philosophie. Sie vergessen dabei, dass solche Wenn-Dann-Sätze, wenn sie konditional apriorisch verfahren, das zu Beweisende schon voraussetzen und den logischen Fehler einer *petitio principii* begehen. Solche Ansichten markieren die Spitze eines Kulturalismus, ja eines Provinzialismus, der sich, bedingt durch

die Machtfaktoren wie z.B. Kolonialismus, Imperialismus usw. universalisiert hat, aber im Sinne einer historischen Kontingenz. Den chinesischen Philosophen Chuang Tzu kontextuell variierend, könnte man hier von einer „Brunnenfrosch-Perspektive“ sprechen, und dies zu Recht.

Fast alle Bücher über die Geschichte der Philosophie in der westlichen Hemisphäre sind de facto Geschichten der europäischen Philosophie, ohne sie so zu betiteln. Bertrand Russell ist eine seltene Ausnahme, da er seinem Buch die Überschrift gibt: *History of Western Philosophy*. Das Adjektiv „europäisch“ hat sich mit Hilfe außer-philosophischer Faktoren universalisiert. Diese Faktoren liegen im Wesentlichen in den Machtfaktoren der kolonialen Herrschaft des Westens über Asien, Afrika und Lateinamerika.

Diese Machtfaktoren wie zum Beispiel kolonialer, kultureller, imperialistischer, ja auch rassistischer Natur haben dazu geführt, dass das Adjektiv „europäisch“ sich de facto universalisieren konnte. So ist der Universalisierungsanspruch der westlichen Philosophie eine historische Kontingenz. Daher besitzt die „koloniale Vernunft“ eine lange, janusköpfige Geschichte. Einige der philosophischen Großmeister des 18. und 19. Jahrhunderts lieferten den Kolonialherren intellektuelle, moralische, politische, ja sogar auch rassistische Fundierungen und Rechtfertigungen. Selbst die Idee der Vernunft, die die Gründerväter der europäischen Emanzipation vertraten, ist viel zu eurozentrisch.

In der letzten Zeit beschäftigt mich die folgende Frage sehr: Sind Menschen von Natur aus gleich und sollen deshalb als gleich behandelt werden oder sind sie von Natur aus ungleich und sollen deshalb als ungleich behandelt werden oder sol-

Global denken im Online-Teil

Die Dokumentation der Philosophischen Tage wird im Online-Teil des Heftes vertieft. Sie finden dort von **Seite 65–68** das Referat von Dr. Gottfried Schweiger *Gerechtigkeit*

in der globalisierten Welt. Prof. Dr. Barbara Schellhammer stellt ihre Gedanken *Zum Anspruch des Fremden im Denken* von **Seite 69–75** vor. ■

len alle Menschen im Sinne eines ethisch-moralischen humanistischen Ethos gleichbehandelt werden? Ich tendiere zur letzten Alternative.

Hört man dagegen die diesbezüglichen Urteile der Philosophen wie zum Beispiel Hume, Kant, Hegel, so sieht der Begründungs- und Rechtfertigungsweg anders aus. Die Menschen sind von Natur aus ungleich, daher müssen sie auch ungleich behandelt werden. Was für ein schicksalhafter, ja geschichtsträchtiger Irrtum, wenn man die Deklaration der Menschen-

Die Fragestellungen der Philosophen verschiedener Kulturen weisen viel eher Gemeinsamkeiten auf als deren Antworten.

rechte der UNO-Charta oder den ersten und dritten Artikel des Grundgesetzes liest. Ob die Menschen von Natur aus gleich sind oder nicht, darüber streiten heute noch Rechtsgelehrte und Philosophen mit unterschiedlichen metaphysischen, ontologischen, ja ideologischen Konzeptionen über die Natur des Menschen. Ohne auf eine konsensuelle Antwort zu warten, hat für mich die Entscheidung Vorrang, dass alle Menschen im Geiste einer ethisch-moralischen, humanistischen, demokratischen Entscheidung und Gesinnung gleichbehandelt werden sollen.

Die großartige Ethik Kants, nämlich der kategorische Imperativ, in einer seiner Formulierungen lautet: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals als Mittel brauchst.“ Das koloniale Zeitalter hat gerade diese Ethik mit Füßen getreten und Gewalt angewandt. Samuel Huntington, eigentlich ein knochenharter eurozentrischer Denker par excellence, spricht als ein Realpolitiker – und dies ist lobenswert – von den unsäglich Brutalitäten der Kolonialzeit. Er schreibt: „Der Westen eroberte die Welt nicht durch die Überlegenheit seiner Ideen oder Werte oder seiner Religion, sondern

vielmehr durch seine Überlegenheit bei der Anwendung von organisierter Gewalt. Oftmals vergessen Westler diese Tatsache; Nichtwestler vergessen sie niemals.“

Es gibt nicht *die eine* singuläre Geschichte, auch nicht *die eine* Geschichte der Philosophie. Und dies gilt für alle philosophischen Traditionen über die Kulturgrenzen hinaus. Es kann mehrere methodische Zugänge zum Thema Historiographie der Philosophie geben. Und es gibt sie in der Tat. Einige seien hier kurz erwähnt: Die chronologische Vorgehensweise ist am meisten vertreten. Es kann ferner eine systematische Orientierung geben. Man kann ebenso die verschiedenen Schulen der Philosophie als einen Zugang wählen. Man kann auch mit individuellen Philosophen und ihren Philosophien anfangen.

Zusätzlich zu diesen diversen methodologischen Zugängen gibt es die problemorientierte, themenorientierte Historiographie der Philosophie, die ich vorziehe, weil sie uns erlaubt, die philosophischen Themen, Fragestellungen und Lösungsansätze im Geiste einer interkulturellen philosophischen Orientierung zu stellen und diese im weltphilosophischen Kontext zu diskutieren. Philosophische Fragestellungen weisen eher eine grundsätzlichere Gemeinsamkeit unter den Philosophen der Welt auf als ihre Antworten.

Ein Vorschlag zur Globalisierung der interkulturellen Philosophie in Lehre und Forschung

Oft wird, hauptsächlich seitens der Philosophie-Studierenden und des Mittelbaus, die Frage gestellt: Warum werden außereuropäische Philosophien nicht im Curriculum des Philosophiestudiums an den westlichen Hochschulen angeboten? Ist nicht eine Transformation des philosophischen Lehrplans an den Universitäten schon längst überfällig? Sind wir nicht der philosophischen Kultur zutiefst verpflichtet, Philosophiestudium im Kontext der Weltphilosophien zu gestalten? Sind nicht höhere Schulen und Hochschulen grundsätzlich verpflichtet, den Studierenden darüber zu informieren, wie die philosophischen Fragestellungen und

Über alle Kulturgrenzen und Traditionen hinweg gibt es weder eine singuläre Geschichte noch die eine Geschichte der Philosophie.

Lösungsansätze in anderen weltphilosophischen Traditionen aussehen? Es zeugt in der Tat von keiner großen akademischen Offenheit, wenn unsere Philosophiestudent*innen ihren B. A. oder M. A. oder gar ihre Promotion in Philosophie machen und die Philosophen wie Platon, Aristoteles, Kant, Hume, Hegel, Nietzsche u.a. kennen lernen, ohne jedoch jemals die Namen der außereuropäischen Philosophen wie Lao Tzu, Konfuzius, Nagarjuna, Shankara oder Avicenna und Al-Ghazali gehört zu haben. Ähnlich verhält es sich, wenn es um philosophische Probleme, Fragestellungen, Systeme und dergleichen geht.

Was wir heute dringend brauchen, ist eine nicht-eurozentrische (nicht aber eine anti-eurozentrische) Vorgehensweise um die philosophischen Themen im Geiste einer interkulturellen Orientierung zu diskutieren. Das Lernen und Lehren der Philosophie im interkulturellen Geist würde auch bedeuten, dass Student*innen (und nicht nur die) lernen, dass wir stets philosophischer Argumente bedürfen. Aber dies heißt nicht, dass diese Argumente von Natur aus für alle überzeugend sein müssen. Die Argumente sind notwendig, nicht jedoch unbedingt hinreichend für die

PRESSE

■ Christ in der Gegenwart

Nr. 49/2020 – Ram Adhar Mall kommt es darauf an, westliche Denkweisen von ihrem alleinigen Geltungsanspruch zu befreien. Die interkulturelle Philosophie sieht er weniger als ein in sich abgeschlossenes Fach, sondern als dauernde Kritik an verkrusteten Vorurteilen, von denen man sich befreien sollte.

Überzeugung. Wer philosophische Argumente nur dann philosophisch sein lassen will, wenn sie überzeugend sind, findet sich in einer schwierigen Lage, keine Argumente zu finden, die alle Philosophen überzeugen.

Was wir daher heute brauchen, ist eine pluralistische Kartographie der Philosophiegeschichte. Selbst das oft erwähnte Diktum, Philosophie kann es nur in einer schriftlichen Tradition geben, ist viel zu logozentrisch. Hinzukommt, dass Philosophie keine Sprache zu ihrer einzigen Muttersprache macht. Sprache gehört den Menschen, die sie sprechen, und nicht umgekehrt. Es war und ist oft noch immer eine europäisch-philosophische Einäugigkeit zu meinen, Philosophie spreche nur Griechisch und Deutsch. *Mutatis mutandis* gilt dies ebenfalls, sollte indische Philosophie zum Beispiel Sanskrit zur Muttersprache der Philosophie deklarieren.

Unsere interkulturell-philosophische und post-koloniale Perspektive braucht ferner interkulturell orientierte Lehrer oder Forscher. Es kommt einer epistemischen Gewalt gleich, wenn unsere Universitäten den großen Reichtum der Weltphilosophie in Lehre und Forschung nicht einbauen. Die westliche politische und epistemische Macht und Dominanz hat mit Unterstützung der kolonialen Erziehungsstrategie das koloniale Curriculum überall institutionalisiert.

Die westliche Macht und Dominanz hat mit Unterstützung der kolonialen Erziehungsstrategie das koloniale Curriculum überall institutionalisiert.

Als die Universität Kalkutta – meine Alma Mater – in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von der britischen Kolonialmacht gegründet wurde, existierten dort viele Fakultäten so wie sie an den Universitäten Cambridge, Oxford existierten. Indische Philosophie war jedoch nicht ein Teil des philosophischen Fachbereichs. Die kolonialherrschaftliche Begründung lautete,



Professor Michael Reder, der Leiter der Philosophischen Tage, moderierte das Podium mit Professor Ram Adhar Mall.

Philosophie sei ja nur griechisch-europäisch. Die Internationalisierung gerade der Studentenschaft heute hat das Philosophieren polyzentrisch gemacht, und dies ist eine sehr willkommene Wende, auch im Sinne der interkulturellen Philosophie in Lehre und Forschung.

Resümee

Als Resümee seien hier einige Imperative formuliert:

1. Frage nicht, wie Differenzen aus der Welt zu schaffen sind, sondern wie mit ihnen umzugehen ist. Konsens soll sein, Dissens ist da. Kompromiss scheint der eigentlich gangbare und geeignete Weg zu sein. Interkulturelle Orientierung sorgt dafür, dass die Kompromisse - soweit möglich - nicht faul werden.

2. Beachte: Nicht die Standpunkthaftigkeit ist ein Skandalon, sondern nur die Verabsolutierung eines bestimmten Standpunktes.

3. Jede Lesart ist zulässig bis auf die Lesart, die keine andere neben sich zulässt.

4. Lerne die Kunst der Gewaltlosigkeit zu üben, sowohl im Sinne einer theoretischen als auch im Sinne einer praktischen Gewalt.

Mit den lehrreichen Worten zweier Dichterphilosophen, Hölderlin und Tagore, möchte ich schließen. Hölderlin schreibt in einem Brief an Hegel: „Einig zu sein, ist göttlich und gut; woher ist die Sucht denn / Unter den Menschen, dass nur einer und eines nur sei.“ Und in einem Vortrag zum *Parlament der Religionen* (1937)

schreibt Tagore: „Wenn je eine solche Katastrophe über die Menschheit hereinbrechen sollte, dass eine einzige Religion (Kultur, Philosophie, Politik, Anm. d. Verf.) alles überschwemmte, dann müsste Gott für eine zweite Arche Noah sorgen, um seine Geschöpfe vor seelischer Vernichtung zu retten.“ Beide Dichterphilosophen geben uns den Ratschlag, unsere gut gemeinte und verständliche Sehnsucht nach Einheit nicht mit der Sucht nach Einheitlichkeit, nach Einförmigkeit zu verwechseln. Diese Ratschläge gelten *mutatis mutandis* für alle Unternehmungen des menschlichen Geistes auf jedwedem Gebiet. Pluralismus scheint nicht nur Menschenwille, sondern auch Gotteswille zu sein.

Das Projekt *Interkulturelle Philosophie* zielt so auf einen Paradigmenwechsel im Diskurs der Weltphilosophien, Weltkulturen und Weltreligionen und stellt eigentlich ein Prolegomenon dar. Mein Traum, hoffentlich nicht zu utopisch, ist, dass das Philosophieren im Geiste unserer interkulturellen philosophischen Orientierung bald der Leiter der interkulturellen Philosophie nicht mehr bedarf. Interkulturelle philosophische Orientierung ist daher nicht nur eine intellektuelle, akademische, sondern ebenso eine fächerübergreifende gesamtgesellschaftliche ethisch-moralische und pädagogische Verpflichtung. Interkulturelle philosophische Orientierung – so meine feste Überzeugung – ist zwei Dinge in einem: Sie ist Denkweg und Lebensweg in einem. Erkenntnisgewinnung und Erkenntnisverwirklichung gehören zusammen. ■

Charles de Gaulle

Zum 50. Todestag des französischen Staatsmanns

Der französische General und Staatspräsident Charles de Gaulle war jahrzehntelange ein erklärter Gegner Deutschlands, kämpfte in zwei Weltkriegen gegen deutsche Armeen und wandelte sich nach dem Sieg über Hitler-Deutschland in einen überzeugten Vorkämpfer der Versöhnung zwischen den beiden Völkern.

Die beiden de Gaulle-Experten Dr. Johannes Willms, Historiker und Journalist, sowie Professor Henri Ménudier, Politikologe an der Sorbonne, referierten und diskutierten am 30. Oktober über viele Facetten in dessen Politik und Leben. Ihr Fazit: De Gaulle prägt Frankreich und Europa bis heute.

GESCHICHTE

Krieg und Frieden mit Deutschland

von Henri Ménudier

Abgesehen von Frankreich ist Deutschland ohne Zweifel das Land, das Charles de Gaulle am meisten beschäftigt hat. Geprägt von seinem Vater, der den Krieg von 1870–1871 gegen Preußen mitgemacht hat und sich mit dem Verlust von Elsass-Lothringen nicht abgefunden hat, wächst er auf mit dem Gedanken der „Revanche“ gegen Deutschland. Die „Grandeur de la France“, die Größe Frankreichs, soll unbedingt wieder hergestellt werden. Nach seinem Eintritt in die Offiziersschule 1909 und seiner Teilnahme an den beiden Weltkriegen

kämpft er tatsächlich 36 Jahre lang gegen Deutschland. Es kommen 12 Jahre ohne offizielle Funktionen von 1946 bis 1958 und es wachsen Überlegungen über die Möglichkeiten der Zusammenarbeit mit Bonn. So verfolgt er die Entwicklung des geteilten Deutschlands einerseits mit Misstrauen, andererseits mit großem Interesse.

Da er zu dieser Zeit auch schon seine Memoiren schreibt, ist Deutschland auch in dieser Periode als

Thema ständig gegenwärtig. Mit seiner Rückkehr zur Macht, erst als Ministerpräsident, dann als Präsident von 1958–1969, folgen 13 Jahre der friedlichen Zusammenarbeit mit Deutschland, um Europa neu zu gestalten – ein Versuch der nicht von allen Seiten Beifall findet. Das letzte Jahr, 1969 bis zu seinem Tod 1970, ist wieder den Memoiren und Deutschland gewidmet. 36 Jahre Rivalität und Krieg gegen Deutschland (1909–1945), 26 Jahre Frieden mit Deutschland (1946–1970). Wie ist sein Schwenk vom Krieg zum Frieden zu erklären?

De Gaulle hat viel für Frankreich geleistet und gehört deswegen zu den bedeutendsten Staatsmännern dieses Landes. Durch die Gründung und Leitung der Résistance bringt er das geschlagene Frankreich vom Juni 1940, das am Rande des Abgrunds steht, auf die Seite der alliierten Sieger am 8. Mai 1945. Durch die Verfassung der V. Republik (1958) und die Direktwahl des Präsidenten der Republik durch das Volk (1962) gibt er Frankreich feste Institutionen, nachdem diese vorher sehr instabil waren. Die Wirtschaft wird modernisiert, die Finanzen saniert, ein neuer Franc eingeführt. Das Agrarland Frankreich bekommt nun eine wettbewerbsfähige Industrie. Der Krieg in Algerien wird 1962 unter schwierigen Umständen beendet und 14 französische Kolonien in Schwarzafrika werden weitgehend friedlich in die Unabhängigkeit entlassen.

Die Versöhnung, die Zusammenarbeit und die Freundschaft mit der Bundesrepublik Deutschland werden mit

Charles de Gaulle hat viel für Frankreich und Europa geleistet und gehört deswegen zu den bedeutendsten Staatsmännern des 20. Jahrhunderts.



Prof. Dr. Henri Ménudier, Professor für Politikwissenschaft an der Universität Paris III – Sorbonne Nouvelle

dem Elysée-Vertrag am 22. Januar 1963 besiegelt. Durch den ständigen Sitz im Sicherheitsrat der Vereinten Nationen ab 1945 und die *force de frappe*, die französische Atommacht, ab 1960, kann Frankreich mit den Weltmächten auf Augenhöhe sprechen. Darüber hinaus hinterlässt General de Gaulle ein umfangreiches literarisches Werk mit etwa 25 Büchern wie Memoiren, Reden, Aufsätzen und Abhandlungen über militärische Fragen.

Familie und Ausbildung

Charles André Josef Marie de Gaulle ist am 22. November 1890 in Lille in Nordfrankreich geboren. Seine Familie, aus der viele Juristen hervorgegangen sind, stammt ursprünglich aus Chalons-en-Champagne im Département Marne, lebt und wohnt aber seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in Paris. Einige Vorfahren von De Gaulle und seiner Frau stammen aus Großbritannien, aus Irland und Schottland, und auch aus Deutschland. Der Vater, Henri de Gaulle, unterrichtet Geschichte und Literatur in privaten Schulen der Jesuiten. Er gehört einer katholischen konservativen Familie an, die jedoch fortschrittlichen sozialen Vorstellungen anhängt. Er sehnt sich nach der Monarchie, bleibt aber der Republik treu. Im Krieg von 1870/71 wird de Gaulles Vater verletzt und kann sich in keiner Weise mit der Niederlage gegen Preußen und dem Verlust von Elsass-Lothringen abfinden. Der Gedanke der Revanche, ja sogar der Rache, prägt den Sohn schon sehr früh. Er lernt Deutsch, um den Feind später besser bekämpfen zu können. Während seiner Schulzeit verbringt er sogar im Sommer 1908 einen Sprachaufenthalt in Bayern. Sehr früh schon entscheidet er sich für eine militärische Laufbahn und mit 15 Jahren verfasst er eine Erzählung, in der ein General de Gaulle die Deutschen besiegt und Frankreich rettet. Außerdem liest Charles de Gaulle viele Geschichtsbücher.

Charles de Gaulle besucht von 1909 bis 1912 die renommierte Offiziersschule in Saint-Cyr in der Nähe von Versailles, die 1808 von Napoleon I. gegründet worden war. Die Schule wird übrigens 1944 im Krieg zerstört. Ab 1913 gehört de Gaulle einem Infanterieregiment in Arras im Département Pas-de-Calais an, das unter dem Kommando des Oberst Philippe Pétain steht. Der spätere General, Marschall und Chef des Vichy-Regimes fördert De Gaulle damals nachhaltig. Beide Männer werden später allerdings Intimfeinde, unter anderem wegen einer gemeinsamen Publikation, als de Gaulle nicht nur als Ghostwriter auftreten, sondern als Mit-Autor genannt werden will. Berühmt geworden durch die Schlacht von Verdun 1916, zählt Pétain dann nach dem Ersten Weltkrieg zu den angesehensten Befehlshabern der französischen Armee. Im Sommer 1940, Pétain ist der neue Staatschef, lässt er de Gaulle, der sich in London befindet und den Waffenstillstand mit Hitler ablehnt, zum Tode verurteilen. Nach dem Zusammenbruch des Vichy-Regimes und der deutschen Niederlage wird Pétain im August 1945 von einem französischen Gericht zum Tode verurteilt. De Gaulle, damals

Im Ersten Weltkrieg geriet de Gaulle in deutsche Kriegsgefangenschaft. Er war – nach fünf Fluchtversuchen – unter anderem in Ingolstadt interniert.



Symbol der Versöhnung: Präsident Charles de Gaulle und Bundeskanzler Konrad Adenauer besuchten 1962 gemeinsam einen Gottesdienst in der Kathedrale von Reims.

Chef der Regierung, wandelt die Todesstrafe in eine lebenslange Gefängnisstrafe um, die Pétain in einer Zitadelle auf der Atlantikinsel Ile d'Yeu verbüßt.

Der Erste Weltkrieg

Deutschland erklärt Frankreich den Krieg am 3. August 1914. De Gaulle, Oberleutnant seit 1913, wird 1915 zum Hauptmann befördert. Er kämpft mit viel Bravour gegen die deutschen Truppen, wird dabei sogar mehrfach verwundet. Anfang März 1916, bei der Schlacht um Douaumont – nahe Verdun –, wird er sogar für tot erklärt. In Wirklichkeit gerät er in deutsche Gefangenschaft. Seine fünf Fluchtversuche scheitern und auch deshalb wird er in verschiedenen deutschen Kriegsgefangenenlagern, zuletzt in Bayern in Ingolstadt und auf der Wülzburg bei Weißenburg, interniert. In der Festung Wülzburg kann man sogar noch heute eine Erinnerungstafel an diese Zeit lesen.

Während der Gefangenschaft liest er sehr viel, darunter auch deutsche Publikationen, und informiert sich dabei sehr gründlich über Deutschland.

Auch hält er Vorträge vor den anderen Offizieren. Erst am Ende des Krieges kommt er frei und bedauert sehr, dass er in der Gefangenschaft so viel Zeit verloren hat, die er nicht für seine Ausbildung und seine Karriere als Offizier verwenden konnte.



Die deutsche Seite muss am 11. November 1918 in Compiègne harte Bedingungen für einen Waffenstillstand annehmen. Der Text des Versailler Friedensvertrags wird dann ohne deutsche Beteiligung erarbeitet und muss von Berlin innerhalb von wenigen Tagen angenommen werden. Vor allem der Artikel 231 über die deutsche Alleinschuld am Ersten Weltkrieg wird in Deutschland mit sehr großer Verbitterung kritisiert. Der Vertrag wird aber unverändert am 28. Juni 1919 vom Deutschen Reich und 27 alliierten und assoziierten Mächten unterzeichnet. Für de Gaulle allerdings, der keinerlei Vertrauen in Preußen und Deutschland setzt, ist der Versailler Vertrag nicht hart genug. Die Rückkehr Elsass-Lothringen an Frankreich, die Besetzung des Saargebietes und des linken Rheinuferes mit Brückenköpfen bei Köln, Koblenz und Mainz sind für ihn nicht genug. Er hätte gerne eine völlige Abtrennung des Gebiets links des Rheinuferes von Deutschland gesehen.

Die Zwischenkriegszeit

Zwischen beiden Weltkriegen sammelt de Gaulle wichtige Erfahrungen im Ausland. Darunter waren auch zwei Aufenthalte in Deutschland. Er vertieft in der Theorie wie in der Praxis seine Ausbildung als Stabsoffizier und er reüssiert als Autor und Theoretiker der modernen Kriegsführung. Er kommt dabei mit wichtigen Kreisen und Institutionen in Kontakt, die die französische Sicherheitspolitik bestimmen. Auch steigt er in die Militärhierarchie auf, wird 1933 Oberstleutnant und 1937 Oberst, obwohl er wegen seiner zu steifen Persönlichkeit immer wieder kritisiert wird.

Eine besonders prägende Zeit ist seine Tätigkeit in Warschau. Als Mitglied der französischen Militärmission in Polen von 1919 bis 1921 kann er sich mit den komplizierten

Grenzfragen und Gebietsproblemen nicht nur zwischen Deutschland und Polen, sondern überhaupt im Osten Europas vertraut machen. Diese Probleme spielen wieder im Zweiten Weltkrieg und auch in der Nachkriegszeit dann eine eminent wichtige Rolle. Die polnische Republik entsteht ja nach dem Verschwinden des polnischen Staates am Ende des 18. Jahrhunderts erst am 11. November 1918 wieder neu. Die neue polnische Regierung findet allerdings eine äußerst schwierige territoriale Ausgangslage vor, eingezwängt vor allem zwischen Deutschland und Sowjetrußland. Die französische Militärmission in Warschau soll dazu beitragen, die neu geschaffene polnische Armee zu organisieren und sie materiell zu unterstützen. Die Ausbildung der polnischen Offiziere gehört auch zu ihren Aufgaben. Darüber hinaus kann sich de Gaulle über die Konflikte zwischen Polen und der neu aufgestellten Roten Armee informieren, weil er den Kampfhandlungen direkt beiwohnt. Dabei beobachtet er ganz besonders die Rolle der Panzertruppen.

Nach dem Aufenthalt in Polen wird de Gaulle als Stabsoffizier in der Pariser *Ecole Supérieure de Guerre* ausgebildet. Es folgt ein Aufenthalt in Deutschland im Stab der Rheinarmee in Mainz. Anschließend wird er in den Stab von Marschall Pétain versetzt. Von 1927 bis 1929 kommandiert er dann das 19. Jägerbataillon einer Infanteriebrigade, die der Rheinarmee angehört. Das Bataillon ist in Trier, dem militärischen Hauptquartier in der französischen Besatzungszone, stationiert. An der Friedrich-Ebert-Allee 2 erinnert eine Tafel daran, dass die Familie de Gaulle zwei Jahre lang dort gewohnt hat. De Gaulle benutzt auch diese Deutschlandaufenthalte, um sich weiter gründlich über das Land zu informieren.

Zwischen November 1929 und November 1931 macht sich de Gaulle mit den komplizierten Problemen des Nahen Ostens vertraut: im Libanon, bis zum Ende des Ersten Weltkriegs Teil des Osmanischen Reiches. Mit seiner französisch geprägten Kultur wird Beirut als „Paris des Nahen Ostens“ betrachtet. Nach der Niederlage der Mittelmächte besetzen die Entente-Mächte den Libanon und der Völkerbund erteilt Frankreich ein Mandat für Syrien und den Libanon. Es entwickeln sich in diesen Jahren unter der Bevölkerung heftige Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern eines modernen, westlichen Libanons und denen einer unabhängigen gesamt-arabischen Nation. De Gaulle ist in Beirut stationiert, um neben einer Reihe anderer Aufgaben dort Armeeeoffiziere auszubilden. Diese Erfahrung ist für ihn sehr wichtig, denn Libanesen kämpfen dann im Zweiten Weltkrieg auf der Seite des Freien Frankreichs.

Es sei auch noch vermerkt, dass sich de Gaulle zwischen 1924 und 1938 einen Namen als Autor von vier Militärbüchern macht, die bei bekannten Verlagen erscheinen. Er kritisiert darin die defensive Haltung der offiziellen französischen Doktrin und plädiert für eine offensive Strategie mit dem Einsatz von Panzern und Flugzeugen sowie für eine Berufarmee. In der höheren Hierarchie der Armee und unter vielen Politikern findet er kaum Gehör, da alle

De Gaulles Bücher über Kriegstheorie in den 30er Jahren wurden aufmerksam gelesen – unter anderem von Adolf Hitler und deutschen Generälen.

darauf setzen, dass die Festungen der Maginotlinie sämtliche Angriffe aufhalten würden. Im Jahr 1940 wird der gestaffelte Festungsgürtel an der französischen Nord-Ost-Grenze von den deutschen Truppen umgangen, da er, auf Wunsch Belgiens, die Grenze zu Belgien nicht schützt. Seine Bücher werden übrigens in Deutschland und besonders von Adolf Hitler und Heinz Guderian, dem Organisator der deutschen Panzertruppen nach 1934, sehr genau gelesen.

Der Zweite Weltkrieg

Ab 1937 steht de Gaulle, der große Befürworter der Panzer, zuerst als Oberst eines Panzerregiments und ab 1939 als Kommandeur einer Panzerdivision in der Verantwortung. Nach dem deutschen Angriff auf Dänemark und Norwegen Anfang April 1940, greift die Wehrmacht ab dem 10. Mai Belgien, die Niederlande, Luxemburg und Frankreich an. De Gaulle kämpft zum Teil erfolgreich gegen die deutschen Einheiten, ganz besonders in Moncournet und Crecy-sur-Seine. Allein kann er die Niederlage allerdings nicht abwenden. In vier Jahren (1914–1918) konnte das Deutsche Kaiserreich Frankreich nicht schlagen, 1940 wird dieses Ziel in nur sechs Wochen erreicht.

Ende Mai 1940 wird de Gaulle zum Brigadegeneral – er ist der jüngste der französischen Armee – befördert. Und am 6. Juni wird er vom Regierungschef Paul Reynaud, der die Ideen von de Gaulle bezüglich der Panzer und der Berufsarmee teilt, zum Unterstaatssekretär für Nationale Verteidigung berufen. Ihm obliegt dabei die Koordinierung der französisch-britischen Militäraktionen. Winston Churchill, der für das weitere Schicksal de Gaulles von großer Bedeutung sein wird, ist seit dem 10. Mai britischer Regierungschef. Die französische Regierung ist nach Bordeaux, im Südwesten Frankreichs, geflohen. Dort setzen sich mit Philippe Pétain die Anhänger des Waffenstillstandes mit Hitler durch, während Reynaud und de Gaulle zurücktreten. De Gaulle fliegt schließlich nach London, um den Kampf gegen Hitler-Deutschland fortzusetzen.

Am 18. Juni 1940, im Einvernehmen mit Churchill, hält er in der BBC in London seine berühmte Rede, einen Appell an die Résistance. „Frankreich hat eine Schlacht verloren, aber nicht den Krieg“ ist die Botschaft. Das Land besitze noch viele Ressourcen, unter anderem die Kolonien; und es habe Verbündete. Die Franzosen sollten nach de Gaulles Worten also an der Seite der Alliierten weiter kämpfen. Strukturen werden dazu geschaffen. So ernennt sich de Gaulle selbst zum Chef des Londoner Komitees „Freies Frankreich“, zum Chef der Freien Französischen Streitkräfte und zum Chef des Nationalen Verteidigungskomitees.

Am 18. Juni 1940, im Einvernehmen mit Churchill, hält er in der BBC in London seine berühmte Rede, einen Appell an die Résistance. „Frankreich hat eine Schlacht verloren, aber nicht den Krieg“ ist die Botschaft. Das Land besitze noch viele Ressourcen, unter anderem die Kolonien; und es habe Verbündete. Die Franzosen sollten nach de Gaulles Worten also an der Seite der Alliierten weiter kämpfen. Strukturen werden dazu geschaffen. So ernennt sich de Gaulle selbst zum Chef des Londoner Komitees „Freies Frankreich“, zum Chef der Freien Französischen Streitkräfte und zum Chef des Nationalen Verteidigungskomitees.

Wegen seines Ungehorsams Pétain gegenüber und seiner „Flucht“ nach London wird er in Abwesenheit zum Tode verurteilt. Das geschlagene Frankreich wird durch Nazi-Deutschland geteilt, besetzt, ausgebeutet und gequält. Von London, Algier, von den Kolonien in Afrika, vom Nahen Osten und ab 1944 von Paris aus führt de Gaulle den Kampf in Zusammenarbeit mit den Alliierten. Er bringt es fertig, dass das geschlagene Frankreich vom Juni 1940 sich auf der Seite der Siegermächte am Ende des Krieges in Mai 1945 befindet. Es wird Besatzungsmacht im besiegten Deutschland.

De Gaulle lehnt den Kommunismus eigentlich vehement ab. Aber um Deutschland zu besiegen und eine zukünftige deutsche Gefahr abzuwenden, schließt er eine Allianz mit Stalin und der Sowjetunion, die am 10. Dezember 1940 in Moskau unterzeichnet wird. Damit möchte er die sowjetische Unterstützung für seine Deutschlandpolitik erhalten. Mit diesem Schritt zeigt er, dass Frankreich wieder unter den Großmächten verkehren und die Balance zwischen Washington und Moskau halten kann. Diese Themen beherrschen auch die gaullistische Außenpolitik nach 1958. Nach der Aufnahme der Bundesrepublik Deutschland in die NATO im Mai 1955 wird die Allianz Frankreich-UdSSR von sowjetischer Seite beendet. Moskau erklärt, dass das NATO-Mitglied Frankreich den deutschen Militarismus unterstütze.

Die Jahre der IV. Republik

De Gaulle leitet – neben seinem militärischen Oberbefehl – auch die provisorische Regierung, zuerst in Algier, dann ab Juni 1944 in Paris. Eine Nationalversammlung arbeitet eine neue Verfassung für die IV. Republik aus, wobei de Gaulle seine Vorstellungen über eine starke exekutive Macht und ein geschwächtes Parlament allerdings nicht durchsetzen kann. Deshalb zieht er sich im Januar 1946 aus der Regierung zurück. Und er gründet eine politische Bewegung – er vermeidet das Wort „Partei“ –, *le Rassemblement du Peuple Français (RPF)* / (die Versammlung des französischen Volkes), die nach anfänglichen Wahlerfolgen schnell an Bedeutung verliert. Im September 1955 zieht sich de Gaulle vorerst aus dem politischen Leben zurück.

Er lebt zurückgezogen auf seinem Landsitz in Colombey-les-deux-Eglises und arbeitet an seinen Kriegsmemoiren – die drei Bände erscheinen zwischen 1954 und 1959. Die intensive Beschäftigung mit Deutschland geht auch, gerade durch die Arbeit an den Memoiren, weiter; sie hat de Gaulle eigentlich seit seiner Jugend nie verlassen.

Während der Jahre der IV. Republik entwickelt de Gaulle ein gespaltenes Verhältnis zu Deutschland. Da er die Kriege zwischen 1870 und 1945 nicht vergisst, bleibt seine Furcht vor Deutschland stark. Nach seinen Vorstellungen sollte das besiegte Deutschland von 1945 geteilt werden, um nur

In den 50er Jahren entwickelte de Gaulle ein gespaltenes Verhältnis zu Deutschland: Einerseits fürchtete er das Land, andererseits sah er in ihm einen möglichen Partner.

PRESSE

Salzburger Nachrichten

9. November 2020 – Wie groß diese Versöhnungstat – auch menschlich – war, darüber sprach Henri Ménudier, Professor für Politologie an der Pariser Sorbonne, auf Einladung der Katholischen Akademie in Bayern. Zu dieser Gedenkveranstaltung anlässlich des 50. Todestags von Charles de Gaulle war zudem der deutsche Historiker Johannes Willms eingeladen, der eine weithin beachtete Biografie Charles de Gaulles geschrieben hat.

einen losen Staatenbund zu bilden. Das Saarland, das Rheinland, Westfalen, einschließlich des Ruhrgebiets, sollten von Deutschland gelöst werden. De Gaulle ist für eine Internationalisierung des Ruhrgebiets, sogar unter Teilnahme der Sowjetunion. Er lehnt auch die ersten europäischen Institutionen wie die Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl (ab 1952) und die Europäische Verteidigungsgemeinschaft (1954 gescheitert) nicht nur wegen der Supranationalität ab; er fürchtet besonders, dass die Bundesrepublik in diesen Organisationen bald wirtschaftlich und militärisch zu stark wird.

De Gaulle sieht aber auch, dass die geopolitische und strategische Lage sich im Vergleich zu 1871, 1919 und 1945 stark verändert hat. Deutschland ist besetzt, gespalten, moralisch wegen des Holocausts tief getroffen, seine internationale Rolle ist eng begrenzt. Die Folgen des „Dritten Reichs“ werden es noch lange belasten. Und! Der Kalte Krieg spaltet die Welt. Die amerikanischen und sowjetischen Atombomben haben zu einem prekären Waffenstillstand in der nördlichen Hemisphäre geführt. Und der Koreakrieg von 1950 bis 1953 zeigt, wie schnell eine Destabilisierung der internationalen Beziehungen stattfinden kann.

Deutschland ist, so sieht es de Gaulle, nicht mehr gefährlich, sondern gefährdet. Frankreich muss die Bundesrepublik schützen, weil das in seinem eigenen Interesse ist. Diese neue und positive Sicht der deutschen Frage führt dazu, dass Deutschland nicht mehr als Feind, sondern mehr als Partner gesehen wird. De Gaulle will mit diesem Deutschland zusammenarbeiten, vor allem, weil er eine gute Meinung von der Person und der Politik des Bundeskanzlers Konrad Adenauer hat. De Gaulle schätzt aber auch zunehmend die deutsche Kultur.

Die Fünfte Republik

Algerien – 1848 von Frankreich annektiert – wird wie ein Teil Frankreichs verwaltet. Bei der Volkszählung 1954 zählt man 984 000 Nicht-Muslime und 8,4 Millionen Muslime

(insgesamt hat das Land 9,8 Millionen Einwohner). Nach der Unabhängigkeit von Vietnam (1954) und vieler anderer französischer Kolonien wird auch in Algerien das Verlangen nach Unabhängigkeit sehr laut. Das Ungleichgewicht beider Bevölkerungsgruppen erschwert zunehmend ihre Verständigung. Die Nichtmuslime sind nicht bereit, ihre wirtschaftliche und politische Macht zu teilen. So kommt es ab Anfang November 1954 zu einem regelrechten Krieg. Die Unfähigkeit der Pariser Regierung, mit der Krise umzugehen, der Aufstand der Bevölkerung in Algerien und schließlich der Putsch der Armee am 13. Mai 1958 in Algier bringen de Gaulle an die Macht zurück.

Am 1. Juni 1958 wird er als Regierungschef mit 329 gegen 224 Stimmen gewählt. Er lässt eine neue Verfassung – die der V. Republik – erarbeiten, die am 28. September von fast 80 Prozent der Wähler angenommen wird. Die Macht des Staatspräsidenten wird darin deutlich verstärkt. Am 21. Dezember wird de Gaulle dann als *Président de la République Française* mit 77,5 Prozent der Stimmen gewählt. Dabei handelt es sich allerdings um eine indirekte Wahl durch etwa 80 000 Wahlmänner. Am 8. Januar 1959 tritt er sein siebenjähriges Mandat an.

Nach dem Attentat von Petit Clamart bei Paris am 22. August 1962 setzt er mit einer Volksabstimmung (Zustimmung: 61 Prozent) das Prinzip der Direktwahl des Präsidenten der Republik durch das Volk durch. Diese Verfassungsänderung erhöht auch noch einmal deutlich die Macht des Präsidenten. Die erste Direktwahl findet schließlich im Dezember 1965 statt. De Gaulle braucht allerdings zwei Wahlgänge für den Sieg, erst bei der Stichwahl kann er sich mit gut 55 Prozent gegen den Sozialisten François Mitterrand durchsetzen.

De Gaulle lud Konrad Adenauer zu einem privaten Treffen in sein Landhaus ein und ermöglichte so das gegenseitige Kennenlernen und Verstehen.



Axel Honsdorf, Geschäftsführer des Bayrisch-Französischen Hochschulzentrums München (li.), moderierte das Podiumsgespräch zwischen Professor Henri Ménudier (Mi.) und Dr. Johannes Willms.

De Gaulle wird ja oft wegen seines autoritären Regierungsstils kritisiert, man kann ihm aber nicht vorwerfen, er sei undemokratisch an die Macht gekommen und geblieben. Und als er am 27. April 1969 die Volksabstimmung über die Reform der Regionen verliert, tritt er schon am nächsten Tag zurück.

Die Beziehungen zu Deutschland sind von Anfang an ein sehr wichtiges Politikfeld. General de Gaulle hat schon vor 1958 einen guten Eindruck von Konrad Adenauer. Der Bundeskanzler ist am Anfang eher misstrauisch. Ein Militär an der Macht, der durch die Reform der Institutionen noch mehr Macht haben will, der eine Außenpolitik mit nationalistischen Tönen verfolgt und einen Führungsanspruch in Europa anmeldet – all das gefällt ihm nicht. Es gibt sogar einen Protokollstreit. Wer soll wem den ersten Besuch machen? De Gaulle: Meine Legitimität geht auf das Jahr 1940 zurück. Adenauer: Ich bin Kanzler seit 1949, Sie leiten die französische Regierung erst seit Juni 1958, also habe ich Vorrang. De Gaulle beendet diesen Streit, indem er ein privates Treffen in seinem Landhaus La Boisserie in Colombey-les-deux-Eglises am 14. und 15. September 1958 vorschlägt.

Das ist eine richtige Entscheidung. Beide Staatsmänner können sich zum ersten Mal in einem familiären Rahmen kennenlernen und miteinander reden. Sie stellen fest, dass es in ihren politischen Vorstellungen mehr Konvergenzen als Divergenzen gibt. Im Schlusskommuniqué heißt es: „Wir glauben, dass die vergangene Gegnerschaft ein für alle Mal überwunden sein muss und dass Franzosen und Deutsche dazu berufen sind, im guten Einverständnis zu leben und Seite an Seite zu arbeiten.“

Nun gibt es starke Momente in den deutsch-französischen Beziehungen: Regelmäßige Treffen zwischen Adenauer und de Gaulle, der Staatsbesuch Adenauers in Frankreich im Sommer 1962, die triumphale Reise de Gaulles im September 1962 durch die Bundesrepublik. Die Krönung ist natürlich die Unterzeichnung des „Vertrages über die deutsch-französische Zusammenarbeit“ am 22. Januar 1963, auch bekannt als Elysée-Vertrag. Der Brüderkuss zwischen de Gaulle und Adenauer dabei überrascht die Anwesenden. In dem Vertrag sind regelmäßige Treffen zwischen dem französischen Präsidenten und dem Bundeskanzler, sowie zwischen den Fachministern und hohen Beamten vorgesehen. Die Konsultationen betreffen auch die Außen- und Verteidigungspolitik. Weiterhin soll das gegenseitige Erlernen der Sprache und der Jugendaustausch aktiv gefördert werden, wofür ein deutsch-französisches Jugendwerk gegründet wird. Diese guten Absichten werden zum Teil durch die deutsche Präambel zum Vertrag in Frage gestellt – ein Text, der gegen die gaullistische Außenpolitik gerichtet ist. Der Rücktritt Adenauers als Bundeskanzler am 15. Oktober 1963 und die blasse Kanzlerschaft des wenig frankophilen Ludwig Erhard von 1963 bis 1966 erschweren die Anfänge des Vertrags, der sich aber später als sehr segensreich erweist.

De Gaulle wird in der Bundesrepublik oft scharf kritisiert, weil er den supranationalen Charakter der europäischen In-

stitutionen ablehnt. Er will ein „Europa der Nationen“, einen losen Bund von kooperierenden Staaten, konnte aber diesen Plan nicht durchsetzen. Wegen eines Streits über die Finanzierung der Agrarpolitik blockiert er von Juli 1965 bis Januar 1966 die Tagungen des europäischen Ministerrates. Zweimal (1963 und 1967) lehnt er die Aufnahme Großbritanniens in die EWG ab. Die Aversion gegen die Vereinigten Staaten von Amerika und der Rückzug aus der Militärorganisation der NATO 1966 finden kein Verständnis beim deutschen Partner. Die Anerkennung der Volksrepublik China 1964, die Reise in die UdSSR 1966 und eine Polenreise 1967 unterstreichen den Wunsch de Gaulles nach einer unabhängigen Außenpolitik. Er befürwortet auch die endgültige Anerkennung der Oder-Neiße-Linie als deutsch-polnische Grenze und findet den Wunsch nach einer deutschen Wiedervereinigung als legitim. Sein „Europa vom Atlantik bis zum Ural“ soll von den Großmächten unabhängig sein. Diese Visionen finden wenig Verständnis in Deutschland. Man wirft de Gaulle vor, eine Politik des „Grandeur“ zu praktizieren, ohne dafür die Mittel zu haben.

Fazit

De Gaulle, der zuerst gegen Deutschland kämpfte, hat viel für die deutsch-französische Versöhnung, Zusammenarbeit und Freundschaft geleistet. Sein Regierungsstil und seine Europa- und Außenpolitik wurden in Deutschland hingegen wenig geschätzt. Er bleibt trotzdem ein einflussreicher Franzose und Europäer, weil er gerade durch seine Auslandsbesuche und politischen Erklärungen Bewegung in den Beziehungen zwischen Ost- und Westeuropa gebracht hat.

Deutschland spielt noch indirekt eine Rolle bei seinem Abgang von der Macht. Die Studentenrevolte und die Streikwelle vom Mai 1968 erschüttern seine Autorität. Der ratlose de Gaulle wirkt wie gelähmt. Er holt sich überraschender Weise Rat und moralische Unterstützung in Baden-Baden bei General Jacques Massu, dem Oberbefehlshaber der französischen Truppen in Deutschland. Und danach handelt de Gaulle wieder kraftvoll. Er löst die Nationalversammlung auf und die Gaullisten bekommen bei der Neuwahl Ende Juni 1968 eine breite absolute Mehrheit.

Das Vertrauen zwischen de Gaulle und den Franzosen ist aber irgendwie gebrochen. Er verliert am 27. April 1969 das Referendum über die Reform der Regionen. Mehr als 52 Prozent der Wähler versagen ihm ihre Gefolgschaft und schon am nächsten Tag tritt er als Präsident der Republik zurück. Er bleibt dann in Colombey-les-deux-Eglises, wo er an seinen Memoiren für die Zeit ab 1958 arbeitet.

Am 9. November 1970 stirbt Charles de Gaulle unerwartet. Am 12. November, dem Tag der Beisetzung in Colombey, findet in Notre-Dame in Paris ein Requiem in Anwesenheit von über 80 Staats- und Regierungschefs statt. Sein Todestag, eine List der Geschichte? Der 9. November ist ja auch ein wichtiger Gedenktag in Deutschland. ■

Nach einer Niederlage in einem Referendum trat Charles de Gaulle am 28. April 1969 als Präsident der Französischen Republik zurück.

Charles de Gaulle und die *certaine idée de la France*

von Johannes Willms

Charles de Gaulle, der Gründer und erste Präsident der V. Republik ist auch 50 Jahre nach seinem Tod am 9. November 1970 noch immer die dominierende Gestalt der französischen Gegenwart, dessen politisches Erbe für sein Land nach wie vor bestimmend ist. Diese überragende Bedeutung verdankt sich zunächst einmal dem Umstand, dass es de Gaulle gelang, trotz der Niederlage und der Kapitulation von 1940 und der sich daran anschließenden traumatischen Zeit der deutschen Besatzung bis zur Befreiung des Landes in der zweiten Hälfte des Jahres 1944, Frankreich den Rang einer Siegermacht im Zweiten Weltkrieg zu verschaffen. Das war eine Leistung, zu der ihm das Bewusstsein, als Sachwalter der *certaine idée de la France* zu handeln, Kraft und Zuversicht verlieh.

Der gaullistischen und damit gewissermaßen offiziellen Erzählung zufolge leistete Frankreich unter der charismatischen Führung de Gaulles den entscheidenden Beitrag, sich selbst von der Nazi Herrschaft zu befreien, um gestützt darauf ganz selbstverständlich seinen Platz in der Runde der alliierten Siegermächte einzunehmen. Diese Deutung vergisst völlig die für den Krieg im Westen und die Befreiung Frankreichs ganz entscheidende Mitwirkung der USA und verkleinert erheblich oder beschweigt sogar völlig den für diesen Erfolg nicht minder aus-

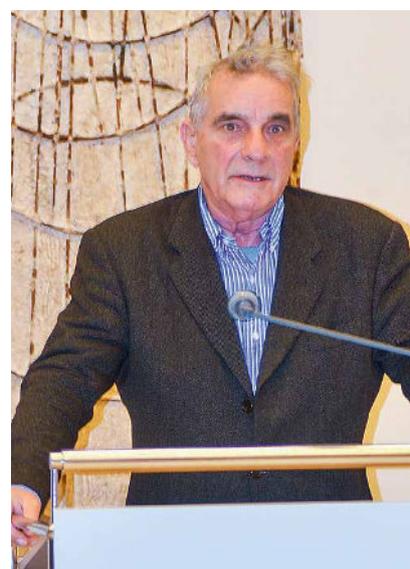
schlaggebenden Beitrag des britischen Premierministers Winston Churchill, der tatkräftig und unbeirrt zahlreicher Kontroversen wie auch bisweilen einen Bruch heraufbeschwörender Streitigkeiten zu de Gaulle hielt.

Von Churchill ist der einschlägige Seufzer überliefert, er habe das schwerste Kreuz, das Lothringerkreuz zu tragen. Was für Churchills geradezu selbstlos anmutendes Handeln den Ausschlag gab, war seine Überzeugung, dass für die Stabilität der europäischen Nachkriegsordnung ein starkes und unabhängiges Frankreich unverzichtbar sei.

Die unverbrüchliche Unterstützung, die de Gaulle seitens Churchills erfuhr, war für ihn in der ersten, besonders schwierigen Phase seines Londoner Exils von nichts weniger als existentieller Bedeutung: De Gaulle, ein weithin völlig unbekannter Brigadegeneral, nahm gleichsam als ein „König ohne Land“ für sich vollmundig in Anspruch, der Repräsentant des Freien Frankreich zu sein und als solcher den Krieg, den Frankreich verloren hatte, an der Seite Großbritanniens und seiner Alliierten fortzusetzen. Dieser Anspruch wäre nichts weniger als politische Hochstapelei gewesen, hätte ihm Churchill nicht ideell und substantiell dadurch Vorschub geleistet, dass er de Gaulle in der von ihm reklamierten Rolle anerkannte und dessen Führungsanspruch durch großzügige Kredite finanzierte.

Aber auch, als de Gaulle sich bereits auf eine eigene, wenngleich nur sehr symbolische Machtbasis stützen konnte, sobald sich einige tausend Soldaten und einige Konfetti oder Bruchstücke des französischen *Empire* in Übersee um seine Fahne mit dem Lothringerkreuz scharten, war für ihn die von Churchill gewährte Hilfe unverzichtbar. Daran hielt Churchill unbeirrt fest, auch wenn die Amerikaner, die nach ihrem Kriegseintritt im De-

zember 1941 zum wichtigsten und mit weitem Abstand potentesten Bundesgenossen Großbritanniens wurden, ihn immer wieder bedrängten, de Gaulle fallen zu lassen. Der Grund



Dr. Johannes Willms, Historiker und Journalist, München/Paris

dafür war, dass die US-Regierung und insbesondere Präsident Roosevelt de Gaulle für übergeschnappt hielten.

Roosevelt, dem de Gaulle erstmals auf einer Konferenz in Marokko im Januar 1943 begegnete, sah sich nach einem Gespräch, das er dort mit ihm führte, in dieser Ansicht nachdrücklich bestätigt. Um dem amerikanischen Präsidenten seine einem Außenstehenden in der Tat nur sehr schwer zu vermittelnde Bedeutung, die er glaubte, für die Menschen im besetzten Frankreich zu besitzen, klar zu machen, sagte de Gaulle von sich, er sei Jeanne d'Arc. Da er offensichtlich gewahrte, dass er mit diesem Vergleich den Präsidenten mehr irritierte als ihn über seine Rolle aufzuklären, fügte de Gaulle an, er sei dann eben Clemenceau ...

Ungeachtet aller Missverständnisse und Abneigungen, mit denen

Charles de Gaulle verschwieg immer die für seinen Erfolg im II. Weltkrieg ausschlaggebende Unterstützung des britischen Premierministers Winston Churchill.

de Gaulle zeit des Zweiten Weltkriegs seitens der Alliierten zu kämpfen hatte, nahm Frankreich bei Kriegsende 1945 als vierte Siegermacht sehr selbstbewusst am Tisch der „Großen Drei“ Platz, von denen die verlustreiche Hauptlast des Krieges gegen Hitler-Deutschland geleistet worden war. Der Beitrag des von de Gaulle geführten Frankreich an diesem Ausgang waren im wesentlichen die Divisionen nord- oder schwarzafrikanischer Kolonialsoldaten, die bei der Befreiung Italiens zum Einsatz kamen und die für ihren Einsatz nach Kriegsende mit dem schnöden Undank der Republik vergolten wurden, das ihnen die für den Militärdienst vereinbarten Pensionszahlungen schlicht verweigerte.

Dass Frankreich am Tisch der Siegermächte Platz nahm, ist im übrigen auch nur metaphorisch zu verstehen, denn es war an keiner der drei großen Konferenzen beteiligt, zu denen sich die Alliierten in Teheran, Jalta und Potsdam trafen, um über die Nachkriegsordnung zu beraten. Auch das verrät, *en passant*, dass Frankreich den Rang einer Siegermacht zum wenigsten seinem militärischen Beitrag am Sieg der Alliierten verdankte.

Ungeachtet dessen erhielt Frankreich einen permanenten Sitz im Sicherheitsrat der Vereinten Nationen, die gegen Kriegsende ohne Beteiligung Frankreichs in San Francisco gegründet wurden. Ebenso bekam es auf der Konferenz in Potsdam, bei der das Besatzungsregime in Deutschland verabredet wurde, eine eigene Besatzungszone zugestanden. Beides, den ständigen Sitz im Weltsicherheitsrat und die eigene Besatzungszone in Deutschland verdankte de Gaulle wiederum dem selbstlosen Einsatz Winston Churchills.

In der Frage der Besatzungszone hatte de Gaulle allerdings seine ganz und gar nicht bescheidenen Ansprüche schon vorab angemeldet: Nach seinen expansiven Vorstellungen sol-

lte sich die französische Besatzungszone beiderseits des Rheins bis nördlich von Köln und Aachen erstrecken, das gesamte Gebiet der früheren hessischen Staaten sowie des einstigen Großherzogtums Baden bis zum Bodensee umfassen! Da Stalin sich von vorneherein weigerte, von seiner Besatzungszone auch nur ein Stück abzutreten, Großbritannien das nördliche



Auch der französische Generalkonsul in München, Pierre Lanapats, war unter den Gästen des Abends.

Rheinland einschließlich Kölns für sich beanspruchte und die USA auf der Kontrolle der Autobahn Frankfurt – Karlsruhe – Stuttgart – München beharrten, musste sich de Gaulle mit einigen Fetzen in der Pfalz und dem Stück Badens südlich von Karlsruhe sowie einem Zipfel von Württemberg am Bodensee begnügen.

Gewissermaßen als Trostpflaster gestatteten die USA schon vor der Konferenz von Potsdam Frankreich, das Saarland zu besetzen. De Gaulles Absicht, das Saarland zu annektieren, scheiterte jedoch am Widerstand der beiden Westmächte. Stattdessen verband Paris das Saargebiet durch eine Währungs-, Wirtschafts- und Verteidigungsunion eng mit der französischen Besatzungsmacht. Auf diese Weise suchte man auf stillem Wege die Annexionsabsicht weiter zu verfolgen.

Das damalige erfolgreiche Schalten und Walten de Gaulles, das Frankreich seine traditionelle Bedeutung als europäische Großmacht sicherte, verlieh ihm eine Statur, die ihn auch in

den zwölf Jahren, in denen er sich aus dem öffentlichen Leben in die Weltabgeschiedenheit von Colombey-les-Deux-Eglises zurückzog, zu einer politischen Potenz einsamen Rang machte. Das war ein Kapital, das ihm in der Algerienkrise von 1958, die er mit großem Geschick für sich zu nutzen wusste, die Rückkehr an die Macht ermöglichte und ihm gleichzeitig auch die Chance eröffnete, damit Erfolg zu haben, woran er im Januar 1946 gescheitert war: eine Verfassung, die weitgehend seinen Vorstellungen entsprach, zu entwerfen und durchzusetzen.

Die V. Republik ist de Gaulles Geschöpf und als solches die Essenz seines politischen Wollens und Ausdruck seines Verständnisses der *certaine idée de la France*. In seinen Memoiren schrieb de Gaulle dazu, seine Absicht sei es gewesen, Frankreich „dem Geist der modernen Zeit entsprechend wieder seine Macht, seinen Reichtum und seine Ausstrahlung zu verschaffen.“

Die heute seit rund 60 Jahren bestehende V. Republik stellt die mit weitem Abstand nicht nur langlebigste, sondern auch erfolgreichste Restauration in der Geschichte Frankreichs dar. Das Geheimnis dieses Erfolgs ist, dass die Verfassungswirklichkeit der V. Republik dank der Direktwahl des Präsidenten eine *monarchie populaire* ist, als welche sie de Gaulle selbst qualifizierte. Auch wenn er den damit formulierten Rollenanspruch mit Abstand am überzeugendsten ausfüllte, so gilt auch, dass das Amt des Präsidenten in der V. Republik alle seine Inhaber zu Gaullisten macht. Auch das entspricht einer Absicht de Gaulles, der bekannte, die 1962 durch Plebiszit eingeführte Direktwahl des Präsidenten sei für ihn ohne weitere Bedeutung, denn er habe seine Legitimation von der Geschichte. Bei seinen Nachfolgern im Amt aber verhielte es sich ganz anders. Die hätten diese Legitimation nötig, um ihrer Rolle zu genügen.

Dass das Amt des Präsidenten seinen Inhaber unweigerlich zum Gaullisten macht, galt auch und gerade für François Mitterrand, der die V. Republik zuvor in einem Buch als „Coup d’Etat permanent“ qualifiziert hatte, der sich als Präsident aber mit Geschick und Gusto all der Freiheiten und Vollmachten bediente, die seinem Inhaber

Die V. Republik ist de Gaulles Geschöpf und als solches die Essenz seines politischen Wollens.

dieses Amt in der *monarchie populaire* gestattet. Während Mitterrand als ein erfolgreicher Präsident der V. Republik gilt, ist François Hollande, der ankündigte, ein „normaler Präsident“, also ein den Lockungen des Gaullismus abholender Amtsinhaber sein zu wollen, eben damit eklatant gescheitert.

Das große und in vieler Hinsicht bewunderungswürdige Erbe de Gaulles, das auch für das gegenwärtige Frankreich eine Verpflichtung ist, birgt aber auch eine Reihe von Hypothesen, die es seinen Nachfolgern im Amt immer schwerer machen, dieses Erbe, frei nach Goethe, zu erwerben, um es zu besitzen. Ich will dafür nur zwei Beispiele nennen, mit denen der derzeitige Amtsinhaber Emmanuel Macron seine Last hat.

Das gilt zum einen für die von Macron beabsichtigte gründliche Reform des französischen Rentensystems, die bei den Gewerkschaften auf heftigen Widerstand stößt. Das französische System der Altersversorgung wurde von der aus drei Parteien, den Kommunisten, Sozialisten sowie dem *Mouvement républicain populaire* – der einzigen Partei, die aus der Résistance hervorgegangen war – gebildeten Übergangsregierung vom November 1945 veranlasst, der de Gaulle bis zu seinem Rücktritt am 20. Januar 1946 als Regierungschef angehörte. Eine erste schwere Krise dieser Regierung wurde ausgelöst durch das Verlangen der Kommunisten, den Außen-, Verteidigungs- und Innenminister zu stellen, dem sich de Gaulle entschieden widersetzte. Als Kompromiss erhielten die Kommunisten stattdessen fünf Ministerien zugesprochen: Wirtschaft, Industrieproduktion, Arbeit und Sozialversicherung. Außerdem wurde der kommunistische Parteichef Maurice Thorez Staatsminister für den Wiederaufbau der Verwaltung und des Beamtenrechts.

Die Kommunisten, deren Ziel auf Geheiß Stalins nicht mehr die Weltrevolution war und die bis zum Mai 1947 dieser Koalitionsregierung angehörten, nutzten ihre ministerielle Zuständigkeiten, um möglichst große Vorteile für die eigene Klientel namentlich in den staatlichen Betrieben und der Verwaltung zu schinden. Neben einer Beschäftigungsgarantie waren dies vor allem Pensionsregelungen, die hinsichtlich ihrer

Den bösen Geist der Einstimmigkeit in den europäischen Institutionen, der auch heute noch eine energische mehrheitsbasierte EU-Politik verhindert, entließ de Gaulle aus der Flasche.

Höhe wie auch des vergleichsweise frühen Renteneintrittsalters sehr vorteilhaft waren. Darüber hinaus wurde eine große Fülle von *régimes spéciaux*, von Sonderregelungen, eingeführt, die den doppelten Vorteil einer geringeren Beitragsleistung mit dem erheblich früheren als dem sonst gesetzlich geregelten Eintritt ins Rentenalter verknüpften. Das alles sind die sogenannten *droits acquis*, die heute von den Gewerkschaften energisch verteidigt werden.

Eine andere Hypothek ist das Prinzip der Einstimmigkeit, das bei Entscheidungen des Europäischen Rats, also bei gemeinsamen Sitzungen der Regierungschefs der EU-Mitgliedsstaaten insbesondere im Bereich der gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik gilt. Die Geltung dieses fatalen, weil Entscheidungen lähmenden Prinzips, geht auf das Konto de Gaulles, der sich auf eine aus dem Sinnzusammenhang gerissene Bestimmung in Artikel 20 der Römischen Verträge von 1957 berief, um eine den Interessen des großen, aber wenig effizienten französischen Agrarsektors gemäßige gemeinschaftliche Landwirtschaftspolitik durchzusetzen.

Nach dem Willen der Kommission sollte nach einer Übergangsfrist von einigen Jahren auch in diesem Bereich eine „qualifizierte“ Stimmenmehrheit statt Einstimmigkeit für Beschlüsse genügen. Dieser Absicht widersprach die französische Regierung entschieden, die nicht nur in Fragen der gemeinschaftlichen Finanzierung der Landwirtschaft auf dem Prinzip der Einstimmigkeit beharrte, sondern auch bei anderen Entscheidungen des Rats. Gegen die anderen fünf damaligen Mitglieder der EWG setzte sich de Gaulle mit der *Politik des leeren Stuhls* durch, indem er vom 1. Juli 1965 bis zum 30.

Januar 1966 die Teilnahme Frankreichs an Sitzungen des Ministerrats der EWG boykottierte. Diese Weigerung, die das gesamte politische System der EWG lähmte, wurde schließlich mit dem Luxemburger Kompromiss beigelegt.

Der böse Geist des Prinzips der Einstimmigkeit, der eine energische mehrheitsbasierte EU-Politik verhindert, war damit endgültig aus der Flasche, denn der Kompromiss besagt, dass wenn ein Land der Ansicht sei, wesentliche Interessen stünden auf dem Spiel, müssten die Verhandlungen so lange fortgesetzt werden, bis eine für alle Partner annehmbare Lösung gefunden sei. Für den Fall, dass sich dieses Ziel nicht erreichen ließe, bestand Frankreich auf der Achtung des Prinzips der Einstimmigkeit, d.h. auf dem Vetorecht des in der Minderheit befindlichen Staates.

Dieser Kompromiss änderte grundlegend den Sinn des EWG-Vertrags, indem er ein neues Druckmittel der Staaten auf den Rat und seine Beschlüsse zuließ. Das hatte umso nachteiligere Folgen, als der Kompromiss nicht definierte, was unter „wesentliche Interessen“ zu verstehen sei. Folglich blieb diese Auslegung den betroffenen Staaten überlassen, die sich, gestützt darauf, immer durchsetzen können, zumal kein Schiedsverfahren im Falle der Uneinigkeit vorgesehen ist.

Dem Konzept einer „strategischen Autonomie“, das Emmanuel Macron seit langem für die EU einfordert, steht ironischerweise diese im Erbe de Gaulles versteckte Hypothek des Prinzips der Einstimmigkeit entgegen, auf die sich Polen, Ungarn und neuerdings auch Zypern berufen, um mit der sonst gern akzeptierten finanziellen Unterstützung der Gemeinschaft ihr eigenes Süsschen zu kochen. ■



Zusätzlich zu ihren jeweiligen Vorträgen diskutierten die beiden Experten auch noch eine knappe Stunde über den französischen Politiker. Das Gespräch können Sie im YouTube-Audio-Kanal der Katholischen Akademie in Bayern sowie im Dokumentationsteil unserer Website nachhören. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Audio. (Das Audio finden Sie auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

Kooperation und Solidarität in der Wirtschaft

Ein Abend mit Professor Julian Nida-Rümelin

Einer der renommiertesten Philosophen Deutschlands, der ehemalige Staatsminister Prof. Dr. Dr. h. c. Julian Nida-Rümelin, Professor em. für Philosophie und politische Theorie an der LMU München, hat basierend auf seiner Forschung zur Theorie praktischer Rationalität zwischen Ökonomie, Spieltheorie und Philo-

sophie eine Wirtschaftsordnung im Sinn, die auf Kooperation und moralischen Werten basiert. Am 26. Oktober 2020 sprach er in der Katholischen Akademie in Bayern darüber. Akademie-Studienleiterin Sophia Haggenmüller fasst den Inhalt zusammen.

Ökonomie und Anthropologie

von Sophia Haggenmüller

Das Thema des Abends, Wirtschaftsethik, beschäftigt mich seit vielen Jahren, wobei ich mich heute auch intensiver mit dem Solidaritätsbegriff auseinandersetzen muss“, begann der Philosoph seinen Vortrag. Nachdem Akademiedirektor Dr. Achim Budde



Sophia Haggenmüller, Studienleiterin der Katholischen Akademie in Bayern

in seiner Begrüßung die jüngst erschienene Sozialenzyklika „Fratelli tutti“ erwähnt habe, wolle er darauf hinweisen, dass diese in Wirtschaftskreisen durchaus gelesen werde, der Tenor darauf jedoch laute, dass man dem Papst das Träumen gönne, dass der Sozialismus allerdings ausgewirtschaftet habe und es keine realistische dritte Alternative zwischen Sozialismus und Kapitalismus gebe. Sein Ziel sei es heute, diese harte Gegenüberstellung aufzubrechen und deutlich zu machen, wie Solidarität in diese normative Debatte passen könne. „Meine These lautet, Wirtschaft muss derart funktionieren, dass sie hinreichend gerecht ist,“ betonte der Philosoph. Er schließe sich hier Amartya Sen an, der vor nicht allzu langer Zeit mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels geehrt wurde und gegenüber anderen Gerechtigkeitstheorien immer deutlich mache, dass es ihm nicht um das Erreichen eines Idealzustandes ginge, sondern um eine Verbesserung des Status Quo.

Seine These, vielmehr seine Forderung, stehe aber dem Paradigma entgegen, das die Diskurse bis vor wenigen

Jahren dominiert habe, und in dem sich Moralphilosophie mit Utilitarismus verbinde. Adam Smith sei einer der wichtigsten Vertreter dieses Paradigmas, aber auch John Stuart Mill sei dafür prägend gewesen. Letzterer ginge davon aus, dass Menschen, sobald sie ihre individuelle Freiheit gesichert haben, das tun, was für sie am besten ist. Das führe unter günstigen Marktbedingungen dazu, dass das allgemeine Wohl gefördert würde. Diese Annahme sei das Grunddogma des Liberalismus im 19. Jahrhundert und habe unsere Rechtsordnung entscheidend geprägt: „Das muss auch so bleiben und darf meines Erachtens nicht zur Disposition gehen“, konstatierte der Professor.

Er betonte, dass er Mills These in guter wissenschaftlicher Tradition zunächst möglichst stark machen wolle und nutzte ein Alltagsbeispiel: Niemand kaufe Semmeln, um dem Bäcker etwas Gutes zu tun, die Kaufentscheidung sei zunächst also mitnichten moralisch begründet, stattdessen ginge man dorthin, wo man die beste Qualität zum günstigsten Preis erhalte. Dies sei der ökonomische Idealtypus.



Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin wünscht sich eine Ökonomie, die auf Kooperation und moralischen Werten basiert. Im Anschluss an den Vortrag fand eine aktive Diskussion der Anwesenden unter der Moderation von Dr. Annetrin Meißner, Geschäftsführerin des Instituts für Angewandte Ethik in Wirtschaft, Aus- und Weiterbildung der Universität Passau, statt. Dabei bezog Prof. Nida-Rümelin vor dem Hintergrund seiner Argumentation Stellung zu den aktuell diskutierten Konzepten der Gemeinwohlökonomie, des Grundeinkommens sowie der Schere zwischen Arm und Reich.

Utilitarismus erlaube, dass man an sich selbst denken dürfe, und sei so zunächst entlastend. „Wen jeder an sich selbst denkt, ist an alle gedacht“, sei in diesem Zusammenhang eine häufig zitierte Binsenweisheit. Allerdings verhielten sich Menschen eben nicht nur idealtypisch, Psychologen wiesen mit Recht darauf hin, dass ökonomische Handlungen nicht moralfrei seien. Ökonomik sei in diesem Fall nicht als deskriptiv, sondern als normativ zu verstehen.

Diese Einschätzung belegte der Philosoph mit einem Exkurs in die Kommunikationstheorie: Wirtschaftliche Transfers seien auf Kommunikation angewiesen, diese wiederum basierten notwendigerweise auf bestimmten Normen. Donald Lewis, der nach Wittgenstein wohl der bedeutendste Sprachphilosoph des vergangenen Jahrhunderts sei, habe analysiert, dass eine Kommunikationsgemeinschaft, „ja, sogar Streit“, unmöglich wäre, wenn nicht zwei Normen fast durchgängig befolgt würden: Trust und Truthfulness, also Vertrauen und Wahrhaftigkeit. Wer etwas sage, ginge im Allgemeinen davon aus, recht zu haben; genauso ginge man davon aus, dass das, was eine andere Person sage, so gemeint, also wahrhaftig sei. Diese Annahmen und das daraus folgende Verhalten könne man als kooperativ beschreiben. Dazu käme überdies ein drittes Prinzip, das der Wahrheit. Kommunikation funktioniere nur, wenn alle annähmen, dass das meiste, was wir glaubten, der Realität entspreche. Diese konstitutiven Bedingungen von Kommunikation

würden in Zusammenhängen wirtschaftlichen Handelns überdies durch eine weitere Bedingung ergänzt: Die Tatsache, dass sich Menschen als ausgestattet mit derselben Würde und derselben Freiheit verstünden, da sich sonst Verhältnisse etablierten, die je nach Marktdynamik die Entwicklung einer neuen Form der Feudalwirtschaft zur Folge hätten. Beide Bedingungen wirkten sich einschränkend auf die Ökonomie aus, weswegen konstatiert werden könne, dass ökonomisches Handeln eben doch nicht moralfrei sei.

Darüber hinaus habe der Markt gewisse Grenzen, betonte der Staatsminister a. D., und benannte vier Arten des systemischen Versagens: Zunächst stehe individuell orientiertes Handeln in Konflikt mit kollektiven Gütern, also Gemeinschaftsgütern. Gleichzeitig seien individuelle Güter nicht gerecht verteilt, es gäbe also auch eine Grenze der Gerechtigkeit. Hier verwies Nida-Rümelin wieder auf Sen: Eine Hungersnot könne auch entstehen, wenn genug Nahrungsmittel vorhanden seien und die Märkte funktionierten. Eine Missernte führe zur Verknappung, die wiederum spekulative Aktivitäten zur Folge habe. In der Hoffnung auf höhere Gewinne würde dann Ware zurückgehalten, die Hungersnot breche aus. Die dritte, systematisch bedingte Grenze des Marktes zeige sich im Hinblick auf Fragen der Nachhaltigkeit bzw. Zukunftsorientierung. Zukünftige Generationen könnten ihre Interessen (noch) nicht wahrnehmen, weil sie keine Marktmacht besitzen. Wenn

diese systematischen Grenzen nicht durch entsprechende gesellschaftliche und politische Entscheidungen kompensiert würden, führten auch ideale Märkte ins Desaster.

Neben der legitimen Verfolgung individueller Interessen müsse es also Kooperation durch Kommunikation geben, gleichzeitig seien bestimmte Prinzipien erforderlich, die sich auf Gerechtigkeits- und Zukunftsfragen bezögen. Wie aber verhalte sich der Solidaritätsgedanke hierzu? Der Philosophieprofessor resümierte, dass diejenigen, die ökonomisch orthodox argumentierten, sich nicht gegen Karitativität oder gesellschaftliches Engagement aussprächen, wohingegen sie davon ausgingen, dass Solidarität auf Märkten keine Rolle spielen dürfe, da diese dadurch zerstört würden. Nico Stehr hingegen habe untersucht, wie bestimmte karitative und moralische Vorstellungen Markthandlungen beeinflussen, beispielsweise in Bezug auf Produkte mit FairTrade-Siegel oder ausgezeichneter Tierwohlorientierung. Neben das Kaufinteresse trete einfach eine weitere Motivation: „Warum sollten wir das nicht akzeptieren? Wir sind soziale Wesen und in soziale Zusammenhänge eingebettet, warum sollte uns das nicht beeinflussen?“ fragte Nida-Rümelin, um direkt darauf das Fazit zu ziehen: „Interesse an anderen ist ein legitimes Motiv ökonomischer Praxis. Ich plädiere für eine Versöhnung der Ökonomie mit der Anthropologie. Der Egoist gehört in die Rumpelkammer der Ökonomie.“ ■

Wein und Bier aus Klöstern

Flüssige Kulturgüter geistlicher Territorien in Bayern

Weinbau, Bierbrauen und die Destillierung wertvoller Kräuterliköre sind bis heute wichtige Elemente klösterlicher Kultur, deren Ursprünge weit ins Mittelalter zurückreichen. Der Erfolg liegt, wie etwa bei den Ettaler Klosterlikören, in alter Rezeptur, die als Geheimnis weniger Eingeweihter die Zeiten überdauert. Bier und Wein gehören seit dem Mittelalter zur

Ökonomie nahezu aller bayerischen Klöster. Das Referat von Professor Wolfgang Wüst und die Diskussion von Sabine und Wolfgang Wüst, die Sie im Online-Teil der Ausgabe finden, fanden statt am 20. November 2020, coronabedingt vor wenigen Zuhörern.

Klosterwein und Klosterbier, Brände und Liköre

Im Fluidum monastischer Ökonomie
von Wolfgang Wüst

Im trinkfreudigen Oberbayern schöpfen die katholischen Orden Gewinn aus den Bierbottichen ihrer 17 Klosterbrauereien, deren exquisite Hopfen und-Malz-Wässer, wie zum Beispiel das Andechser Bier, sehr gefragt sind. Auch stärkere Getränke, besonders die Klosterliköre aus Ettal und Frauenchiemsee, aber auch die süßen Wallfahrer-Tropfen der fränkischen Abtei St. Walburg und des Instituts der Englischen Fräulein in Altötting, mehren die Einkünfte des Klerus.“

Liquides, Liköre und Landschaft

Diese Aussage ist, zugegeben, ein etwas angespitztes, kirchenkritisches Zwischenresultat zum Thema Kirchensteuer in einem Artikel des Spiegel-



Prof. Dr. Wolfgang Wüst, Professor für Bayerische und Fränkische Landesgeschichte an der Universität Erlangen-Nürnberg

Magazins (Ausgabe 22 aus dem Jahr 1964). Zudem wurde in dem Artikel – offenbar ohne journalistischen Augenschein vor Ort – ein unzutreffendes und antiquiertes Bild bestehender Kloster-Brauhäuser gezeichnet, die wie in Ettal trotz ihres hergebrachten regionalen Zuschnitts auf Modernisierung setzten und Fusionen mit Großbrauereien („Benediktiner Weißbier“ seit 2011 in der Bitburger Braugruppe, → Steigerung auf 20.000 Hektoliter) eingingen. Klosterbetriebe sind ferner, entgegen der zitierten Darstellung, keineswegs durchgängig profitabel gewesen.

Im Geschäftsjahr 2013 verbuchten die „Ettaler Klosterbetriebe GmbH“ trotzdem bei einem Umsatz von 3,78 Millionen Euro einen Verlust von 433.000 Euro. Eingerechnet waren hier die Abschlüsse aus der Brauerei, dem

Klosterhotel, der Likörmanufaktur, der Laber-Bergbahn in Oberammergau – dort hält das Kloster 41% der Geschäftsanteile – der Gärtnerei, der Klosterläden, der Energieträger und der Landwirtschaft. Klöster schrieben aber in der Regel aufgrund eines monopolartigen Bierabsatzes zunächst schwarze Zahlen. In Kloster Weltenburg lag Ende des 18. Jahrhunderts der Anteil der Brauerei an der klösterlichen Gesamtkonomie bei über 24 %, in Andechs, wo Bierbrauen seit 1455 urkundlich nachgewiesen ist, sogar bei fast 42 Prozent.

Zutreffend war ferner die Annahme, dass zumindest einige Klöster seit dem 19. Jahrhundert mit wiederbegründeten oder zurückgekauften Brauereien ein wirtschaftliches Fundament zur Zukunftssicherung ihrer Konvente schufen. Dazu zählten die fünf Benediktinerabteien in Andechs, das zu St. Bonifaz in München gehört, Ettal, Metten, Niederaltaich, Plankstetten, Schäftlarn, Scheyern und Weltenburg sowie die Klöster der Zisterzienserinnen in Oberschönenfeld und Waldsassen. Die Klosterbrauereien in Andechs – hier insbesondere ein dunkler Doppelbock mit 18,5 % Stammwürze – und in Weltenburg entwickelten darunter einen überregionalen Bekanntheitsgrad.

Klosterbiere, die die Säkularisation dank steter Nachfrage nicht überall, aber doch an einigen Orten überlebten, stehen hier zunächst für andere Bereiche der Klosterökonomie. Zusammengenommen markierten Klosterbetriebe neben und außerhalb der alten Grund- und Gerichtsherrschaften der Abteien räumlich kartierbare Absatz-, Konsum- und Produktionsmärkte. Über Wallfahrten zu und von den Reliquien ausgewählter Kloster- und Pfarrkirchen erfuhren alkoholhaltige Reisebegleiter aus Klosterbrauereien, Weinkellern, Destillieren und Brennereien zudem weitere Verbreitung.

Die These lautet deshalb, Klosterlandschaften bleiben ohne Ökonomie vage und unvollständig. Ihre Wirkung und Beliebtheit sprengte in aller Regel die Klostermauern, wenn es sich nicht nur um einen bescheidenen Hastrunk in den Bettel- und Mendikantenklöstern handelte. Klosterprodukte wirkten seit dem Spätmittelalter zunehmend raum- und marktbildend. In Altbayern, dessen Oberland mit der Abtei in Benediktbeuern die Ausstellungsmacher 1991 zu „Glanz und Ende der alten Klöster“ im Haus der Bayerischen Geschichte als Klosterlandschaft definierten, lagen immerhin fast 60 Prozent aller 300 Klosterbrauereien im Säkularisationsjahr.

Die Landschaft definierte sich in der Summe so auch über die zahlreichen Brauhäuser und Gaststätten. Nicht alles blieb dabei von regionaler Bedeutung. In der Moderne stiegen einzelne ehemalige Klosterbetriebe zu Konzernen mit nationaler, europäischer, ja selbst mit globaler Bedeutung auf. Das traf dann zu, wenn es um die Distribution klösterlicher Heilmittel, Weine und Liköre ging. Wir umschreiben die klösterlichen Konsum-, Finanz-, Markt- und Produktionsformen vor und nach der Säkularisation, primär in Süddeutschland. Seitenblicke in andere Klosterstandorte ergänzen das Bild.

Welcher Stellenwert fiel in einer spätmittelalterlichen und frühmodernen Klosterlandschaft den Wirtschaftsbetrieben

zu? Welche Rolle spielten für die Produktion und Versorgung der Hintersassen in den Klosterterritorien und der Klostergemeinschaften die lokalen Wirtschaftshöfe, Grangien, Maier-, Amts- und Fronhöfe? Für das Benediktinerkloster Niederaltaich sind noch für das Jahr 1243 Biertransporte in die Abtei im Umfang von 40 Fuhrwerken – es handelte sich um eine genormte Maßeinheit für Bier und Wein – und weiteren 21 Urnen überliefert. Die beachtliche Quantität umfasste nach heutiger Rechnung 165 Hektoliter. Kann man über den Bierausstoß, gemessen in grenzüberschreitend zunächst nicht normierten Volumeneinheiten wie Fässern, Eimern (Schank-



Foto: Wolfgang Wüst

Die Alte Fassabfüllerei der Klosterbrauerei war in Kloster Ettal im Ammergebirge bereits um 1930 zeitgemäß technisiert. Das Privileg zum Bierbrauen stammt aus dem Jahr 1609.

eimern) oder Maß – (Hekto-)Liter folgten erst im 19. Jahrhundert –, Wirtschaftszonen bemessen?

Welche Rolle nahmen die Stadthöfe der Klöster für die Vermarktung von Klosterprodukten ein? Realisierte sich für die Säkularisationsgewinner ihre „Hoffnung auf reichen Gewinn“ nach der Säkularisation mit der Privatisierung oder der Verstaatlichung von Klosterökonomien? Wie definiert sich eine spezifisch süddeutsche Klosterlandschaft, zumal der aus der Geographie entlehnte Begriff durchaus bereits in der jüngeren Kirchen- und Klostergeschichte Verwendung fand? Fast inflationär sorgten definierte „Klosterlandschaften“ für eine institutionelle, religiös-kulturelle oder territorialpolitische Umklammerung einzelner Stifts- und Klosteranlagen, doch wurden dafür zu selten ökonomische Querverbindungen wahrgenommen. Sorgen die Distributionssysteme und Absatzmärkte veredelter Klosterprodukte für die räumliche Konkretisierung einer Klosterherrschaft und trugen Klosterökonomien zur Kartierung der monastischen Landschaft bei?

Hier wird man streng nach Produkten unterscheiden müssen, zumal „Exportschlager“ wie Ettaler Klosterliköre, Kräuterliköre aus der Abtei Frauenwörth am Chiemsee – sie wurden urkundlich erstmals 1396 erwähnt – oder die Eichstätter Flakons mit ihrem wundersamen Walburgis-Öl zu Weltmarken wurden. Mit traditionsgebundenen Klosterlandschaften haben diese Marktketten dann in der Tat nichts mehr gemein. Online-Shops werben im Übersee-Handel für süddeutsche



Das Weinbaumuseum in Bach an der Donau im Landkreis Regensburg: Das Museum zeigt unter anderem, wie bayerische Klöster in dieser Lage Wein anbauen ließen.



Viele Klöster hatten Weinberge in Südtirol, wo das Klima deutlich milder ist als nördlich der Alpen. „Baierein“ heißen die meistens nur wenige Hektar großen Weinberge.

Fotos: Wolfgang Wüst

Klosterliköre auch mit „free shipping“-Angeboten. Produkte süddeutscher Klosterökonomie sind seit dem 20. Jahrhundert eben auch in Asien, Australien oder Amerika nachgefragt.

Über Online-Theken sind heute die hochprozentigen Zeugnisse klösterlicher Heil-, Fasten-, Ernährungs- und Marktgeschichte wie die Klosterliköre und allerlei beigepackte Produkte aus Niederaltaich, aus Ettal, aus der Trappistenabtei Mariawald in der Eifel oder aus dem oberösterreichischen Stift Engelszell – ursprünglich eine Zisterzienserabtei, seit 1925 ein Trappistenkloster – omnipräsent. Bestellscheine aus der Benediktinerabtei Niederaltaich unter dem Slogan „Immer nur einen, aber einen immer“ tragen den qualitativ hochwertigen Produkten Rechnung, Qualität statt Quantität.

Andere Produkte wie der aus einem Kölner Weltunternehmen stammende Klosterfrau Melisengeist stehen als pflanzliche Heilmittel bei Müdigkeit, Schlafstörungen, grip-palen Infekten und Erkältungskrankheiten zwar noch in einer klösterlichen Kräuter- und Heiltradition – das Unternehmen wurde 1826 auch von der Nonne Maria Clementine Martin (1775–1843) gegründet –, doch lag anschließend der fulminante Betriebserfolg im modernen weltlichen Management. Ähnlich erging es den französischen Weltmarken, den Kräuterlikören Bénédictine und Chartreuse.

Liköre liefen dabei in allen Abteien dem Branntwein den Rang ab. Branntweine zählten aber zum Sortiment der Klosteralkohole. In Ettal sahen Verträge mit örtlichen Braumeistern vor, „von jedem Sud 4 Maß Branntwein [zu] geben und verrechnen.“

Die Klosterökonomie basierte zu einem großen Teil, aber keineswegs ausschließlich auf Brauereien, Braugastronomie, Brennereien und Keltereien. Im Säkularisationsjahr 1802/03 existierten in den Grenzen des heutigen Bayern noch circa 300 Klosterbrauereien, wobei aber die Betriebe der Mendikantenklöster rund 40 Prozent der Brauhäuser stellten und in der Regel weit unter dem Durchschnitt von 800 Hektolitern Jahresausstoß lagen. Süddeutschlands Klöster hatten aber auch bedeutenden Weinbau. Das galt nach der kleinen Eiszeit des 16. Jahrhunderts auch noch für Standorte in klimatisch ungünstigen Regionen. Fast alle oberbayerischen und schwäbischen Klöster bewirtschafteten bis 1802/03 grundherrschaftliche Weinberge abseits ihrer Abteien, Propsteien und Prälaturen südlich der Alpen, am Neckar, an Rhein, Main und Donau.

Die Benediktinerabteien St. Ulrich und Afra in Augsburg, in Ottobeuren, in Irsee, in Kempten, zu St. Mang in Füssen und in Ettal hatten ausgedehnte Weinberge in Südtirol, wobei man die alten Südtiroler Prälatenweine neuerdings wieder an Klosterpforten und im Weinhandel erwerben und kosten kann. In Ettal ist es beispielsweise der in der Bozener Klosterkellerei Muri-Gries abgefüllte St. Magdalener Rotwein aus Lagrein. Die Glühwein-Varianten kamen jüngst hinzu. Heimische Weinberge, wie die rund um Bach an der Donau im Landkreis Regensburg wieder aktivierten Anbauggebiete des Baiereins, wurden dagegen nach der Kleinen Eiszeit oft aufgegeben. Ihre werbewirksame aktuelle Renaissance ist erstaunlich, doch fehlt bei der säkularen Vermarktung der Regensburger Landweine der Hinweis auf die önologischen Gründungsväter aus den Regensburger Klöstern, der Abtei Metten und aus dem Hinterland der Regensburger und Passauer Fürstbischöfe.

Zur Klosterökonomie zählten ferner aber die Klosterweiher und Teichwirtschaften, die Mühlen und die nach 1648 zunehmend auch extern beratenden und versorgenden Klosterapotheken. Für das Augustiner-Chorherren-Stift in Polling – ursprünglich ein Benediktinerkloster – erhielten sich das aus dem Jahr 1766 stammende Porträt des Klosterapothekers Frater Damian Honnakam (1726–1784) und der Apothekenschrank des Klosterapothekers Johann Baptist Baader (1717–1780). Zur Klosterökonomie zählten ferner die Bauhütten- und Bauhöfe, die Forstbetriebe und Sägewerke, Vieh- und Bienenzucht, Käsereien und Wirtschaftshöfe zur ökonomischen Sicherung in der süddeutschen Kloster- und Stiftslandschaft. Die althergebrachte Grundherrschaft der Klöster bildete somit die Wirtschaftsbasis, doch kapitalisierte sie sich erst nach der Veredelung der Naturprodukte. Trauben, Gerste, Malz und Hopfen, Kräuter und Obst sorgten als Haus- und Exporttrunk im Klosterhaushalt für Einkommen und Stabilität.

Klosterbiere und Klosterbrauereien

Kloster Ettal erhielt 1609 und 1618 herzogliche Privilegien zum Bierbrauen. Maximilian, Pfalzgraf bei Rhein und Herzog in Ober- und Niederbayern, konzessionierte in seiner Münchner Residenz schließlich am 11. April 1618 den Brau-

betrieb urkundlich. Gebraut wurde vor Ort sicher aber auch vor dieser Zeit. Abt Leonhard Hilpolt (1590–1615) ließ jedenfalls 1609 eine ältere bestehende Brauerei aus Oberammergau nach Ettal verlegen. Aus dieser Zeit sind übrigens auch die ersten Belege für Ettals Klosterliköre überliefert. Die neue, jetzt beim Kloster angesiedelte Brauerei war aber zu Beginn ihrer Geschichte bei weitem nicht die älteste im Lande.

Die Abtei Weihenstephan erhielt bereits 1040 eine Braugerechtigkeit vom zuständigen Bischof Otto von Freising. Auch wenn dieses frühe Gründungsdatum, wie Bodo Uhl nachwies, einer urkunden- und quellenkritischen Überprüfung nicht standhält, so spielte es doch für die spätere Klosterchronik eine tragende Rolle. Das Kloster nutze die Angaben zur frühen Braugerechtigkeit aus der im 17. Jahrhundert verurteilten Urkunde des Freisinger Bischofs Egilbert von Moosburg (gest. 1039) im Jahr 1723, als die bayerischen Brauhäuser des Adels, der Stifte und Klöster durch eine kurfürstliche Kommission visitiert wurden. Acht Jahre später (1048) bekam angeblich das Kloster Benediktbeuern ebenfalls eine erste Braugerechtigkeit verliehen, nachdem sich dort zuvor Benediktiner aus Tegernsee angesiedelt hatten.

Der Braubetrieb wurde in Benediktbeuern 1925 eingestellt, während die alte Klosterschänke ihre Tore nach der Übernahme der aufgelassenen Klostergebäude durch die Salesianer Don Boscos noch bis 1960 öffnete. 1989/90 richtete dann die Spaten-Franziskaner-Brauerei in der ehemaligen Klostermeierei das heutige Kloster-Stüberl mit 350 Sitzplätzen, großem Biergarten und Hotelbetrieb ein.

Das Ettaler Sudhaus war wiederum unter den süddeutschen Braubetrieben gegen Ende des 18. Jahrhunderts noch so erfolgreich, dass der bayerische Staat nach der Säkularisation die Anlage von 1803 bis 1809 unter eigene Regie stellen ließ. Ettal blieb so zusammen mit der Klosterbrauerei des aufgelösten Chorherrenstifts St. Nikola bei Passau am längsten unter staatlicher Aufsicht, während man in Benediktbeuern und Tegernsee schlechte Erfahrungen mit ehemaligen Klosterterritorien als provisorischen Brauereiverwaltern gemacht hatte. Ettal zählte trotz guter Geschäfte nicht unbedingt zu den umsatzstärksten Brauereien.

Während Klosterbrauereien quer zur jeweiligen Ordenszugehörigkeit in Aldersbach, Niederaltaich, Raitenhaslach, Rottenbuch, Steingaden mit seinem 1787/90 unter dem Prämonstratenserabt Gilbert Michl errichteten Brauhaus, in Weihenstephan oder bei den Roggenburger Prämonstratensern mit seinem 1768/69 modernisierten, unter Abt Georg IV. Lienhardt (1717–1783) inklusive Malzdarre, Gär-, Lager- und Eiskeller repräsentativ ausgestalteten Sudgebäuden mit einem jährlichen Bierausstoß von 2500 bis zu 5000 Hektolitern um 1800 zur Gruppe mittelgroßer deutscher Brauereien zählten, lag Kloster Ettals Produktion etwas darunter.

Erst Ende des 19. Jahrhunderts war dann die Rede von einem Kapazitätsausbau bis zu 3000 Hektolitern. Nach der Veräußerung durch den Staat blieb das Ettaler Sud- und Brauhaus auch nach der Säkularisation in Betrieb. Die Besitzerfolge wechselte allerdings, unter anderem bewirtschafteten die Braubetriebe seit 1856 die Grafen von Pappenheim, die

in ihrer südfränkischen Residenzstadt weitere Brauereien betrieben und die in Ettal Gebäudeteile der alten Ritterakademie nutzten. Schließlich ging der Betrieb wieder in Klosterbesitz über, wobei Laienbrüder als Braumeister agierten. Der letzte Ordensmann war bis 1961 in dieser Funktion Frater Canisius Harthauer als Mälzer und Bräumeister.

Absatz, Markt und Landschaft

Die Geschichte der Brauereien und Brennereien ist exemplarisch sehr gut bearbeitet, doch fehlt vielen monographischen Überblicken und Festschriften die regionale Einbettung in den jeweiligen Entscheidungskontext der Landesherrschaft. Früh zu erkennen ist dabei die Abschließung des Biermarktes

gegenüber ausherrischen, fremden Produzenten. Das galt für die Brauereien des Adels und der Klöster gleichermaßen. Im fränkischen Scheinfeld mussten die Wirte gemäß herrschaftlicher Dekrete – zuletzt wurden sie 1782 und 1785 erneuert – nicht dem Markt, sondern „von jedem einführenden Eimer Bieres g[nä]d[ig]ste[r] Herrschaft allein“, also dem Fürstenhaus Schwarzenberg, das Ungeld hinterlegen.

Das Brauhaus Schwarzenberg lieferte aber auch über den engeren Herrschaftssprengel hinaus. 1679 erhielten ein Apotheker in Kitzingen und die Judenge-

meinde in Castell Bierlieferungen. Dennoch war es bis ins 19. Jahrhundert schwierig, der Bierproduktion ein überregionales Image zuteilwerden zu lassen. Noch Ende Juli des Jahres 1848 empfiehlt die Kanzlei dem Fürsten von Schwarzenberg einen Pachtvertrag mit dem örtlichen Bierbrauer und Schnapsbrenner Georg Drexel abzuschließen, da momentan „Handel und Wandel“ darnieder lägen. Es herrschten „Verdienstlosigkeit“ und „Geldmangel“. Deshalb sei voraussichtlich „kein anerse[h]barer Pächter aus der Ferne zu erhalten“.

Klosterbrauereien hatten in der frühen Neuzeit ein besseres Image. Sie sprengten im Vertrieb bisweilen die Grenzen ihrer Hofmark, Grund- und Gerichtsherrschaft, auch wenn die Wirte vor 1800 gehalten waren, ihr Bier ausschließlich vom herrschaftlichen Brauhaus zu beziehen. Größere Klosterterritorien wie die Fürstabtei Kempten errichteten deshalb mehrere Brauhäuser – dort zählte man im 18. Jahrhundert fünf Stiftsbrauereien – um ja fremdes Bier nicht importieren zu müssen. Ferner pilgerten die Konsumenten zu den bekannten Wallfahrts- und Klosterkirchen, um anschließend in der Klosterschänke Wein oder Bier zu genießen. Die Bedürfnisse der Wallfahrer sprengten die Kapazitäten kleiner Klosterbrauereien.

Die Absatzmärkte veredelter Klosterprodukte wie Wein oder Likör sorgten in vielen Fällen für die räumliche Konkretisierung einer Klosterherrschaft.

Vollständige Tagung im kommenden Herbst

Das Referat und die Diskussion, die Sie hier lesen können, waren ursprünglich als Teil eines großangelegten Studientags zum Thema „Flüssige Kulturgüter geistlicher und weltlicher Territorien“ gedacht. Dieser musste Corona-bedingt ausfallen und wird nun am **24. September 2021** nachgeholt. *Verköstigung inklusive!* Merken Sie sich doch das Datum schon einmal vor. Die Einladung ergeht rechtzeitig. ■

In Ettal musste jedenfalls in den Anfangsjahren des eigenen Bierausschanks nach 1609/1618 zusätzlich noch teures Bier aus Weilheim bezogen werden. Der Hopfen stammte aus dem Klosterort Murnau. Einnahmen aus der aufblühenden Wallfahrt „zur Heiligen Mutter Gottes“ zu Ettal führten zum Ausbau der klostereigenen Braubetriebe – die Baurechnungen von 1609 gaben sich noch sehr bescheiden –, zur Errichtung des Klosterghasthofes und zum Ausbau der vom Loischachtal ansteigenden Bergstraße unter Abt Othmar I. Goppelsrieder (1615–1637).

Hier können Sie das Thema noch vertiefen

Wüst, Wolfgang (Hrsg.): *Die süddeutsche Klosterlandschaft – Kultur, Religion, Politik und Umwelt*, Peter Lang Verlag, 2019, S. 97–123

Klosterbiere wurden beliebter. 1791 berichtete Franz Xaver von Mosham(m) als Verfasser einer einschlägigen Abhandlung zum Braurecht dazu: „In den bayerischen Kloestern wird gewöhnlich zweierlei Braunbier gebraut: das beste, das in diesen Herrnbier genannt wird, trinken die

Religiösen selbst, und man will auch die Bemerkung gemacht haben, dass in denjenigen Kloestern, die keine Weinberge in fremden Laendern, wie z. B. in Oesterreich, Tyrol besitzen, noch kraeftigere Biere gebrauet werden, als in denen, welche wirklich Weinberge besitzen; die Klosterbiere sind schmackhaft, klar, stark, hitzig und nahrhaft, kurz diese Biere werden haeufig gesucht, und mit Begierde getrunken.“

Neuerdings werden deshalb zum Marienwallfahrtsort Altötting sogar eigene „Bierwallfahrten“ – man sollte sie besser als gastronomische Erlebnisfahrten bezeichnen – angeboten. Begleitet werden diese „Wallfahrten“ vom bayerischen Mundart-Kabarettisten und „Rosenheim-Cops“-Darsteller Fritz Mayer.

Klosterbrauereien waren mit ihrer Brautradition selbst für die Bierstadt München eine ernsthafte Konkurrenz. 1782 konnte man beispielsweise im Münchner-Intelligenzblatt folgende Notiz lesen: „Zu München sind fürs Jahr 1782 an Sommer- oder Maerzenbier 1745 Faß eingesotten worden, welche 43.625 Eimer halten. Also sind gegen fertiges Jahr mehr gebrauet worden um 171 Faß, oder 4275 Emmer. [...] Es sollten doch 44.000 Seelen in Muenchen im August und September ihr Bier nicht am Ammersee zu Dießen, und noch weiters herhollen daerfen.“ Mit Dießen waren natürlich das *Unserer Lieben Frau* geweihte Augustiner-Chorherrenstift mit seiner zugehörigen Hofmark gemeint, in der auch das ehemals selbständige „Bierdorf“ mit seiner mehrdeutigen Etymologie lag. Dort orientierte man sich primär an den Klosterbrauereien in Andechs und Dießen.

Ein Bamberger Klosterkeller im Fadenkreuz

Bier- und Weinkonsum und die jeweiligen Distributionssysteme im Umfeld der Brauereien und Weinberge werden im Blick auf die Bestände im und die Rechnungen aus den Klosterkellern transparent. Wir wollen dies am Beispiel der Bamberger Benediktinerabtei St. Michael verdeutlichen, zumal dort Koch- und Trinkweine aus fränkischen oder fremden Lagen, Beerenweine, Braun- und Weißbier, aber auch Branntwein und Mineralwasser gleichermaßen verfügbar waren.

Der Michelsberger Klosterkeller wurde erwartungsgemäß selbst zum Gegenstand der Bilanzen. Abt und Konvent gaben hier im Jahr 1779/80 Geld aus für die „reparierung der öffen in der kellerey“, für neue Fenster und Kellerschlüssel – sie öffneten auch ein „neues französisches schloss“ im renovierten Bierkeller –, für Weinfässer, Bierzuber und Kühlbottiche, für 110 „krüg Schwalbacher wasser“, für 130 Krüge „Zelser wasser“ und für einen Weinfliter, der auch als „*kamb auf den wein*“ bezeichnet wurde. Man bezahlte 1733/34 einen Braumeister, mehrere Brauknechte sowie ungezählte saisonale Tagelöhner, die „ieden tag mit 10 Xr.“ rechnen konnten.

Die Rechnungen des Kelleramts geben detailliert Aufschluss über den täglichen klösterlichen Brot-, Wein- und Bierverbrauch und die Naturalentlohnung für Klosterbedienstete. Betrachten wir zunächst die Bier- und Weindeputate. So erhielten 1779/80 einen nicht näher spezifizierten Hauswein in der Größenordnung von vier Fudern, einem Eimer und einer Maß folgende Personen: der Michelsberger Hofrat (1 Fuder), der Klosterkastner (3 Eimer), zwei Jäger, der Klostermetzger, der Schneider (3 Eimer, 22 Maß), der „wein gartens mann“, der „hopfen gartens mann (1 Eimer), der Reitknecht und die „alte Cunegund zu Dörffleins“, also aus dem oberfränkischen Klosterort Dörffleins. Die Boten und Kutscher erhielten ihr Weindeputat monatlich, wobei im Juli bei fast vier Eimern offenbar die meisten Dienste anfielen.

Gleiches galt auch für die Fuhr- und Fronarbeiter, die wiederum in den erntefreien Wintermonaten November, Dezember (7 Eimer, 27 Maß) und Januar besonders aktiv wurden. Für Dienste unterwegs gab der Keller für Vögte, Wirte und Gerichtsschreiber ein obligates Weindeputat hinzu. Der Vogt im Klosterort Bischberg erhielt 1733 fünf Maß Wein und 24 Maß Bier Zehrgeld, um bei einer Regierungsmission in den benachbarten Schönborn-Landen Michelsberger Klosterinteressen zu vertreten.

Im Klosterkonvent trank man im Rechnungs- und Wirtschaftsjahr 1779/80 an Weißbier nach „ausgab an weisen bier pro conventu“ monatlich bis zu 5 Eimern und 62 Maß. Das preisgünstigere Braunbier wurde häufiger aufgetischt. In der Klosterküche verarbeitete man ferner an saurem Kochwein minderer Qualität bis zu 54 Maß pro Monat. An trinkbarem Speisewein wurden dagegen nur noch bis zu 11 ½ Maß und an exquisiten Mundweinen noch bis zu 7 ½ Maß „in die kuchen“ geliefert. Der Konvent orderte dagegen vom Speisewein allein im Oktober 1779 ein Fuder, einen Eimer und 61 Maß. Auch dem Mundwein verschlossen sich die Mönche nicht, denn im März 1780 konsumierte man immerhin ein Fuder und 26 ½ Maß.

Neben jüngeren Mundweinen fanden sich in der Kellerbilanz auch gut ausgereifte Weine unterschiedlicher Herkunftsregionen. An „[17]48 er wein“ verbrauchte man in der Abtei noch 1779/80 etliche Flaschen.



Wein und Bier im Online-Teil

Die Dokumentation der Veranstaltung „Wein und Bier aus Klöstern“ wird im Online-Teil des Heftes vertieft. Sie finden dort von [Seite 76–80](#) das Gespräch zwischen Sabine und Wolfgang Wüst. ■

Aus hauseigenen Bamberger Lagen waren von diesem fruchtbaren Jahrgang noch im März 1779 über einen Eimer und zwei Maß vorrätig. Sie hatte man zuvor mehrmals „verfüllt“. An 1766er Weinen – auch sie lagerten ja schon gut 13 Jahre – schenkte der Keller noch monatlich bis zu 40 Maß aus, einige Fässer aber leider auch als „trübwein“. Aufgetischt wurden ferner auch Beerenweine und Branntwein. Vom hochprozentigen Branntwein konsumierte man im Kloster insgesamt bis zu 28 Maß. Die Frage, ob im Kloster auch europäische Importweine kredenzt wurden, lässt sich mit Blick auf andere Jahrgänge schnell beantworten. 1743/44 und 1733/34 gab der Keller für sonnengereifte „spanisch weinlein“ pro Monat bis zu drei Gulden 36 Kreuzer aus. Und für drei Fässer „welschen wein“ samt Zapfgeschirr reichte man alleine im März 1733 über vier Gulden. Wo Wein und Bier vom Keller in großen Mengen geordert und verkauft wurden, entstanden Kosten für das örtliche Handwerk der Büttner.

Es war keine Frage, dass angesichts florierender klösterlicher Kellergeschäfte zu St. Michael, die auch benachbarte Stadtviertel und Immunitäten in Bamberg tangierten, das Hochstift als Landesherr einschränkend reagierte. Am 27. Januar 1761 erließ die Bamberger Bischofskanzlei nicht zum

ersten Mal ein Policy-Mandat zur Reglementierung der Öffnungszeiten für Schank- und Spielstätten sowie zur Einschränkung des Alkoholkonsums bei Wein, Branntwein und Bier. Kontrolliert wurde danach in der Bier- und Bischofsstadt Bamberg: „Nachdeme zeithero in dahiesiger Hochfuirst[licher] Residenz Stadt bedauerlich wahrgenom-

men worden ist, daß bey einfallender Nachts=Zeit allerley mißbeliebige, und schaedliche Schwaermereyen, auch andere hiebey veruebet werdende Muthwillen, dann groebliche Mißhandlungen deren dahiesigen Inwohneren, Burgeren, und Innsassen ohnvermutheter Dingen nicht nur allein sich oeffters zeithero ergeben, und zugetragen haben [...]“

Konkret hatte man Hinweise, dass „sothane Gast-Wirths- Wein- und Cafféé-Haeussere entweder oder in so lang gar nicht eingelassen haben, bis derley Gast- und andere Wirthe, Wein-Schenke, dann Cafféé-Siedere die ueber die erlaubte Zeit, allda sich aufgehaltene Zech-Gaeste von denenselben, oder von ihren Haus-Genossen verstecket, oder aber gar durch andere Ausgaenge, und Thuere heimlich hinausgelassen worden seynd, ueber dieses auch sich mehr [...] verbottene sogenannte Hazard-Spiele zu merklichen Schaden und oeffteren Verfall deren diesseitigen Burgeren, [...] und Innsassen“ einbürgerten. Dies und Ähnliches sollte künftig verboten sein.



Sabine und Wolfgang Wüst hatten dabei, worüber sie sprachen: Wegen der Pandemie-Beschränkungen durfte nichts aus den Flaschen mit Klosterbier ausgeschenkt werden.

Klöster schenken nicht nur eigene Tropfen aus, sondern kauften auch europäische Importweine und kredenzt sie sich und besonderen Gästen.

Ergebnisse

Klosterlandschaften definierten sich zwar nicht vorrangig, aber doch wirksam und nachhaltig auch über die Marktanteile und Distributionssysteme ihrer Klosterökonomien. Bier, Wein und Liköre – weniger die Branntweine – spielten dabei eine besondere Rolle, die trotz des Grundsatzes der territorialen Absatzmonopole – sie galten bis zum 19. Jahrhundert – immer auch eine grenzüberschreitende Rolle spielten. Die Säkularisationswelle des frühen 19. Jahrhunderts, die konkret in vielen Kloster- und Stiftsorten und generell in der zugehörigen Ordens- Stifts- und Klosterlandschaft zu einer harten Zäsur führte, verschonte meist die wirtschaftlich florierenden Betriebe der Klosterökonomie. Klosterbrauereien und Sudhäuser wurden zunächst unter staatlicher, später unter privater Betriebsführung nach 1802/03 fortgeführt. Klösterliche Weinbaubetriebe wurden ebenfalls nur selten aufgegeben, sondern entwickelten sich unter den Rechts- und Besitznachfolgern rege. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam es dann zum Rückkauf oder zur Übergabe an neu entstandene oder wiederbegründete Konvente und Ordensgemeinschaften. Brauereien wurden in der Moderne wieder zu Klosterbrauereien, Weine und Liköre generierten wieder zu klostereigenen Produkten, gewachsen, gepflegt, konsumiert und vermarktet durch geistliche Institutionen oder durch Niederlassungen, die in ihrem Auftrag handelten. Abgesehen von einigen Weltmarken, wie sie unter den magenfreundlichen Klosterlikören oder den dunklen Bockbieren aus Klosterbrauereien zu finden waren, steckten die Klosterbetriebe des 19. bis 21. Jahrhunderts wieder ihre „Claims“ ab. In der Summe schufen auch sie in der Fläche einen Markt, den man auch als Landschaft definieren kann. ■

▶ Sowohl das Referat wie auch die anschließende Diskussion können sie vollständig im YouTube-Videokanal der Katholischen Akademie in Bayern und auch auf der Dokumentationsseite unserer Website verfolgen. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video. (Das Video finden Sie auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

Unter dem Motto *Mutationen und Menschenleben* trafen sich am 18. März zwei Medizinerinnen von Rang und Namen in der Katholischen Akademie in Bayern, um über die Auswirkungen der gefährlichen neuen Varianten des Corona-Virus und die Lage Schwerkranker und Sterbender in den Kliniken zu sprechen. Prof. Dr. Ulrike Protzer, Virologin an der TU München und eine der wichtigsten Beraterinnen der bayerischen Staatsregierung, diskutierte mit

es unterschiedliche Studien. Hygiene-Maßnahmen würden aber auch hier helfen, man müsse sie nur noch konsequenter einsetzen.

Auch die Impfungen würden gegen die britische Variante gut helfen, bei den sich ähnlichen südafrikanischen und brasilianischen Varianten sei das nicht in vollem Umfang gegeben. Aber man könne Impfstoffe in wenigen Wochen anpassen, „gerade die mRNA-Technologie ist da ziemlich genial“, meinte Ulrike Protzer. Auf's Ganze gesehen, sei es schon „fantastisch“, wie schnell

die Entwicklung der Impfstoffe gegangen sei. Ein großer Vorteil sei es gewesen, dass man von den Sars- und Mers-Viren schon viel gewusst habe, dieses Wissen habe man schnell auf die neuen Viren übertragen können.

Zugleich sei die mRNA-Technologie gerade „ready to go“ gewesen.

Gleiches gelte für die ebenfalls neue Technologie der adenoviralen Vektoren. In beiden Fällen habe man genau rechtzeitig genug gewusst, um die Erkenntnisse gut einzusetzen. Forschung, Biotechnologie, Pharma-Industrie und die regulatorischen Behörden hätten

Wenn Mutationen für einen Virus einen Vorteil bieten, werden sie sich nach und nach durchsetzen.

hervorragend zusammengearbeitet. Von den klassischen Impfstoffen sei noch keiner zugelassen, aber auch das sei zu erwarten. Im Blick auf die weltweite Dimension der Pandemie meinte Ulrike Protzer: „Wir müssen darüber nachdenken, ob wir alle Impfstoffe nur in den reichsten Ländern einsetzen wollen.“ Man müsse Impfstoffe global verteilen, auch im eigenen Interesse, erklärte die Virologin, denn „wenn wir das Virus bei uns im Griff haben, es aber im Rest der Welt weiter zirkuliert, dann lässt irgendwann unsere Impfantwort nach, und es kommt wieder zurück.“

Im zweiten Teil des Gesprächs beantwortete die Palliativmedizinerin Claudia Bausewein die Fragen von Ulrike Protzer zur Situation in den Kliniken. Am Anfang der Pandemie hätten die Krankenhäuser dichtgemacht und sich schnell und konsequent umorganisiert. Die strikte Isolation sei vor allem für schwerkranke und sterbende Menschen schwierig gewesen, so Claudia Bausewein, auch weil alles oft ungeheuer schnell gegangen sei: „Angehörige haben den Krankenwa-

Mutationen und Menschenleben

Virologin und Palliativmedizinerin diskutierten

Prof. Dr. Claudia Bausewein, Palliativmedizinerin an der LMU München, Präsidentin der deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin und Mitglied des Wissenschaftlichen Rats unserer Akademie.

Obwohl das Corona-Virus relativ wenig mutiere, passierten bei einer so immens großen Zahl von Kopien doch ab und zu „Fehler“, was zu Mutanten führe, so Ulrike Protzer, die im ersten Teil des Gesprächs auf die Fragen ihrer Kollegin Claudia Bausewein antwortete. Wenn diese Mutationen einen Vorteil böten, würden sie sich nach und nach durchsetzen. In den meisten Fällen sei in Oberflächen-Protein verändert, das sich besser an die Rezeptoren einer Wirtszelle binden könne. Man müsse sich das wie „Schlüssel und Schloss“ vorstellen, die nun besser zueinander passen würden, erklärte die Virologin.

Bei uns treffe das vor allem auf die britische Variante zu, die ansteckender sei als das Ausgangsvirus. Die Größenordnung beschrieb die Professorin so: „Wenn ein Mensch bisher zwei aus einer vierköpfigen Familie angesteckt hat, sind das nun drei.“ Ob es dadurch zu mehr schweren Verläufen komme, sei noch nicht eindeutig geklärt, da gebe



Prof. Dr. Claudia Bausewein, Palliativmedizinerin an der LMU München und Präsidentin der deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin



Prof. Dr. Ulrike Protzer, Virologin an der TU München und eine der wichtigsten Beraterinnen der bayerischen Staatsregierung



gen bestellt und den Patienten dann nicht wiedergesehen.“ Solche Erfahrungen seien traumatisierend für Patienten und Angehörige. „Aber wir haben im Lauf des Jahres gelernt, besser damit umzugehen.“ So seien etwa Intensiv-Mediziner von sich aus auf die Angehörigen zugegangen, hätten Telefon-Sprechstunden eingerichtet, gespendete Tablets hätten wenigstens virtuellen Kontakt ermöglicht. Inzwischen seien die Besuchsregelungen so angepasst, dass Angehörige wenigstens zu den Sterbenden kommen könnten.

Denn der virtuelle Kontakt könne den realen nicht ersetzen, die körperliche Nähe fehle gerade bei Patienten, die nicht mehr sprechen können oder wollen, „man kann virtuell keine Hand halten“, so die Palliativmedizinerin. Ein weiteres Problem sei es gewesen, dass auch demente Patienten aus Altenheimen „oft im Übereifer“ ins Krankenhaus gebracht worden seien, was ihre Desorientierung oft noch verstärkt habe. Zudem sei es anfangs zu sehr um Intensivkapazitäten und Beatmungsplätze gegangen, inzwischen würden die Möglichkeiten der Palliativmedizin zunehmend in Betracht gezogen, Atemnot und Erstickungs-

Angehörige haben den Krankenwagen bestellt und den Erkrankten dann nie mehr gesehen. Solche Erfahrungen sind traumatisierend.

anfälle müsse es in den meisten Fällen nicht geben. Insgesamt solle das würdevolle Sterben auch in Pandemie-Zeiten als sehr hohes Gut gelten, neben der jeweiligen medizinischen Indikation müsse der mutmaßliche Patientenwille eine größere Rolle spielen.



Die beiden Medizin-Professorinnen berichteten im Gespräch aus ihren jeweiligen Fachbereichen: Claudia Bausewein (li.) und Ulrike Protzer.

In der Sorge um Schwerkranke und Sterbende gehe es nicht nur um ärztliche und pflegerische Begleitung, so Claudia Bausewein, sondern auch um das psychische Befinden der Patienten und letztlich um existenziell-spirituelle Fragen. Da spiele der Faktor Zeit eine große Rolle, dazu könne die Krankenhaus-Seelsorge viel beitragen. Das könne man von den Palliativ-Stationen lernen, auf denen Seelsorgende fester Bestandteil der Teams seien. In Großhadern sei zudem für die Corona-Pandemie ein „psychosoziales Konzept“ erarbeitet worden, um freie Ressourcen anbieten zu können. In der Erzdiözese München und Freising gebe es

sogar ein eigenes Team von Seelsorgern, die in Schutzkleidung Schwerkranke und Sterbende in Altenheimen und zu Hause besuchen würden. Da schließlich der Tod gerade jüngerer Patienten eine andere Dramatik mit sich bringe, müssten Trauerbegleitung und Seelsorge auch traumatisierten Angehörigen angeboten werden.

Beim Zoom-Nachgespräch mit den beiden Expertinnen am 15. April beteiligten sich rund 30 Interessierte. Ausgehend von den seit der Aufzeichnung des Videos gestiegenen Zahlen beantworteten die beiden Professorinnen Ulrike Protzer und Claudia Bausewein zahlreiche Fragen. Die Themen reichten von der Wirksamkeit der Impfungen über die Zuverlässigkeit von Schnell- und Selbsttests bis hin zu möglichen Medikamenten gegen eine Covid-Erkrankung. Auch psychische und soziale Probleme der Pandemie spielten eine Rolle. Schließlich ging es auch um die Frage des

westlichen Lebensstils, etwa im Blick auf Fernreisen. Die beiden Medizinerinnen plädierten für einen möglichst rationalen und gelassenen Umgang mit der Pandemie. ■

  Das gesamte Gespräch finden Sie als Video wie auch als Audio-Podcast auf unserem YouTube-Kanal sowie im Dokumentationsteil unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video und [dieser Link](#) direkt zum Audio. (Video und Audio finden Sie auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

Für ein gelungenes Miteinander in einer vielfältigen Gesellschaft braucht es immer wieder „Übersetzer*innen“ zwischen den Kulturen. In Bayern leben viele Menschen mit unterschiedlichen Migrationshintergründen, die einen Platz in der pluralen deutschen Gesellschaft gefunden haben. Ihre Erfahrungen mit Migration und Integration sowie ihr Wissen über ihre Herkunftskultur ist eine große Ressource für neu Zugewanderte, aber auch für die deutsche Gesellschaft. Drei Mitgliedseinrichtungen der *Katholischen Erwachsenenbildung Bayern* (KEB in der Erzdiözese München und Freising, das Dachauer Forum und die Domberg Akademie) haben diesbezüglich einen Qualifizierungskurs für Migrant*innen zum/ zur Kulturdolmetscher*in entwickelt.

In der Qualifikationsmaßnahme *Kulturdolmetscher plus – sharing empowerment*® werden die Teilnehmenden unter Einbezug ihrer eigenen Biographien und der Methodik des Empowerments in 40 Unterrichtsstunden zu kulturkompetenten Vermittler*innen ausgebildet. Im Kurs werden u. a.

Kulturdolmetscher plus – sharing empowerment®

Qualifizierung von kulturkompetenten Vermittler*innen

folgende Themen interaktiv behandelt: Kultur, Werte und Normen, Migration und kulturelle Fremdheit, interkulturelle Kommunikation, Religion in Deutschland heute, Erziehung, Familie und Rollenbilder interkulturell, Bildung und Bildungssysteme, Gesundheit interkulturell, Asyl und Beratung sowie Chancen und Grenzen des Ehrenamtes. Die ausgebildeten Kulturdolmetscher*innen unterstützen im Anschluss an den Qualifizierungskurs ehrenamtlich sowohl Migrant*innen als auch verschiedenste Einrichtungen und Behörden bei der Kommunikation miteinander. Ihre Tätigkeiten fallen dort in den Bereich der interkulturellen Vermittlung, bspw. der sprachlichen und kulturellen Assistenz von Fachkräften, der Beratung über Herkunftsländer und -kulturen sowie der Begleitung und Unterstützung von Menschen mit Migrationshintergrund im Alltag.

Aus Mitteln des *Bayerischen Staatsministeriums des Innern, für Sport und Integration* gefördert, wurden im



Es klappt auch unter Pandemie-Bedingungen: Der Kurs-Auftakt mit Kursleiter Patrick Jean-Baptiste im Kolping Erwachsenenbildungswerk Diözesanverband Eichstätt

Foto: Ewald Kommer

Jahr 2020 insgesamt zwölf Qualifizierungskurse *Kulturdolmetscher plus*® in zehn katholischen und evangelischen Erwachsenenbildungseinrichtungen durchgeführt und so 102 Kulturdolmetscher*innen qualifiziert. Nach dieser erfolgreichen Pilotphase fördert das bayerische Innenministerium das Projekt der KEB Bayern auch im Jahr 2021 weiter, um an etablierten und neuen Projektstandorten insgesamt weitere 15 Qualifizierungskurse zu ermöglichen.

Das Kulturdolmetscher-Projekt eröffnet neue Zielgruppen und Bildungsfelder an den Projektstandorten und ist eine Bereicherung für die Bildungseinrichtungen. Franziska Ege aus dem Brucker Forum beispielsweise resümiert: „Ich sehe einen sehr großen Mehrwert und Gewinn in dem Projekt, sowohl für unsere Einrichtung als auch für den Landkreis. Zusätzlich zu den klassischen Einsätzen entsteht ein sehr großes Potential für unterschiedliche Projekte, in denen die Absolvent*innen ihre Ressourcen noch mehr in unsere Gesellschaft einbringen können.“

Orientiert an den Werten der Selbst- und Mitbestimmung bindet das Projekt *Kulturdolmetscher plus*® Migrant*innen aktiv in den Integrationsprozess neu Zugewanderter ein und macht so Betroffene zu Beteiligten. Menschen mit Migrationshintergrund werden im Kurs ressourcenorientiert gestärkt und qualifiziert, um kulturelle Missverständnisse zu klären und Verständigung auf Augenhöhe zu ermöglichen. Langfristiges Ziel ist es, dass regelmäßig Menschen zu Kulturdolmetschenden ausgebildet werden und so jeweils regional ein verfügbarer, breit aufgestellter, etablierter und professionell begleiteter Pool von Kulturdolmetscher*innen entsteht. Die gegenwärtigen Aushandlungsprozesse in der vielfältigen Gesellschaft werden durch diese Fachleute situativ und kultursensibel gestaltet. ■



© Domberg Akademie

Das Titelblatt des Kurs-Flyers: Im vergangenen Jahr fanden zwölf Kurse statt, im Jahr 2021 sind es 15, gefördert vom bayerischen Innenministerium.

Es war zu Beginn des Jahres 2020 – damals, als Corona (noch) eine Randnotiz und unser Halbjahresprogramm (noch) prall gefüllt war, als wir im Rahmen unserer Programmklausur im Exerzitienhaus *Spectrum Kirche* in Passau mit Bischof Stefan Oster zusammengekommen waren, um im Kreise der Studienleiter*innen über die vielen Herausforderungen zu sprechen, vor die wir uns als Katholische Akademie gestellt sehen.

Eines unserer zentralen Anliegen war es, dabei den Grundstein zu einer erneuten Zusammenarbeit zu legen, und als uns kurz darauf die Nachricht vom Tode Ferdinand Ulrichs erreichte, dem Bischof Oster ja gleich in mehrfacher Hinsicht verbunden war, organisierte sich unsere Tagung beinahe von selbst: Eine Abendveranstaltung zu Leben und Werk des einstigen Philosophieprofessors Ferdinand Ulrich sollte es werden, mit Bischof Oster am Rednerpult im großen Saal bei *Spectrum Kirche* auf Mariahilf – in Passau also, wo nicht nur alles begann, sondern seit kurzem auch das neue Ulrich-Archiv unter der Leitung von Dr. Manuel Schlögl wächst und gedeiht. Soweit so gut.

Als wir uns dann thematisch auf die Liebe verständigt hatten, die bei Ulrich zentral und immer in der doppelten Bedeutung des deutschen Wortes „umsonst“ zu nehmen ist, war es freilich das weltliche Treiben, das unsere bisherigen Mühen diesem Wortspiel auszuliefern drohte: Ausgangssperre, Kontaktbeschränkungen und FFP2-Pflicht standen plötzlich unserem Dreischritt aus Begrüßung, Festvortrag und Publikumsdiskussion schroff entgegen,



In der Spitze fast 200 Interessierte nahmen am 17. März am Zoom-Gespräch mit Bischof Stefan Oster teil.

gen, so dass wir uns gezwungen sahen, eine Würdigung solch großen Denkens mit gänzlich neuen Mitteln vorzunehmen. Kurzum, es war an der Zeit, in unseren virtuellen Veranstaltungsraum umzuziehen, den wir seit Ausbruch der Pandemie bei der Firma Zoom in Miete haben.

Durchaus mit Erfolg, wird man im Nachhinein urteilen dürfen, denn zur Premiere des Tagungsvideos, das wir im Vorfeld aufgezeichnet hatten und am Abend des 17. März 2021 erstmals zu sehen war, schalteten sich beinahe 200 Interessierte zu, die anschließend noch Gelegenheit bekamen, Fragen zu stellen oder allgemeine Kommentare in die Runde zu geben. Dazu gab es auch allen Grund, denn das Denken Ferdinand Ulrichs, das uns Bischof Oster in knapp einer Stunde präsentieren sollte, ist nun wahrlich keine Leichtigkeit: Nichts weniger als die Wirklichkeit selbst steht bei Ulrich in Rede, die – je tiefer unser Verständnis dringt – sich mehr und mehr in jener Abgründigkeit zeigt, in welche zu blicken dem Menschen zwar Bestimmung, aber nicht Verhängnis ist. Denn in der Liebe des Gekreuzigten offenbart sich

erstmalig der wahre Grund allen Seins, welcher – erkannt als *die* Wahrheit – unserer Abgründigkeit keineswegs widerspricht, sondern diese immer schon ermöglicht. Wir Menschen leben demzufolge also nur dann ‚richtig‘, wenn wir uns im Vertrauen auf diese Liebe der ganzen Abgründigkeit unseres Lebens immer wieder aufs Neue zu stellen lernen, weil wir eben nur so in der Lage sind, uns zu jener Wirklichkeit hin zu befreien, die mehr ist als bloßer Abgrund. Oder anders gesprochen: Durch Gottes Liebe man selbst sein können – so lautet das Credo einer philosophischen Tradition, die durch das 20. Jahrhundert hindurch das Geheimnis des Menschen

Denken in (der) Liebe

Ferdinand Ulrich als Lehrer der Philosophie



Bischof Stefan Oster bei der Aufzeichnung seines Referats im großen Saal des Bildungshauses Spectrum Kirche in Passau.

gerade darin erblickt, die Mündigkeit seines „Ich“ der Ansprache (s)eines „Du“ folgen zu lassen. Eine Tradition, der auch Ferdinand Ulrich angehört.

Leuchtet das ein? Auf unserem YouTube-Kanal haben Sie die Möglichkeit, den Vortrag von Bischof Stefan Oster in voller Länge abzurufen. Aber nicht nur das: Wir machen Sie darin auch mit dem neuen Ulrich-Archiv in Passau vertraut, mit dem Sie mit einer Nachricht an bischoefliches.sekretariat@bistum-passau.de auch für künftige Informationen rund um Ferdinand Ulrich in Verbindung bleiben können. Ein Blick lohnt sich also. Versprochen! ■

Den gesamten Vortrag des Bischofs, die Grußworte aller Kooperationspartner und eine Einführung in das Archiv finden Sie als Video auf unserem YouTube-Kanal sowie im Dokumentationsenteil unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video. (Das Video finden Sie auch im [Dokumentationsenteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

„wir wissen ja nicht, was gilt“

Paul Celan zum 100. Geburtstag

KUNST | KULTUR

Paul Celan, für viele der bedeutendste Poet der Nachkriegszeit, forderte von seinen Lesern viel Aufmerksamkeit. „Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele“ – so zitiert Celan den Oratorianer Nicolas Malebranche und deutet damit an, dass seine Gedichte nur vor dem Hintergrund des Religiösen wirklich zu erhellen sind. Diesem Fingerzeig ging die

Katholische Akademie am Abend des 30. November 2020 nach und hat gemeinsam mit dem Theologen Jan-Heiner Tück aus Wien, dem Literaturwissenschaftler Markus May aus München sowie zwei rezitierenden Schauspielerinnen den Versuch gewagt, den religiösen Dichter Paul Celan an seinem 100. Geburtstag näher kennenzulernen.

Paul Celan – eine biographische Einführung

von Dominik Fröhlich

Meine sehr verehrten Damen und Herren, verschaffen wir uns also zunächst einen Überblick darüber, was wir *an* und *von* diesem Jubiläumsabend erwarten dürfen: Zunächst einmal ist da Paul Antschel, besser bekannt unter dem Namen Paul Celan, dessen bewegte Lebensgeschichte ich nach dieser programmatischen Einführung kurz vorstellen werde.

Dann ist da noch Paul Celan, der Dichter, wie er dieser Tage in aller Munde ist: mystisch, unzugänglich und gerne zitiert – dieser ist heute weltberühmt.

Und dann ist da noch Paul *Pessach* Antschel, der *Jude* Paul Celan also, der uns heute nur noch wenig zeitgemäß erscheint. Freilich nicht ohne Grund, schließlich war es Celan selbst, der von religiöser Praxis eigentlich nichts wissen wollte. Doch kann es nicht sein, so meine

Frage gleich zu Beginn, dass Paul Celan eben deshalb auch ein *religiöser* Dichter genannt werden muss, weil seine Kritik an Judentum und Religion nichts anderes war als die notwendige Konsequenz umstürzender Erfahrungen?

Dazu später mehr. Diesem *ganzen* Paul Celan wollen wir uns heute jedenfalls widmen, und es freut uns außerordentlich, dass wir für dieses Projekt gleich zwei Referenten gewinnen konnten, die genau *diesem* Paul Celan in ihrer Lektüre auch begegnet sind, nämlich Prof. Dr. Jan-Heiner Tück aus Wien, dessen Ausführung zu Celans Leben und Werk auch dieser Einführung zu Grunde liegen, und Prof. Dr. Markus May aus München. Sicherlich spreche ich für uns alle, wenn ich sage: Ganz herzlich willkommen in der Katholischen Akademie und vielen Dank, dass Sie den zum Teil weiten und beschwerlichen Weg auf sich genommen haben!



Dominik Fröhlich, Studienleiter an der Katholischen Akademie in Bayern und Organisator der Celan-Tagung, eröffnete die Veranstaltung auch mit einer biographischen Skizze des jüdischen Dichters.

Nun ergibt sich aus meinen bisherigen Erläuterungen bereits so etwas wie ein Verdacht, nämlich: Wenn Celans Dichtung wirklich auf *Erfahrung* beruht, so kommen wir unserem Jubilar auch nur dann wirklich näher, wenn wir *selbst* es sind, die eine Erfahrung mit ihm machen. Aus diesem Grund möchte ich in unserer Mitte ganz herzlich die beiden Schauspielerinnen Nora Buzalka und Elna Lindgens begrüßen, die zusammen mit dem Sprecherzieher Marcus Boshkow von der Otto-Falckenberg-Schule München sich heute zur Aufgabe gesetzt haben, ausgewählte Gedichte von Paul Celan zu rezitieren, das heißt künstlerisch vorzutragen und so – eben erfahrbar werden zu lassen. Frau Buzalka, Frau Lindgens, Herr Boshkow – auch an Sie ein ganz herzliches Willkommen und schön, dass Sie heute Abend bei uns sind!

Nun sind Sie vielleicht etwas verwundert über das Setting des heutigen Abends – Kameras gibt es schließlich nicht alle Tage in der Akademie. Wir planen jedoch, eine Aufnahme des heutigen

Abends auf unserem YouTube-Kanal zu veröffentlichen, damit eben auch *die* Damen und Herren, die wegen Corona oder sonstigen Einschränkungen heute leider nicht dabei sein können, eben *doch* dabei sein können. Und apropos dabei-sein-können: Trotz der Kameras werden wir natürlich nicht mit unserer schönen Tradition brechen, auch Sie, die Sie heute Abend persönlich angereist sind, zu Wort kommen zu lassen: Im Anschluss an die beiden Vorträge wird es im Diskussionsteil also wieder die gewohnte Gelegenheit für Sie geben, Rückfragen an die Experten zu stellen – am Saalmikrofon mit Abstand und Mundschutz, versteht sich.

Doch damit endlich zur Tagung. Denn wer war er bloß, dieser Paul Pesach Antschel, der am 23. November 1920 in der heutigen Ukraine geboren wurde? Wer war Paul, dieses Einzelkind aus Czernowitz, das inmitten von Rumänen, Ukrainern, Juden und Deutschen zunächst friedlich dahinlebte, dann aber von massiven politischen Umwälzungen betroffen war?

Nun, beginnen wir im Knabenalter: Die anfängliche Schulkarriere führte den jungen Paul von einer deutschen Privatgrundschule über die hebräische Volksschule bis zum rumänischen Staatsgymnasium. Und obwohl seine Eltern eher nicht zu den bürgerlich-intellektuellen Kreisen der Stadt zu zählen sind, versuchen Sie tatkräftig, Ihrem Sohn Paul eine solide Bildung zu vermitteln. Während also die Mutter eine begeisterte Leserin deutscher Literatur war und die intellektuellen Neigungen ihres Sohnes unterstützt, legt der



Paul Celan nahm sich im April 1970 in Paris das Leben.

Vater eher Wert auf eine jüdisch-orthodoxe Erziehung. Als Zionist, der sogar eine Auswanderung nach Palästina erwägt, verpflichtet er den Sohn, seine Kenntnisse der hebräischen Sprache auch *nach* Verlassen der Volksschule weiter zu verbessern. – Nur widerwillig kommt der junge Paul dieser Verpflichtung nach, denn sein Interesse gilt eigentlich der großen Literatur – er liest etwa Rilke, Trakl oder auch Hölderlin –, weshalb er seinen Vater letztlich bitet, nach der anstehenden Bar Mizwa den Hebräisch-Unterricht doch einstellen zu dürfen. Mit Erfolg – Paul wird anschließend nie mehr aktiv an einem Gottesdienst teilnehmen.

Das aber nur am Rande. Nach dem Abitur im Juni 1938 entschließt sich Antschel, im französischen Tours Medizin zu studieren. Bereits 1939 aber muss er sein Studium jäh unterbrechen, denn es bricht der zweite Weltkrieg aus. Er kehrt zurück nach Czernowitz, schreibt sich dort für Romanistik ein und gibt sich ganz dem Studium der Sprachen hin. Doch auch diesmal grätscht ihm der Weltenlauf dazwi-

schen: Am 20. Juni 1940 marschiert die Rote Armee nach Czernowitz ein und besetzt die Stadt. Dies hatte gerade für die jüdische Bevölkerung weitreichende Konsequenzen: Industrielle, Kaufleute und Bankiers werden als *kapitalistische Parasiten* enteignet und – wie auch Antschels Vater – in deutlich niederstehendere Berufe gedrängt.

Doch das war erst der Anfang: Russisch wird nun als Amtssprache eingeführt und das Bildungswesen an das sowjetische angepasst; im Juni 1941 kommt es gar zu groß angelegten Verschleppungen nach Sibirien, drei Viertel der Verschleppten sind Juden. Doch es kommt noch schlimmer: Mit dem Überfall der deutschen Wehrmacht auf die Sowjetunion 1941 wird die Lage für die Czernowitzer Juden vollends aussichtslos. Der Große Tempel der Stadt wird niedergebrannt, die Oberhäupter der Kultusgemeinde werden erschossen und Juden müssen den gelben Stern tragen, letztlich sogar Zwangsarbeit leisten. – Ab Oktober 1941 wird in der Altstadt dann ein Ghetto errichtet, um De-

portationen vorzubereiten; Anfang 42 setzen die ersten Vertreibungen ein. Und auch Antschels Eltern werden – wie Tausende Juden mit ihnen – in Viehwagons an den südlichen Bug abtransportiert. Einziges Glück: Antschel selbst entgeht der Verschleppung durch Zufall und muss später „nur“ in einem rumänischen Arbeitslager Hilfsdienste beim Straßenbau leisten. Seine Eltern aber, die er nicht einmal verabschieden konnte, wird er nie mehr wiedersehen.

Das Rad der Geschichte jedoch, das dreht sich in der Zwischenzeit unerhört weiter: Schon im Februar 1944 kehrt die Rote Armee nach Czernowitz zurück, wodurch die Lage noch komplizierter wird: Die Überlebenden werden nämlich angeklagt und bezichtigt, mit den Deutschen gemeinsame Sache gemacht zu haben. Es wartet also weiterhin der Krieg auf Antschel. – Doch Paul organisiert sich eine Anstellung in einer psychiatrischen Klinik als Hilfsarbeiter und wird so vom Militärdienst befreit. Und als dann im Jahr 1944 die Czernowitzer Universität wieder öffnet, schreibt er sich gar für

Anglistik ein und verdingt sich bei einer ukrainischen Lokalzeitung.

Dieser ruhige Moment nun bietet sich an, einmal kurz inne zu halten und dabei zweierlei zu verdeutlichen, nämlich: Schon früh ist Antschel mit unterschiedlichen Sprachen und Kulturen vertraut, und ebenso früh ist ihm die Brüchigkeit seiner Jüdischen Existenz vor Augen geführt worden. Sein lebenslanger Versuch, den Verlust von Identität und Heimat durch Sprache zu überwinden, basiert also auf genau diesen Erfahrungen geistiger Ankunft und weltlichem Exil.

Doch wie haben wir das eigentlich zu verstehen, wenn gesagt wird, Antschel habe verlorene Identität durch Sprache zu überwinden? – Nun, er ist eben *nicht* nach Palästina ausgewandert, um sich dort sein Hebräisch wieder anzueignen, sondern er hat auf Deutsch über die Schönheit der hebräischen Sprache gesprochen. Oder noch anschaulicher formuliert: Paul las weder Thora noch Talmud, sondern lieber die Geschichten Martin Bubers.

Doch auch dies nur am Rande, denn viel entscheidender für uns ist Folgendes: Paul Antschel hat die Schikanen der Juden-Verfolgung wohl überlebt, jedoch nur zu dem Preis, die Angst um sein Leben nie wieder verlieren zu können. – Mit weitreichenden Konsequenzen für sein noch junges Leben, denn *so* konnte er in Czernowitz natürlich nicht länger bleiben. Aber wohin in dieser Zeit?

In Bukarest, dem Paris des Ostens, findet er von 1945 bis 1947 Arbeit als Lektor und Übersetzer in einem Verlag. Dort schließt er Freundschaft mit dem Dichter Alfred Margul-Sperber, dessen weitreichende Kontakte ihm später noch den Weg nach Wien und in die deutschsprachige Literaturszene bahnen werden. – Zunächst aber kann Antschel, der sich nun eigentlich A-N-C-E-L schreibt, seine ersten eigenen Arbeiten veröffentlichen, und zwar unter dem Namen: C-E-L-A-N.

Diese anagrammatische Änderung des Namens klingt nicht bloß etwas weniger sperrig als ANCEL, sondern markiert gewissermaßen auch das Ende seiner Jugendzeit. Aus Paul Antschel wird jetzt Paul Celan.

Als Celan schließlich in Bukarest keine Zukunft mehr sieht, entschließt er sich zur Flucht und gelangt im Dezem-

ber 1947 nach Wien, wo er – wie es so schön heißt – um das nackte Überleben zu kämpfen hat. Kein Wunder, denn im Gepäck hat er kaum mehr als ein paar seiner Gedichte und ein Schreiben seines Freundes Margul-Sperber, das ihn der literarischen Szene Wiens empfiehlt. Mit Erfolg, versteht sich.

Ebenso prägend für ihn ist die Begegnung mit Ingeborg Bachmann, die damals in Wien Philosophie studierte und – viele von Ihnen werden das wissen – einige deutliche Spuren in Celans Leben hinterlassen wird. Doch die Verbindung zu Bachmann ist von Schwierigkeiten überschattet, so dass auch die Stadt Wien letztlich nur ein Intermezzo bleiben kann. Seine nächste Station lautet: Paris.

Der Anfang ist schwer in Paris. Celan ist ein Niemand. Und es wird einige Zeit dauern, bis der junge Autor sich in der neuen Umgebung einen brauchbaren Namen macht. Die äußeren Daten seines weiteren Weges sind deshalb auch schnell erzählt: Von 1949 – 1950 absolviert Celan ein Studium der Germanistik und Allgemeinen Sprachwissenschaft. Finanziell hält er sich durch privaten Sprachunterricht und Übersetzungen über Wasser. 1952 dann heiratet er die französische Malerin und Graphikerin Gisèle de Lestrang, die einer katholischen Adelsfamilie entstammt. Mit dieser hat Celan zwei Söhne, Francois und Eric, wobei der Ältere von beiden schon kurz nach der Geburt verstirbt. Celan wird auch diese Erfahrung in einem Gedicht verewigen.

Ab 1959 dann arbeitet Celan als Lektor für deutsche Sprache. Das ist durchaus bemerkenswert, denn wie einst Heinrich Heine und Walter Benjamin schreibt auch Celan nun als jüdischer Autor in deutscher Sprache im Pariser Exil. Doch warum, so müssen wir an dieser Stelle fragen, schreibt Celan eigentlich auf Deutsch und damit der Sprache der Mörder seines Volkes? Celans Antwort fällt knapp, aber zwingend aus: Nur in der *Muttersprache* sei es möglich, die eigene Wahrheit auszusagen.

Jede Zeile, die Celan schreibt, kündigt also in gewisser Hinsicht schon von dieser Tragik, im Deutschen immer Mutter- und Mördersprache zugleich am Werk sehen zu müssen. Doch wer glaubt, dieser Konflikt sei bloß in Celans Dichtung eingegangen, der oder die irrt gewaltig. Spätestens nach

den haltlosen Plagiatsvorwürfen einer Dichterwitwe zu Beginn der 50er Jahre stilisiert sich Celan zunehmend als Opfer einer antisemitischen Literaturkritik und muss sich wiederholt wegen anhaltender depressiver Verstimmungen in psychiatrische Behandlung begeben. Selbst die großen Würdigungen seines Schaffens – 1958 etwa wird Celan der Bremer Literaturpreis verliehen, 1960 der begehrte Georg-Büchner-Preis und 1964 der Große Kunstpreis des Landes Nordrhein-Westfalens – selbst die renommiertesten Preise also werden von Celan nur noch unter dem Vorzeichen des Verdachts gedeutet. Diese Auszeichnungen seien – Zitat Celan – „nur das Alibi derer, die im Schatten solcher Alibis, mit anderen zeitgemäßen Mitteln fortsetzen, was sie unter Hitler begonnen bzw. weitergeführt haben.“ – Zugegeben, dieser Tonfall mutet bereits arg pathologisch an. Dass Celan diesem Zustand aber *nicht* hilflos ausgeliefert war, sondern diesen durchaus reflektiert, bezeugt seine Titelgebende Sorge: *Wir wissen ja nicht, weißt du, wir wissen ja nicht, was gilt.*

Dennoch kommt es nicht überraschend, wenn wir hören, dass diese angeschlagene Verfassung auch für Celans Familie zu einer dauerhaften Belastung wird; ab 1967 will er – oder vielleicht etwas besser formuliert: *muss* er deshalb eine separate und übrigens sehr spartanische Wohnung beziehen. Aufatmen lässt ihn nochmal eine späte Reise nach Israel im Oktober 1969, die ganz im Zeichen des Wiedersehens mit einer alten, aus Czernowitz stammenden Freundin stand – doch dazu später mehr. Denn schon bald weicht dies Hochgefühl wieder der alltäglichen Ernüchterung – ein Jahr später nämlich, im April 1970, nimmt sich Paul Pessach Antschel in Paris das Leben.

Nun, meine Damen und Herren, 50 Jahre sind seit diesem traurigen Ereignis vergangen, und bis heute hat die Welt nicht aufgehört, über Paul Celan und sein Vermächtnis zu sprechen. So haben ja auch wir uns heute hier versammelt, um abermals und abermals dem Geheimnis zu lauschen, das in Celans Worten wohnt. Und es bleibt dabei nur zu hoffen, dass uns in dieser chronischen Erinnerung endlich einmal verständlich würde, warum gerade für Celan diese Form der Aufmerksamkeit „das natürliche Gebet der Seele“ war. ■

Im Finstern einander nah

Jüdische und katholische Traditionssplitter in Paul Celans Gedicht *Benedicta* von Jan-Heiner Tück

*Das Gedicht fällt zu, ein Segen, der vom Anderen kommt.
(Jacques Derrida)*

Roland Barthes hat in seinem Buch *Fragmente einer Sprache der Liebe* in alphabetischer Reihung von A bis Z Redeweisen, Strategien und Praktiken der Liebe ausgeleuchtet. Auf eines ist er in seinem eindrücklichen Katalog nicht eingegangen, das Zueinanderfinden zweier Menschen über den Sprechakt des Segens. Um diese Leerstelle wird es im Folgenden gehen. Denn Paul Celans Gedicht *Benedicta*, das dem Zyklus *Die Niemandsrose* (1963) entstammt, ist ein poetisches Zeugnis für eine Begegnung unter dem Vorzeichen des Segens. Fremdheit

BENEDICTA

*Zu ken men aroifgejn in himel araj
Un fregn baj got zu's darf asoj sajn?
Jiddisches Lied*

Ge-
trunken hast du,
was von den Vätern mir kam
und von jenseits der Väter:
– – Pneuma.

Ge-
segnet seist du, von weit her, von
jenseits meiner
erloschenen Finger.

Gesegnet: Du, die ihn grüßte,
den Teneberleuchter.

Du, die du's hörtest, da ich die Augen schloß, wie
die Stimme nicht weitersang nach:
's mus asoj sajn.

Du, die du's sprachst in den augen-
losen, den Auen:
dasselbe, das andere
Wort:
Gebenedeiet.

Ge-
trunken.
Ge-
segnet.
Ge-
bentscht.

und Differenz zwischen Ich und Du werden überwunden durch das gemeinsame Gedenken des Leidens. Celans Gedicht greift jüdische und katholische Traditionssplitter auf, um das überraschende Zueinanderfinden von Ich und Du sprachlich zu inszenieren, ja es greift auf den Sprechakt des Segnens zurück, um die Angesprochene auszuzeichnen, ja zu signieren: sie, die vertraut ist mit den Finsternissen, sie, die den Abbruch der Stimme registriert und „dasselbe, das andere / Wort“ gesprochen hat.

Das Gedicht *Benedicta* weist Wörter auf, die an keiner anderen Stelle im Gesamtwerk Paul Celans belegt sind. Sie entstammen beinahe ausnahmslos dem sakralen Bereich: „Benedicta“, „Väter“, „Pneuma“, „Teneberleuchter“, „Ge-/benedeiet“ und „Ge-/bentscht“. Das singuläre Vorkommen dieser Wörter sowie die erstmalige Verwendung des Jiddischen in einem Gedicht von Celan werfen ein Licht auf die Einzigartigkeit des Zeugnisses, das hier versucht wird: Die Annäherung eines Menschen an einen anderen über den Sprechakt der Segnung. Dass es darüber hinaus auch um eine Begegnung zweier unterschiedlicher religiöser Traditionen geht, der jüdischen und der katholischen, bezeugen die unterschiedlichen Kontexte, denen die sakralen Begriffe entstammen.

(1) Zum jüdischen Kontext gehören:

- das Motto (ein jiddisches Lied, das auf eine *Selicha* – ein Sühne- und Bußgebet des Jom Kippur – zurückgeht, und im 16. Jahrhundert von Salomo Ephraim ben Aaron, Rabbiner in Prag, gedichtet wurde)
- der jiddische Einschub *'s mus asoj sajn* (Z. 14)
- die Väter (die alttestamentlichen Patriarchen; Z. 3 und 4)
- *ge-/bentscht* (von jiddisch: bentschen = segnen; Z. 24f)

(2) Zum katholischen Kontext gehören:

- der Titel *Benedicta*, dem *Ave Maria* entnommen
- Pneuma (Z. 5, findet sich häufig im Neuen Testament, aber schon vorher als griechisches Äquivalent zu hebr.: *ruach*)
- Teneberleuchter (Kultgegenstand der Karliturgie vor dem II. Vatikanum; Z. 11)
- Gebenedeiet (das deutsche Äquivalent zu *Benedicta*; Z. 19)



Prof. Dr. Jan-Heiner Tück, Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

Neben der Möglichkeit, die im Gedicht verwendeten sakralen Wörter nach ihrer Zugehörigkeit zu religiösen Kontexten zu ordnen und die Begegnung zwischen einem jüdischen Ich und einem katholischen Du als interreligiöse Begegnung zu lesen, gibt es eine zweite vom Titel des Gedichts selbst nahegelegte Lesart, nämlich die, das lateinische *Benedicta* als Thema und die verschiedenen Äquivalente (*Ge-/segnet*, *Gebenedeiet*, *Ge-/bentscht*) als Variationen zu begreifen. Dabei kommen die unterschiedlichen Varianten im Bedeutungsgehalt überein, ohne je – und das wird für die folgenden Überlegungen wichtig sein – ausdrücklich *die* Instanz ins Spiel zu bringen, auf die beim Segnen rekurriert wird. Jede Segnung geschieht im Namen einer Instanz, von der her der Segen gesprochen wird. Es scheint, dass Celan in *Benedicta* die poetische Absicht verfolgt, von dieser Größe zu sprechen, ohne sie direkt beim Namen zu nennen. Auf dieses paradoxe Phänomen möchte ich bei der Deutung das Augenmerk lenken.

I.

Schon der Titel *Benedicta* zeigt das Thema der Segnung an (*benedicere* = loben, preisen, segnen); zugleich wird durch die weibliche Form (*benedicta*, nicht: *benedictus*) die Identität des angesprochenen Du näher bestimmt. Die deutsche Variante „gebenedeiet“ sowie die Wendungen „seist du“ und „grüßen“ verweisen auf das *Ave Maria*: „Ave Maria, gratia plena, benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui Iesus“ (Vulgata Lk 1,28). Allerdings gehört es zur Eigenart des Gedichts, dass es auf marianische Sprache zurückgreift, ohne ausdrücklich von Maria zu reden. Im Gegenteil: Dem lateinischen Wort *Benedicta* wird vielmehr ein jiddisches Lied als Motto zur Seite gestellt, das die Frage aufwirft, ob man zu Gott in den Himmel gehen könne, um ihn zu fragen, ob es so, wie es ist, sein dürfe. Damit ist – in der Tradition Hiobs – die Theodizeefrage aufgeworfen. Beide Traditionen aber, die jüdische wie die katholische, laufen in einem Namen zusammen, der durch die Überschrift des Gedichts evoziert wird. Es handelt sich um die Husserl-Schülerin Edith Stein (1891–1942), die den Namen *Teresia Benedicta a cruce* annahm, als sie vom Judentum zum katholischen Glauben übertrat und Karmelitin wurde, bevor sich im August 1942 die Spuren ihres Lebens im Vernichtungslager Auschwitz verlieren. Allerdings gibt das Gedicht zunächst keinen eindeutigen Hinweis darauf, ob ein solcher Bezug gegeben ist, vielmehr heißt es von der, die hier angesprochen wird:

Ge-
trunken hast du,
was von den Vätern mir kam
und von jenseits der Väter:
– – Pneuma.

und weiter:

Ge-
segnet seist du, von weit her, von
jenseits meiner
erloschenen Finger.

Schon im ersten Gedichtteil wird eine Größe ins Spiel gebracht, die nicht näher benannt wird, etwas, was *von den Vätern* kommt und *von jenseits der Väter*. Die *Väter* stehen im Judentum ebenso für das religiöse Erbe (Bund und Verheißung) wie für die genealogische Abstammung. Das häufige Vorkommen ähnlicher Wortchiffren wie „Geschlechterkette“ (GW I, 274), „Radix“, „Matrix“, „Same“, „Wurzel“ und „Stamm“ zeigt an, dass es Celan in der *Niemandrose* um eine Auseinandersetzung mit seiner jüdischen Herkunft geht. Das Du aber ist dem Ich, von dem es angesprochen wird, dadurch verbunden, dass es vom Pneuma der Väter und „jenseits der Väter“ getrunken hat. Über die geistige Aneignung des religiösen Erbes legt *Benedicta* durch die Rede vom Trinken zugleich einen körperlichen Vorgang nahe. In einer der Vorstufen stand nach dem Doppelpunkt ursprünglich „Sperma“ – ein Wort, das über die sexuelle Konnotation ins Genealogische zurückverweist.

Dann folgt die direkte Übersetzung des Titels ins Deutsche: „Ge-/ segnet“. Aber der Segen, der dem Du zugesprochen wird, geht dem Sprechenden nicht leicht über die Lippen. Er ist gestammelt, der Zeilenbruch nach der ersten Silbe macht die Unterbrechung des Sprachflusses augenfällig. Dieses Verfahren, durch Silbentrennung das Sprechtempo eines Gedichts extrem zu verlangsamen, hat Ingeborg Bachmann in ihren Frankfurter Poetik-Vorlesungen von 1960 treffend als „Wortkernspaltung“ bezeichnet. Auf die strukturbildende Wiederholung der Vorsilbe „Ge-“ wird zurückzukommen sein.

Das Ich, das hier segnet, spricht nicht im eigenen Namen. Es spricht *von weit her*. Es sieht von sich ab und geht über sich hinaus, greift zurück auf etwas, das weit, ja *jenseits* seiner selbst liegt. Zum zweiten Mal bringt das Gedicht dieses *jenseits* ins Spiel, das über das Ich hinaus auf etwas verweist, das nicht genannt wird. Von diesem Nichtgenannten her setzt das Ich sein Zeichen (dt. „segnen“ kommt von lat. *signare*: ein Zeichen setzen). Es kann die jahrhundertalte Bundes- und Leidensgeschichte der Väter sein, eine ungebrochen gebrochene Geschichte von Verfolgung, Exil und Diaspora, auf die das Ich hier anspielt. Es kann aber auch sein, dass sich die Annäherung an das Du, die sich im Sprechen des Segens verdichtet, auf eine Instanz rückbezieht, von der her und in deren Namen gesegnet wird. Diese Instanz bleibt ohne Namen, wenngleich Spuren ihrer Präsenz in der Rede vom Segen eingezeichnet werden.

Ein Segenswunsch, will er nicht innerlich bleiben, muss seinen Ausdruck finden in einer leiblich-symbolischen Geste. Das Organ dieser Geste sind in der jüdischen Tradition die Finger. Über die Finger des Ich aber heißt es, dass sie *erloschen* sind. Diese ungewöhnliche Rede, die das Löschen der Kerzen des Teneberleuchters in einen anderen Bereich transponiert, deutet möglicherweise an, dass die Segenskraft – aus hier ungenannten Gründen – erloschen ist.

Celans Verfahren,
durch Silbentrennung
das Sprechtempo
eines Gedichts extrem
zu verlangsamen, hat
Ingeborg Bachmann
treffend als „Wortkern-
spaltung“ bezeichnet.

Was aber veranlasst das Ich überhaupt, einen Segen in solch emphatischer Weise auszusprechen? Im zweiten Gedichtabschnitt werden drei Vorkommnisse erinnert, welche die Angesprochene auszeichnen:

Du, die ihn grüßte,/ den Teneberleuchter.
Du, die du's hörtest, ... , wie/ die Stimme nicht weitersang nach:/ 's *mus asoj sajn*.
Du, die du's sprachst ... : dasselbe, das andere/ Wort: Gebenedeiet.

Zunächst wird erinnert, dass die Angesprochene den Teneberleuchter begrüßt hat. Das ist eine bemerkenswerte Abweichung von der Verkündigungsszene, wie sie im Lukas-Evangelium erzählt wird: Im Unterschied zu Maria, die vom Engel begrüßt wird und damit eine eher passive Rolle einnimmt, hat hier die Angesprochene selbst die Initiative ergriffen und den Teneberleuchter begrüßt, einen Kultgegenstand, der in der katholischen Karliturgie den Einbruch der Finsternis nach dem Todesschrei Christi am Kreuz sinnlich wahrnehmbar macht. Im *Officium tenebrarum*, den so genannten Finstermetten, werden am Gründonnerstag, am Karfreitag und am Karsamstag Lesungen aus den Klageliedern Jeremiae gelesen. Dabei werden die 15 Kerzen des Teneberleuchters nach und nach gelöscht, so dass die Worte der Klage durch die Verdunklung des Kirchenraumes auch ästhetisch erfahrbar werden. Brigitta Eisenreich, eine Freundin Celans, schreibt: „Sowie ich mich zu erinnern glaube, hat Paul Celan diesem auch ‚Dunkel- oder Trauermetten‘ genannten katholischen Ritus in der Bretagne einmal beigewohnt.“ Im Gegensatz zum *Ave Maria*, das an das alles wendende Heilsereignis erinnert, wird durch das Grüßen des Teneberleuchters der Blick auf Golgotha gelenkt (das erst aus nachösterlicher Perspektive und im Lichte des Glaubens zum Heilsereignis wird). Das lateinische Wort *Tenebrae* bezeichnet, so Hans-Georg Gadamer, eine „bestimmte Verfinsternung, die, dem Evangelium zufolge, eintrat, als Jesus am Kreuz seinen letzten Atemzug aushauchte. Im katholischen Kultus wird das als Passionsmette, als Karfreitagmette, so gefeiert, dass das Ereignis der Verfinsternung des Himmels im Augenblick von Jesu Sterben kultisch wiederholt wird [...]. Das Wort Jesu am Kreuz: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘ (Mk 15,34) ist selbst ein Zitat aus dem Alten Testament (Ps 22,2). So fügt schon der christliche Kult die Gottverlassenheit, die das Schicksal des jüdischen Volkes in seiner babylonischen Gefangenschaft war, mit der Gottverlassenheit des Juden Jesus am Kreuz zusammen.“

II.

Celan dürfte es in der Rede vom Teneberleuchter über die Erinnerung an das babylonische Exil hinaus zugleich um das Eingedenken der Katastrophe gehen, die das jüdische Volk während der NS-Zeit traf. Dies macht das „Passionsgedicht“ *Tenebrae* deutlich, auf das sich *Benedicta* in der Rede vom Teneberleuchter rückbezieht:

TENEBRAE

Nah sind wir, Herr,
nahe und greifbar.

Gegriffen schon, Herr,
ineinander verkrallt, als wär
der Leib eines jeden von uns
dein Leib, Herr.

Bete, Herr,
bete zu uns, wir sind nah.

Windschief gingen wir hin,
gingen wir hin uns zu bücken
nach Mulde und Maar.

Zur Tränke gingen wir, Herr.

Es war Blut, es war,
was du vergossen, Herr.

Es glänzte.

Es warf uns dein Bild in die Augen, Herr,
Augen und Mund stehn so offen und leer, Herr.

Wir haben getrunken, Herr.
Das Blut und das Bild, das im Blut war, Herr.

Bete, Herr.
Wir sind nah.

Das Gedicht *Tenebrae* ist durch die Passionskantate *Leçons de Ténèbres* des Barockkomponisten François Couperin angeregt worden. Es spielt schon im Titel auf die „Gottesverfinsternung“ des Karfreitags an. Der Beginn erinnert an Hölderlins Hymne *Patmos*, wo es heißt: „Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott“. Die Ebene des Verstehens, die Hölderlin mit der Rede vom schwer fassbaren Gott berührt, wird bei Celan allerdings sofort auf die Ebene des physisch Greifbaren verlagert. Denn *Tenebrae* spricht von einer Nähe zwischen den „gegriffenen“ und „ineinander verkrallten“ Leibern der Toten (vgl. Klgl 3,6) zum geschundenen Leib des Gekreuzigten, vermeidet aber, beide einfach in eins zu setzen. Weder wird die Kreuzigung Jesu in die Agonie des jüdischen Leidens hineingenommen – wie in der „Gelben Kreuzigung“ Marc Chagalls –, noch wird – wie bei einigen Vertretern der jüdischen Holocaust-Theologie – das Leid der Shoah-Opfer auf der Linie des Vierten Gottesknechtslieds als stellvertretende Sühne gedeutet (vgl. Jes 52,13–53,12). Es ist zwar bemerkenswert, dass der christologische Würdetitel „Herr“ (κύριος) eindringlich beschworen wird. Der Hoheitsanspruch, den das christliche Bekenntnis für Jesus, den Juden, geltend macht, scheint demnach anerkannt. Allerdings wird – und dies bedeutet eine massive Infragestellung – die Perspektive verkehrt: *Nicht die Rufenden beten zum Herrn, sondern der Herr wird seinerseits zum Gebet aufgefordert*. Ja, das Gedicht geht sogar so weit, dass es den

Herrn selbst drängt, sein Gebet an die Leidenden zu richten („Bete, Herr,/ bete zu uns,/ wir sind nah.“). Der Literaturwissenschaftler Werner Kraft hat dazu kritisch angemerkt, dass Gott doch wohl nicht beten könne. Celan erwiderte ihm darauf in einem Brief, dass sich sein Gedicht ausdrücklich auf das Karfreitagsgeschehen beziehe, und fragte, ob „Eli, Eli, lama sabachtani“, der Schrei des Gottverlassenen am Kreuz (vgl. Ps 22,2; Mt 27,46) etwa kein Gebet Gottes gewesen sei. Im Tod sind die Opfer dem Gekreuzigten nahezu gleich geworden, ja es scheint, als würde jetzt *ihrem* Leiden eine sakrale Bedeutung beigemessen. Das steht in Kontrast zu Gedenkpraxis vieler Christen, die die *memoria passionis* auf den *einen* Gekreuzigten konzentrieren, die *vielen* Passionsgeschichten, besonders die der jüdischen Opfer, aber vergessen. Von der rettenden und versöhnenden Kraft der Passion Jesu ist jedenfalls in *Tenebrae* keine Rede, sie scheint angesichts des Grauens erloschen, an dessen fürchterliches Ausmaß das Gedicht erinnert, wenn es die Bilder von „ineinander verkrallten“ Leichen heraufbeschwört. Dadurch setzt es einen Kontrapunkt zur religiösen Verklärung des Leidens.

Um die jüdische Leidensgeschichte aber scheint das Du im Gedicht *Benedicta* zu wissen; im Grüßen des Teneberleuchters gibt es zu erkennen, dass ihm diese Gottesverfinsterung vertraut ist.

Darüber hinaus zeichnet sich die Angesprochene *zweitens* durch eine bestimmte Wahrnehmung aus: es hört den ungewöhnlichen Abbruch der Stimme nach „*š mus asoj sajn*“. Das jiddische Lied, das dem Gedicht als Motto vorangestellt wurde, hatte die Frage aufgeworfen, ob man in den Himmel hinaufgehen und bei Gott anfragen könne, ob es so sein darf, wie es ist. Diese Frage – die einzige im ganzen Gedicht! – kann als hadernde Rückfrage an Gott gedeutet werden, und die Antwort, die dem Gedicht als jiddisches Zitat gewissermaßen als Achse einkonstruiert ist, lautet, es müsse so sein, wie es ist. Nach dieser lapidaren Auskunft – im jiddischen Lied „Gott“ in den Mund gelegt – verstummt die Stimme. (Inzwischen ist der biographische Hintergrund dieser Zeile bekannt. Birgitta Eisenreich hat das jiddische Lied mit Celan gemeinsam gehört, die Nadel des Plattenspielers hat sich beim „*š mus asoj sajn*“ verhakt ...). Die Behauptung aber, dass das, was geschah, habe geschehen müssen, verschlägt die Sprache, auch und gerade dann, wenn sie – wie im Lied – mit der Autorität „Gottes“ vorgetragen wird. Das Ich schließt die Augen, und ganz buchstäblich verdunkelt sich ihm die Welt.

Immer wieder stößt man beim Lesen Celanscher Gedichte auf die Schwierigkeit, im Gesagten den einkomponierten Fokus des Mitgesagten transparent zu machen, ohne die Grenze zur Willkür zu überschreiten. Vielleicht ist diese Grenze schon überschritten, wenn man im „*š mus asoj sajn*“ die Frage mithört, ob und wie die Existenz Gottes angesichts des sinnlosen Leids in der Welt zu rechtfertigen sei. Die lakonische Art jedoch, mit der die Behauptung vom gottgewollten Zustand der Dinge zitiert wird, und die ungewöhnlichen Reaktionen (Verstummen, Augen schließen), mit der sie kommentiert wird, scheinen dafür zu sprechen, dass hier die Theodizee-Frage zu leichtfertig beantwortet wird. Auf die Implikationen dieser Behauptung wird nicht eingegangen, als könne schon die bloße Auseinandersetzung damit als leisestes Zugeständnis an deren Triftigkeit missdeutet werden. Mithin dürfte es kein Zu-

fall sein, dass das Gedicht diese Behauptung in einer seit der Shoah vom Untergang bedrohten Sprache einbringt.

Entscheidend ist, dass das Du *nicht* überhört, wie die Stimme nach der Auskunft: „*š mus asoj sajn*“ nicht weitersingt. Es vollzieht die Betroffenheit mit. Dass es trotz unterschiedlicher religiöser Herkunft – das Grüßen des Teneberleuchters legt eine katholische Sozialisation nahe – ein Sensorium für die Brisanz dieser Aussage hat, ist für das Ich Grund zur Emphase: „Du, die du's hörtest...“

Eine *dritte* Qualität des Du besteht darin, dass es „dasselbe, das andere Wort“ spricht. Ausgespart wird, *wem* dieses Wort gilt, kein Name wird genannt, ja es ist unklar, ob die Anrede überhaupt jemandem gilt. Das Gedicht schweigt; es nennt nur den Ort, wo gesprochen wird, als ließe sich von der Ortsangabe auf die Identität der Adressaten rückschließen.

Das „Gebenedeiet“ wird in „Auen“ gesprochen, von denen es heißt, dass sie „augen-/los“ sind. Das poetische Verfahren bildet geradezu den Sehverlust ab, wenn dem Wort „Augen“ der mittlere Buchstabe, das „g“, gleichsam amputiert wird und als Relikt „Auen“ stehen bleibt. Was aber ist damit angedeutet? Handelt es sich um die leer stehenden Augen derer, die auf ein bestimmtes Gelände verschleppt wurden? „Verbracht ins/ Gelände/ mit der untrüglichen Spur ...“ (GW I, 197) hieß es in der *Engführung*, dem großen Abschlussgedicht aus dem Band *Sprachgitter*, und weiter: „Zum/ Aug geh, zum feuchten.“ (GW I, 199) Oder spielt Celan auf die ausgeweiteten Augen der Schechina im Exil an? Bei Gershom Scholem heißt es: „Merkwürdig ist der mehrfach bezeugte Brauch, die Sabbath-Psalmen mit geschlossenen Augen zu sagen, was von den Kabbalisten damit begründet wurde, daß die Schechina im Sohar als ‚die schöne Jungfrau, die keine Augen hat‘, bezeichnet wird, welche sie sich nämlich im Exil ausgeweint hat.“ (*Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt/M. 61989, 188f)

Vielleicht ist mit den „Auen“ ein ganz bestimmtes Gelände gemeint, vielleicht wird damit auf die Orte „Birkenau“ und „Auschwitz“ angespielt und vielleicht gilt das „Gebenedeiet“ ganz bestimmten Adressaten, denen auf diesem Gelände ganz Bestimmtes widerfahren ist. (Von „Augenlosen ohne Gestalt“ wird später das Gedicht *Denk dir* sprechen; GW II, 227). Vielleicht hat der Segen, den das Du spricht, die Absicht, diesem Geschehen auf ganz bestimmte Weise zu gedenken. Immerhin heißt es in *Les Globes*, einem anderen Gedicht aus der *Niemandsrose*: „In den verfahrenen Augen – lies da: [...] Die/ Geschlechterkette,/ die hier bestattet liegt und/ die hier noch hängt, im Äther,/ Abgründe säumend.“ (GW I, 274)



Mit stimmungsvollen Rezitationen half Nora Buzalka vom Burgtheater Wien, Paul Celan erfahrbar zu machen.

III.

Aber so deutlich spricht *Benedicta* nicht. Es gehört zur Eigenart dieses Gedichts, dass es ganz Bestimmtes unbestimmt lässt, weil dieses ganz Bestimmte, wenn es bestimmt würde, aufhörte, das zu sein, was es gewesen ist. Sicher ist nur, dass das in den jüdischen Benediktionsformeln gebräuchliche „Gesegnet“, das dem Ich vertraut ist, und das in der katholischen Gebetsprache verwendete „Gebenedeiet“, das dem Du vertraut ist, trotz unterschiedlicher Wortgestalt im Bedeutungsgehalt konvergieren. Sie sind je eigene Übersetzungen des lateinischen Wortes *Benedicta*. *Ge-* bentscht, das jiddische Pendant zum katholischen „Gebenedeiet“, wird das letzte Wort des Gedichts sein.

Die Angesprochene ist mit Wirklichkeiten vertraut, die dem Ich wichtig sind. Das wird in Anlehnung an die Gebetsprache auf geradezu doxologische Weise hervorgehoben. Man könnte das Gedicht als poetische Verdichtung einer Annäherung lesen, die – entgegen der Erwartung – nicht an Maria, sondern an eine katholische Frau, deren Name nicht genannt wird, adressiert ist. Man hat die Anrede lange auf Gisèle LeStrange, die Frau Celans, bezogen. Diese Zuordnung kann durch die auffällige Wiederholung der Vorsilbe „Ge-“ gestützt werden, die sich als Abkürzung für Gisèle lesen und damit als verschlüsselte Hommage an die Frau des Dichters werten lässt. Nach der Veröffentlichung des Buches *Celans Kreidestern*, das den biographischen Hintergrund freigelegt hat, wird man die Anrede nicht minder auf Brigitta Eisenreich beziehen müssen, die „den teils hell erstrahlenden, teils düsteren Zauber des katholischen Ritus und Brauchtums“ von Kindertagen kannte und mit der Celan im französischen Exil ein österreichisch gefärbtes Deutsch sprechen konnte. Zwischen 1953 und 1962 dauerte die geheim gehaltene Beziehung der beiden an. Unabhängig von diesen Realien ist die Einschätzung Hans Mayers richtig, dass es sich bei *Benedicta* um ein Liebesgedicht handelt.

Die letzte Strophe aber kommt kompositorisch einer Einführung des ganzen Gedichts gleich und erhält durch die Einführung des jiddischen Äquivalents zu *Benedicta* doch zugleich einen unerwarteten Schlussakkord:

Ge-
trunken.
Ge-
segnet.
Ge-
bentscht.

Die jiddische Stimme, die durch abweichendes Druckbild als *andere* kenntlich gemacht wird, hat das letzte Wort. Wie beinahe alle, die diese Sprache einmal tagtäglich sprachen, in der NS-Zeit mit dem Mal der Fremdheit, dem Stern, gezeichnet waren, bevor sie für immer verstummten, so trägt auch diese Stimme – durch Kursivschrift sichtbar gemacht – das *Stigma der Andersartigkeit*: indem das Gedicht das jiddische Lied aufgreift, leiht es denen, die nicht mehr sprechen können, stellvertretend das Wort, und trägt so dazu bei, ihre Sprache vor endgültigem Verstummen zu bewahren. Insofern hat das Zitat auch die Funktion, anamnetische Solidarität mit den vor

allem osteuropäischen Juden zu bekunden, für die einst das Jiddische lebendige Sprache war. Celan, der das Jiddische erst in den Arbeitslagern näher kennenlernte (zuhause wurde Hochdeutsch gesprochen), distanziert sich dadurch indirekt vom abschätzigen Urteil der meisten assimilierten westeuropäischen Juden, für die das Jiddische eine rückständige Sprache, die Sprache des Ghettos, war. Die poetische Technik der Einbeziehung des Fremden ins eigene Sprechen, ohne das Fremde nach eigenen Maßstäben so zuzurichten, dass es unkenntlich wird, ist für das Gedicht *Benedicta* strukturbildend: Anfang (Motto), Mitte und Ende des Gedichts bestehen aus einkomponierten Elementen des Jiddischen.

Bemerkenswert ist, dass Celan in *Benedicta* nicht ausdrücklich von Gott spricht. Er tut dies nur indirekt im Motto des jiddischen Zitats, auch im Sprechakt des Segens wird nur andeutend auf die Instanz verwiesen, in deren Namen der Segen gesprochen wird. Das jüdische Verbot, den heiligen Namen auszusprechen, wird hier wie im *Psalm* geachtet, in dem „Niemand“ als „Du“ angerufen wird.

Wenn in den Gedichten *Benedicta* oder *Tenebrae* der Passion gedacht wird, dann wird die Nacht des Leidens ins Zentrum gerückt, nicht die Erlösung von Sünde und Schuld. Diese Verschiebung ist wichtig. Die alle Kategorien sprengende Abgründigkeit der „Passion aller Passionen“ (Emmanuel Levinas) wird im Verstummen der Stimme deutlich. Celan konfrontiert das Geschick des „Herrn“ mit den „ineinander verkrallten“ Leichen der Shoah. Darin steckt eine deutliche Reserve gegen jede Form der theologischen Verklärung oder Ästhetisierung des Leidens. Diese tiefe Verstörung sollte auch in den theologischen Reflexionen über die Bedeutung der Passion Jesu nachzittern. Eine Christologie nach Auschwitz kann von daher den Anstoß aufnehmen, das lange vernachlässigte Judesein Jesu, aber auch die Nähe des Gekreuzigten zu den Opfern der Geschichte deutlicher zu betonen. Für die Gedichte *Benedicta* und *Tenebrae* trifft zu, was Edith Silbermann, eine Jugendfreundin des Dichters, einmal bemerkt hat: „Auffallend ist, dass Paul Celan die Leiden Christi mehrfach stellvertretend für die Leiden seines Volkes in Anspruch nimmt.“ Dem entspricht eine Mitteilung von Gerhart Baumann, der mit Celan am 26. März 1970, dem Mittwoch der Karwoche, den Isenheimer Altar von Matthias Grünwald in Colmar besucht hat. „Celan wandte seine Aufmerksamkeit ausschließlich der Kreuzigung zu. Die Gegenwart des Entsetzlichen ließ ihn nicht los, die unerhörten Spannungen zwischen Inbrunst und Verwesung, der Glaube an den geschändeten Gott. Wir verharrten schweigend.“ Im anschließenden Gespräch, das von nachdenklichen Pausen immer wieder unterbrochen wurde, soll Celan die Kreuzigung Grünwalds, die plastisch die physischen Qualen herausstellt, mit dem Leidensweg seiner Eltern und Gefährten in Zusammenhang gebracht haben. Mit der Trauer über diesen Verlust und dem Versuch, den unbestatteten Opfern der Shoah einen Erinnerungsort in der Sprache zu geben, dürfte der tiefste Impuls Celanscher Dichtung berührt sein. ■

Wenn in den Gedichten *Benedicta* oder *Tenebrae* der Passion gedacht wird, dann wird die Nacht des Leidens ins Zentrum gerückt, nicht die Erlösung von Sünde und Schuld.

„es stand Jerusalem um uns“

Judentum in Paul Celans späten Gedichten
von Markus May

Paul Celan hat in seinem Werk nicht nur an die ermordeten Juden Europas erinnert – eine Erinnerung, die vielen Zeitgenossen in den Ländern der Täter mehr als unangenehm war –, sondern er hat in seinen Texten auf vielfältige Weise die Frage aufgeworfen, was jüdische Existenz nach der Schoah eigentlich bedeutet oder bedeuten kann. Es geht also, mit Adorno gesprochen, nicht allein darum, wie man nach Auschwitz noch dichten, sondern wie man nach Auschwitz, jenem ungeheuerlichen Zivilisationsbruch, überhaupt noch leben kann, wie der Denker der Frankfurter Schule sein eigenes Verdikt aus dem 1951 publizierten Aufsatz *Kulturkritik und Gesellschaft* in der *Negativen Dialektik* von 1966 modifizierte und teilweise revidierte. Celans Haltung gegenüber und die Auseinandersetzung mit seinem Judentum changiert im Verlauf der neunundvierzig Lebensjahre und dies ist in gewisser Weise symptomatisch für die soziohistorischen Gegebenheiten dieser Biographie. Einer mütterlicherseits eher assimilierten, väterlicherseits eher traditionsbewussten, doch nicht orthodoxen ostjüdischen Familie ent-

vielmehr für säkular sozialistisch-anarchistische Bewegungen. In seiner Büchnerpreis-Rede wird er sich selbst als einen „auch mit den Schriften Peter Kropotkins und Gustav Landauers Aufgewachsenen“ bezeichnen. Doch vor allem galten seine Interessen schon als Jugendlicher der Dichtung, den Symbolisten, den Expressionisten und Rilke, später dann ebenso den Surrealisten. Auch wenn der Antisemitismus im Rumänien der Zwischenkriegszeit deutlich spürbar war, so ist es vor allem die Erfahrung der Deportation und des Lagers, die das Bewusstsein für die kollektive Dimension des Jüdischen in Celan beförderte. Dieses zwangskollektivierende Moment, die heteronome Zuschreibung des ‚Jüdischseins‘ durch die Nationalsozialisten, wird keineswegs von Celan fraglos identifikatorisch aufgefasst; vielmehr betont er auch immer das Fremdbleiben der Menschen untereinander, selbst da, wo es sich um Schicksalsgenossen handelt, die gemeinsam zu leiden haben. So heißt es von den „Geschwisterkinder[n]“ im *Gespräch im Gebirg* in ebenso deutlichem wie diskretem Bezug auf die Situation in den nationalsozialistischen Lagern: „[...] sie liebten mich nicht und ich liebte sie nicht, denn ich war einer, und wer will Einen lieben, und sie waren viele, mehr noch als da herumlagen um mich, und wer will alle lieben können, und, ich verschweigs dir nicht, ich liebte sie nicht, sie, die mich nicht lieben konnten [...]“.

I.

Diese existenzielle Fremdheit, das Beharren auf dem „individuum ineffabile est“, dem Ungreifbaren des Seinsgrunds des Individuums, ist in einem hohen Maße Celans Werk eingeschrieben – und dies bestimmt auch das Verhältnis zum eigenen Judentum, welches daher niemals ein schlicht affirmatives sein konnte.

Es lassen sich mindestens vier unterschiedliche Dimensionen des Jü-



Prof. Dr. Markus May, Professor für Neuere Deutsche Literatur an der Ludwigs-Maximilians-Universität München

dischen bei Celan differenzieren, die jedoch intrinsisch miteinander verknüpft sind und die, wie noch zu sehen sein wird, gerade auch in späten Gedichten Celans präsent sind: zum ersten die traditionelle Bestimmung des Judentums als eine religiös begründete Gemeinschaft, basierend auf den Überlieferungen der heiligen Texte. Hierzu gehören die Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff und der Theodizee in der Folge der Schoah. Die zweite Bedeutungsdimension ist eng mit der ersten verbunden, bezeichnet sie doch die auf Jahrhunderten gründenden Traditionen der Diaspora, des Galut, eine Erfahrung der Heimatlosigkeit und des Exils, die sich in kulturellen Praktiken des Judentums, wie etwa einem spezifischen Verhältnis zur Sprache und zu den Sprachen, manifestiert. Hierzu zählen nicht nur die dezidiert jüdischen Namen wie Sulamith, Esther, Ruth und Jakob, sondern auch Einsprengsel des Jiddischen und Hebräischen in Celans Dichtung. Die dritte, auf den ersten Blick dominante Dimension jüdischer Existenz in Celans Dichtung ist die,

Paul Celan hat in seinem Werk nicht nur an die ermordeten Juden Europas erinnert, sondern auf vielfältige Weise die Frage aufgeworfen, was jüdische Existenz nach der Schoah eigentlich bedeutet oder bedeuten kann.

stammend, besuchte Celan auf Wunsch des Vaters eine Zeitlang die hebräische Schule in Czernowitz, interessierte sich jedoch als Jugendlicher nicht für entsprechende zionistische Vereinigungen (anders als seine Großcousine Selma Merbaum), sondern

über die schon einiges gesagt wurde, nämlich die der Opfer der Schoah, wie Celan betonte, wenn er gegenüber seinem damaligen Lektor Klaus Reichert in einem Brief vom 29. Mai 1967 formulierte, seine Gedichte seien „[...] für die Lebenden geschrieben, allerdings für diejenigen, die der Toten eingedenk bleiben (wollen)“. Die vierte und letzte Bedeutungsebene des Jüdischen bezieht sich auf die politische und gesellschaftliche Situation der Juden in der Gegenwart – und hier vor allem auf den Staat Israel, den Celan als eine geschichtliche Notwendigkeit erachtete. Diese vier Dimensionen des Jüdischen sind insbesondere kopresent in Celans späten, im Kontext seiner Israel-Reise im Herbst 1969 entstandenen Gedichten.

Celan verfolgte von seinem Wohnort Paris aus die Geschehnisse Israels mit wachem Interesse und auch mit Sorge um die Existenz der jungen Demokratie, die von allen Seiten von ihren arabischen Nachbarn bedroht wurde. Die Situation eskalierte im Juni 1967, als der ägyptische Staatspräsident Gamal Abdel Nasser einen massiven Truppenaufmarsch an den Grenzen zu Israel befahl und Israel mit einem präventiven Militärschlag die ägyptischen Luftwaffenbasen ausschaltete, worauf Jordanien und Syrien als Verbündete Ägyptens ebenfalls in den Konflikt eingriffen, der als Sechstagekrieg mit dem Sieg Israels über die Vertreter der Arabischen Liga endete und eine wesentliche Etappe im Nahostkonflikt markierte. Drei Tage nach Beginn der Kampfhandlungen, am 8. Juni 1967, schreibt Celan an seinen Korrespondenzpartner Franz Wurm, einen in Zürich lebenden und aus Prag stammenden jüdischen Dichter und Übersetzer: „*In mir ist Unruhe, der Dinge um Israel wegen, der Menschen dort, des Krieges und der Kriege wegen. Israel muß leben und dazu muß alles aufgeboten werden. Aber der Gedanke an eine Kette von Kriegen, an das Markten und Schachern der ‚Großen‘, während Menschen einander töten – nein, das kann ich nicht zu Ende denken.*“

Dieser Brief schließt mit dem beiliegenden Blatt des Gedichts *Denk Dir*, das auf den 7. und 8. Juni 1967 datiert ist, also unter dem unmittelbaren Eindruck der Berichte von den Kriegsergebnissen in Palästina entstand:

DENK DIR

Denk dir:
der Moorsoldat von Massada
bringt sich Heimat bei, aufs
unauslöschlichste,
wider
allen Dorn im Draht.

Denk dir:
die Augenlosen ohne Gestalt
führen dich frei durchs Gewühl, du
erstarkst und
erstarkst.

Denk dir: deine
eigene Hand
hat dies wieder
ins Leben empor-
gelittene
Stück
bewohnbarer Erde
gehalten.

Denk dir:
das kam auf mich zu,
namenwach, handwach
für immer,
vom Unbestattbaren her.

Das aus vierundzwanzig Versen bestehende Gedicht ist ein Bekenntnis zum aus der leidvollen jüdischen Geschichte resultierenden Lebensrecht des Staates Israel, wie Celan dies in der zitierten Briefstelle betont. Zugleich – und dies ist charakteristisch für Celans Dichtung – wird im Gedicht die Problematik eines solchen Anspruches für die Haltung der eigenen Person exponiert, deren Ethik sich aus der Solidarität nicht nur mit den jüdischen, sondern mit allen Opfern von Herrschaft, Krieg und Gewalt ergibt, wie die Briefpassage ja ebenfalls deutlich macht. Eine solche Position ist spätestens mit der Büchner-Exegese im *Meridian* und mit dem Bezug auf die Opfer der Atombombe im großen, den Band *Sprachgitter* von 1959 beschließenden Gedicht *Engführung* in Celans Werk klar umrissen. Dennoch ist *Denk dir* ein emphatischer Ausdruck für Celans Verständnis der historischen wie konkret lebenswirklichen Leistungen, die mit der Gründung und auch der Verteidigung des Staates Israel erreicht worden sind – ein Zeugnis der Solidarität des in der fernen Pariser

Diaspora weilenden Juden Paul Celan mit Eretz Israel in Vergangenheit und Gegenwart. Die anaphorisch viermalig wiederkehrende Wendung „Denk dir:“, die jeden der vier Abschnitte des Gedichts einleitet, ist Ausdruck des Erstaunens (im Sinne einer kaum für möglich gehaltenen Vorstellung), zugleich wird damit durch die imperativische Gestalt ein Auftrag an das „Du“ adressiert. Für den im Pariser Exil lebenden osteuropäischen Juden Celan, dessen „Heimat“ Bukowina als eine stark vom Judentum chassidischer Provenienz geprägte Kulturlandschaft buchstäblich ausgelöscht wurde, ist die Formulierung „der Moorsoldat von Massada/ bringt sich Heimat bei“ von größtem Kontrast zu allen Bildern der Entwurzelung und der Verbannung, wie sie etwa die Gedichte des Bandes *Die Niemandrose* beschwören, in denen die von ihrer jeweiligen Gesellschaft verfeimten, ausgestoßenen und verfolgten Dichter von Ovid über Dante bis zu Mandelštam als Schicksalsgenossen und als Zeugen für die eigene Existenz im Kontext der Anfeindungen der Goll-Affäre aufgerufen werden. Der „Moorsoldat von Massada“ hypostasiert zwei zutiefst im kollektiven Gedächtnis des Judentums verankerte historische Erfahrungen und bildet auf diese Weise eine Klammer von katastrophischer, aber auch widerständiger und wehrhafter jüdischer Existenz: Der Begriff des „Moorsoldaten“ verweist natürlich auf das gleichnamige Lied, das im Konzentrationslager Börgermoor bei Papenburg von Insassen dieses KZs, Johann Esser, Wolfgang Langhoff und Rudi Goguel, geschaffen wurde, und das die eigene Situation als Zwangsarbeiter im Lager und im umliegenden Moor thematisiert. Dieses Lied wurde, vor allem nach der Bearbeitung durch Hanns Eisler, zum Inbegriff der Lagerdichtung und Ausdruck einer trotzigsten Widerständigkeit auch im Angesicht

Celan verfolgte von seinem Wohnort Paris aus die Geschehnisse Israels mit wachem Interesse und auch mit Sorge um die Existenz der jungen Demokratie.

dieser existenziellen Bedrohung. Im ersten Abschnitt von Celans Gedicht klingen Motive an, die im Refrain und in der zweiten und dritten Strophe des *Moorsoldatenlieds* gestaltet sind. Die zweite und dritte Strophe lauten:

Hier in dieser öden Heide
ist das Lager aufgebaut,
wo wir fern von jeder Freude
hinter Stacheldraht verstaut.

Morgens ziehen die Kolonnen
in das Moor zur Arbeit hin,
graben bei dem Brand der Sonne,
doch zur Heimat steht der Sinn.

Das ‚Sich-Beibringen‘ von ‚Heimat‘ erscheint in Celans Gedicht als eine aktive Konsequenz aus der Formulierung des *Moorsoldatenlieds* abgeleitet, als etwas, was nach der Befreiung erfolgt, ja erfolgen muss, da die ursprüngliche Heimat in Europa verloren gegangen ist – eine Erfahrung, die so viele Juden während der Alia, der Auswanderung nach Palästina gemacht haben, wo sie sich eine neue Heimat aufbauen mussten. Und Celans Formulierung „wider/ allen Dorn im Draht“ greift den die Gefangenen zur Passivität verdammenden „Stacheldraht“ („Hinter Stacheldraht verstaut“) aus dem Lagerlied wieder auf und wendet dieses Motiv ebenfalls zu einer widerständigen Geste. Dass Celan hier vom „Dorn“ spricht, stellt den Bezug zu seinem Gedicht *Psalm* aus der *Niemandsrose* her, welches in seinem Wortbestand auf die Dornenkrone und das Martyrium

Christi anspielt. Zugleich wird durch diesen Gestus eine Umwertung der passiven Opfer des NS-Terrors zu aktiven, am Aufbau einer neuen „Heimat“ beteiligten Schaffenden vorgenommen, wobei die von Celans Briefpartner Franz Wurm zunächst kritisch kommentierte superlativische Formulierung „aufs/ unauslöschlichste“ (vgl. Celan/Wurm, S. 73) dem Prozess gewissermaßen das *Signum indelebile* einprägt und dieser so fast zu einer Ritualhandlung sakramental stilisiert erscheint. Mit dem Namen der am südlichen Rand des Toten Meeres auf einem Hochplateau gelegenen Festung „Massada“ wird ein Topos aufgerufen, der wie kein zweiter als Symbol für das Selbstverständnis des Judentums als einer wehrhaften Nation steht. Die von Herodes ausgebaute Palastfestung war Schauplatz des letzten Widerstandes während des Jüdischen Krieges gegen die römische Besatzungsmacht. Der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josephus, dessen Werk über den Jüdischen Krieg die wichtigste Quelle zu den Ereignissen bildet, schildert, wie sich nach dem Fall von Jerusalem im Jahr 70 n. Chr. auf der Bastion eine Gruppe von Zeloten mit ihren Familien unter der Führung von Eleasar ben Ja'ir verschanzt hatte. Erst nach einer monatelangen Belagerung konnte im April 74 das römische Heer die Festung einnehmen, nachdem in der Nacht zuvor sich die gesamte dort ausharrende jüdische Bevölkerung, 960 Männer, Frauen und Kinder, den Tod gegeben hatte. Da Suizid für die gläubigen Juden eine schwere Sünde darstellt, wa-

ren zehn Männer ausgelost worden, die das blutige Werk ausführten. Mit dieser Niederlage setzte die endgültige Vertreibung der Juden aus ihrer Heimat ein, die Zeit der Diaspora begann. Doch ist in der jüdischen Überlieferung an den Ort nicht nur die Erinnerung an Niederlage und Vertreibung gebunden, sondern Masada fungiert vor allem auch als Grundmythos jüdischer Kampf- und Opferbereitschaft. Die Devise „Masada darf nie mehr fallen“ ist Teil der Staatsdoktrin des modernen Israels, Ausdruck des Willens, nie wieder Opfer fremder Gewalt zu werden, und zugleich auch der Grundmythos der militärischen Traditionen der israelischen Armee: Bis heute finden die Rekrutenvereidigungen in Masada statt.

Die Fügung „der Moorsoldat von Massada“ in *Denk dir* versinnbildlicht daher die Entwicklung von den Opfern der Geschichte zu wehrhaften und tätigen Verteidigern einer auch innerlich neu zu erringenden, zu ‚erlernenden‘ „Heimat“, als die sich jene Bewohner des Staates Israel bewähren, gerade auch in schwierigen Zeiten, als diese „Heimat“ militärisch bedroht wird, wie dies im Sechstagekrieg der Fall war. Zugleich ist das Gedicht aber auch eine Selbstermutigung des Dichters, die er an eine prominente Stelle, nämlich ans Ende seines 1968 publizierten Gedichtbands *Fadensonnen* platzierte. Das zeigt nicht zuletzt der Wechsel der Pronomen von „Er“ in der ersten zu „Du“ in der zweiten und dritten bis zum „Ich“ in der vierten Versgruppe an. Die Führung des



Die anschließende Diskussion zwischen Prof. May (li.) und Prof. Tück (Mi.) wurde ebenfalls von Studienleiter Dominik Fröhlich moderiert.

„Dus“ durch die „Augenlosen ohne Gestalt“ im zweiten Versabschnitt, die zum ‚Erstarken‘ der Du-Instanz führen, verweisen auf die jüdischen Toten der Verfolgung vom Beginn der Vertreibung durch die Römer bis zu den Gemordeten der Schoah in der jüngsten Vergangenheit. Die „eigene Hand“ ist ein Terminus, der bei Celan die kreatürliche Individualität des Menschen symbolisiert, gleichzeitig aber auch für die Besonderheit der Tätigkeit steht – und dies vor allem auch in Bezug auf die Tätigkeit des Schreibens, wodurch dieses Motiv autoreflexive poetologische Züge trägt: „Nur wahre Hände schreiben wahre Gedichte.“ So heißt es im Brief Celans an Hans Bender vom 18. Mai 1960 (GW III, S. 177). Doch ist vordergründig auch das große gesellschaftliche Projekt der Kultivierung des Landes, die bereits im Zuge des zionistischen Aufbruchs nach Palästina, der Alia, sich formierende Kibbuz-Bewegung gemeint, wenn formuliert wird, „deine/ eigene Hand/ hat dies wieder/ ins Leben empor-/ gelittene/ Stück/ bewohnbarer Erde/ gehalten“. Die Bedingung für eine solche Art der

Die „eigene Hand“ ist ein Terminus, der bei Celan die kreatürliche Individualität des Menschen symbolisiert, gleichzeitig aber auch für die Besonderheit der Tätigkeit steht.

Wiederbelebung der Heimat-„Erde“ ist der Aufstieg durch das Leiden, das ‚Empor-gelittene‘, wobei der durch das Wort hindurchgehende Zeilenbruch wie eine segmentierende Narbe die Spur der Verheerungen und des Leidens sprachgestisch festhält und markiert. Auch dies ist eine Dimension der Zeugenschaft des jüdischen Schicksals bei Celan. Die Bewegung dieser nun neuen historischen Erfahrung kommt wie eine Art der Epiphanie auf das „Ich“ der letzten Versgruppe zu, wobei ‚Name‘ und ‚Hand‘ wiederum als Identitätsmarker eingesetzt sind, hier adjektivisch als Komposita mit der Qualität des ‚Wachseins‘ verknüpft. Bei Celan figuriert der Gegensatz von

Wachsein und Schlafen häufig, wie etwa in der *Engführung*, zu der *Denk dir* in diesem Punkt starke motivische Bezüge aufweist, als Gegensatz von Lebendig- und Totsein. In der Fassung, die Celan in dem Brief vom 8. Juni 1967 an Franz Wurm schickte, hatte es noch in einer beide Grundbegriffe synthetisierenden Fügung „handnamenwahr“ geheißen. Noch relevanter ist allerdings die Veränderung bezüglich der Schlusswendung. In der Fassung für Franz Wurm lautete der letzte Vers: „vom Allverwandelnden her“ (Celan/Wurm, S. 72). Dieser Begriff weist deutlich in theologische oder aber philosophische Bedeutungssphären. Gerade darauf bezieht sich die signifikanteste Kritik Wurms in dessen Antwortbrief von 11. Juni 1967. Wurm schreibt: „*Das eine Wort, das Sie nicht aus mir geholt haben, ist ‚Allverwandelnden‘: - die Berufung auf eine Instanz, die weder zustimmen noch widersprechen kann, gibt mir in diesem Kontext einen Stich. Jeder Widersacher könnte sich auf die gleiche Instanz berufen, hat es in den letzten Tagen (u. Jahrzehnten) bis zum Irrwitz getan, u. mag ich das Wort bei Ihnen nun zu recht oder zu unrecht gleichsam als das angeborene Recht verstehen: es färbt sich hier, statt als Prämisse, trotz der beiden Zeilen, die ihm vorausgehen, als Argument. Nochmals: wahrscheinlich bin ich auf solche Berufungen (als Argumente) besonders u. überempfindlich ... aber dann möchte ich Sie wenigstens wissen lassen, daß es eine solche Scheu gibt*“ (Celan/Wurm, S. 73).

Wurm möchte eine solche metaphysische Instanz als Begründungsinstanz im Zusammenhang dieses Gedichts nicht gelten lassen, d.h. er möchte gewissermaßen die Legitimierung des historischen Prozesses der „Heimat“-Gewinnung und Verteidigung, auf den sich Israel beruft, nicht einer theologischen Fundierung anheimfallen lassen. Er möchte Celans Gedicht absetzen von möglichen theologisch-orthodoxen Deutungsmustern, die in der Staatsgründung Israels die Erfüllung der göttlichen Verheißung erblicken wollen. Vielmehr – und das sieht der sympathetische Dichterkollege ganz klar – ist es doch die Perspektive der Opfer von zweitausend Jahren Verfolgung, mündend im größten Verbrechen, der Shoah, die hier dem Vorgang eine



Die deutsch-finnische Schauspielerin Elna Lindgens lieferte eindrucksvolle Interpretationen ausgewählter Gedichte Paul Celans.

unabweisbare und ewig-gültige („für immer“) Legitimitätsgrundlage bereitstellt. Diese säkulare Perspektive würde, so das Argument Wurms, durch die Formulierung „vom Allverwandelnden her“ getrübt, zumal die missbräuchliche Berufung auf solche metaphysischen Instanzen (man nenne sie Gott, das Schicksal, die Weltrevolution etc.) gerade auch in der jüngeren und jüngsten Vergangenheit zur vermeintlichen Legitimierung der schlimmsten Verbrechen gegen die Menschheit immer wieder herangezogen worden sind, wie Wurm insinuiert. Dies scheint auch Celan eingeleuchtet zu haben, denn er ändert den Schlussvers seines Gedichts hin zu „vom Unbestattbaren her“, was nun wieder zweifelsfrei die jüdische Leidensgeschichte und die Opfer, die nicht bestattet werden können (wie etwa das „Grab in der Luft“ aus der *Todesfuge* indiziert), als Begründungszusammenhang einsetzt.

II.

In Celans Auseinandersetzung mit dem eigenen Judentum nimmt die Israel-Reise vom Herbst 1969 eine besondere Stellung ein, sie ist gewissermaßen ein biographischer Kulminationspunkt. Die Einladung des Hebräischen Schriftstellerverbands gab Celan die Gelegenheit, vom 30. September bis zum 17. Oktober 1969 die Stätten mit eigenen Augen zu sehen, die als geistige Komplexe schon zuvor in seiner

Dichtung und seinem Denken präsent gewesen waren, und so einen Abgleich der inneren Vorstellungen und Projektionen mit der Wirklichkeit vorzunehmen. Hatte es zuvor Überlegungen hinsichtlich einer möglichen Auswanderung nach Israel gegeben, so hatten die dortigen Erfahrungen Celan dazu gebracht, solche Erwägungen aufzugeben. Am 14. Oktober hielt Celan eine kleine Rede vor dem Hebräischen Schriftstellerverband in Tel Aviv. In diesem Text kommen nicht allein die persönlichen Hoffnungen, Einstellungen und Überzeugungen des Autors hinsichtlich des jüdischen Staats und seiner Gesellschaft zum Ausdruck, ebenso wie seine existenzielle Situation, sondern es lassen sich in der Rede auch deutliche Bezüge zu den Motivkomplexen ausmachen, die in dem Gedicht *Denk dir* vorgeprägt sind.

Ansprache vor dem hebräischen Schriftstellerverband

Ich bin zu Ihnen nach Israel gekommen, weil ich das gebraucht habe.

Wie nur selten eine Empfindung, beherrscht mich, nach allem Gesehenen und Gehörten, das Gefühl, das Richtige getan zu haben – ich hoffe, nicht nur für mich allein.

Ich glaube einen Begriff zu haben von dem, was jüdische Einsamkeit sein kann, und ich verstehe, inmitten von so vielem, auch den dankbaren Stolz auf jedes selbstgepflanzte Grün, das bereitsteht, jeden, der hier vorbeikommt zu erfrischen; wie ich die Freude begreife über jedes neu-erworbene, selbsterfüllte erfüllte Wort, das herbeieilt, den ihm Zugewandten zu stärken – ich begreife das in diesen Zeiten der allenthalben wachsenden Selbstentfremdung und Vermassung. Und ich finde hier, in dieser äußeren und inneren Landschaft, viel von den Wahrheitszwängen, der Selbstevidenz und der weltoffenen Einmaligkeit großer Poesie. Und ich glaube mich unterredet zu haben mit der gelassen-zuversichtlichen Entschlossenheit, sich im Menschlichen zu behaupten.

Ich danke all dem, ich danke Ihnen.

Tel-Aviv, am 14. Oktober 1969

Wie in dem Gedicht *Denk dir* erscheint die Kultivierung der Landschaft intrinsisch verknüpft mit der Wahrhaftigkeit dichterischen Sprechens, „der Selbstevidenz und der weltoffenen Einmaligkeit großer Poesie“; auch das Motiv des Stärkens und Erstarkens kehrt hier wieder. Israel Chalfen hat in seinem Bericht über Celans Lesung im Saal des Journalisten-Hauses in Jerusalem am 9. Oktober vermerkt, dass Celan als letztes Gedicht seines Vortrags *Denk dir* präsentierte, ein Beleg für die besondere Bedeutung, die der Autor diesem Text als einem Zeugnis seiner Verbundenheit mit dem Schicksal Israels beimaß.

Für Celan war die Israel-Reise vor allem aber auch verbunden mit dem Wiedersehen von alten Freunden und Bekannten aus der alten, der verlorenen Heimat von Czernowitz und der Bukowina. Gerade hinsichtlich der geteilten Erfahrungen des Verlusts waren diese Begegnungen für Celan, der in den Jahren zuvor zahlreiche Krisen durchlitten hatte, in deren Verlauf er sich mehrfach längeren, quälenden Aufenthalten in psychiatrischen Einrichtungen hatte unterziehen müssen, von entscheidender Bedeutung – auch auf diesen Hintergrund ist sein Wort von der „jüdische[n] Einsamkeit“ und deren tiefempfundenes Verständnis gemünzt. Die wichtigste dieser Begegnungen war zweifelsohne die mit Ilana Shmueli, mit der ihn eine Liebesbeziehung verband, die – wie so häufig in Celans Leben – Momente der Beglückung wie solche des Befremdens miteinander verquickte. (Auch ihr hatte Celan übrigens bereits im Juni 1967 eine Abschrift von *Denk dir* postalisch zukommen lassen.) Mit Shmueli erlebte Celan auf gemeinsamen Spaziergängen die Stadt Jerusalem (und auch andere Stätten des Heiligen Landes), Jerusalem, das geistige wie geistliche, historische wie gegenwärtige Zentrum des Judentums, und es ist diese Verbindung, die das Erlebnis für Celan prägte, wie seine in diesem Zusammenhang entstandenen Gedichte offenbaren. Wie Goethe in den *Römischen Elegien*, so wird in diesen Gedichten Celans die besondere Erfahrung der Stadt mit einer Liebesbeziehung verknüpft. Dadurch entsteht die spezifische Perspektive einer Wahrnehmung, in der gegenwärtiges Erleben sich mit Schichten historischer und per-



Foto: Wikipedia / Public domain

Paul Celan im Alter von 18 Jahren
(Passfoto aus dem Jahr 1938)

sönlicher Tiefendimensionen und Auseinandersetzungen verbindet. Celans Beschäftigung mit dem eigenen Judentum ebenso wie die nicht unproblematische Befasstheit mit den religiösen Traditionen einschließlich der jüdischen Mystik kommen hier im direkten Kontakt mit der biblischen Landschaft zum Tragen, aktiviert durch die Begegnung mit einem weiblichen jüdischen Du im Zeichen des Eros, das in dialogischen Bezug gesetzt wird zu den Schwierigkeiten der eigenen Person im Umgang mit seiner Biographie, die so viel Leidvolles und Traumatisches enthält. Die Erlebnisse beim gemeinsamen Gang durch die von Überlieferung gesättigte Stadt Jerusalem und die Stätten Israels geraten im Lichte dieser Beziehung zu Epiphanien, deren Signifikanz und Offenbarungscharakter anders als eine rein messianische Entbergung allerdings im Opaken und Ambivalenten verharrt, wodurch die Schwierigkeiten, die Zweifel und die Skepsis – in Bezug auf das eigene Ich, das Du, aber auch Gott und die Wirkmacht des Überlieferten – in keiner Weise ausgeblendet oder gar überwunden werden. Davon zeugt der im Nachlass Celans befindliche Zyklus von 19 Gedichten, der „Ilana“ überschrieben ist, wobei die Gedichte zwischen September 1969 und Februar 1970, nach dem Besuch Shmuelis bei Celan in Paris, datiert sind. Barbara Wiedemann, die Herausgeberin der gesammelten Gedichte, weist in ihrem Kommentar

darauf hin, dass Celan zu seinen Lebzeiten nur Ilana Shmueli alle 19 Gedichte geschickt habe. Dies spricht, bei aller Repräsentativität, für den intimen Charakter dieser Art von poetischer Kommunikation, die, wie Shmueli in ihren Erinnerungen anmerkt, von Celan oft als Ausdruck einer „Begegnung im ‚Buberschen Sinn‘“ apostrophiert wurde. Hier erweist sich, wie die dialogische Offenheit, die Martin Buber in seiner Philosophie des *Ich und Du* propagierte, für Celans Denken und Dichten bis zu seinem Ende von zentraler Relevanz geblieben ist, als eine spezifische Form von Welt- und Ichbezug. Die doppelte Perspektive zwischen Persönlichem und der Signifikanz der von der kollektiven Geschichte getränkten Landschaft, wie auch der Zuschreibungen und (Heils-)Erwartungen, die an sie gebunden sind, dominiert auch das dritte der Gedichte dieses Zyklus, *Die Glut*, in dem eben diese Offenheit des Du wie bei Buber als existenzielle wie phänomenologische, aber auch erotisch-sexuell konnotierte Grunddisposition exponiert wird.

DIE GLUT

zählt uns zusammen
im Eselsschrei vor
Absaloms Grab, auch hier,

Gethsemane, drüben,
das umgangene, wen
überhäuft?

Am nächsten der Tore tut sich
nichts auf,

über dich, Offene, trag ich dich
zu mir.

In ihren Aufzeichnungen von Celans Besuch in Israel hat Shmueli die Wege verzeichnet, die sie zusammen gegangen sind, hier lassen sich alle Realien des Gedichts wiederfinden: der Gang zu Absaloms Grab im Kidron-Tal, der Garten Gethsemane, der während des Wegs nicht betreten wurde, die Nennung mehrerer Jerusalemer Stadttore (Abu-Tor, Zions-Tor, Jaffa-Tor), sogar die Erwähnung „Esel und Maultiere schreien“. Doch diese Erlebnisgrundlagen katalysiert, sublimiert und erweitert Celans Gedicht zu einer Aussage von allgemeinerer und weitreichender

Selbst wenn sich Celans Vorstellung von einer dauerhaften Übersiedlung nach Israel nicht realisieren ließ, so haben ihn die Erfahrungen der Israel-Reise zu einem letzten großen Höhepunkt seines Dichtens vor seinem zu frühen Verstummen geführt.

der Erfahrung: Die titelgebende „Glut“ ist nicht allein ein klimatischer Index, es ist auch die Temperaturanzeige des beide verbindenden Liebesbegehrens, welches das ‚Zusammenzählen‘ ermöglicht – mit „Eselsschrei“ und „Absalom“ gehen weitere Konnotationen des Begehrens einher. Doch die Beziehung der beiden Liebenden wird vor dem Hintergrund des der Stadt Jerusalem eingeschriebenen Verhältnisses von Altem und Neuem Testament, von jüdischer und christlicher Verheißung, aber auch damit einhergehender Rebellion und Verzweiflung entfaltet. Mit der deiktischen Struktur von „hier“-„Absaloms Grab“ und „drüben“-„Gethsemane“ wird eine Zuordnung der beiden zu diesem Verhältnis vorgenommen (dies erinnert an das „drüben“ des Münsters im Gedicht *Zürich, Zum Storchen*), die der Position und Haltung der Juden Celan und Shmueli zum Christentum entspricht – es wird ‚umgangen‘. Zugleich wird allerdings mit der Frage „[W]en/überhäuft?“ die nach dem Geltungsbereich offengelassen. Die Frage nach dem Offenbarungscharakter verlängert sich in die beiden das Gedicht *Die Glut* beschließenden Verse, die einen Gegensatz zwischen einer verweigerten topographisch-allegorisch und damit religiösen Öffnung und einer erfüllten in der erotischen Beziehung konstruieren. Auch wenn darauf hingewiesen wurde, dass das ‚nächste der Tore‘ mit Blick auf die topographischen Gegebenheiten des Gedichts nicht das zugemauerte „Goldene Tor“, auch „Tor des Erbarmens“ genannt, sein kann, so ist im Kontext der Motivik des Gedichts die Assoziation naheliegend, denn dieses Tor soll sich nach jüdischer Glaubensvorstellung erst dann wieder

öffnen, wenn der Messias kommt. In diesem Sinn figuriert das „Tor des Erbarmens“ in einem anderen Gedicht des Zyklus, *Die Pole*, auch hier wieder in einer Überblendung von messianischen und erotischen Offenbarungen. Diese Konzeption einer möglichen Transzendenz kann man, wie auch die Kombination von Liebesdichtung und Elegie in Celans Lyrik, anstößig finden, aber sie entspricht durchaus anderen Formen religiös-mystischer Dichtung, beginnend mit dem Hohen Lied Salomons. Selbst wenn sich Celans Vorstellung von einer dauerhaften Übersiedlung nach Israel nicht realisieren ließ, wie er selbst einsehen musste, so haben ihn die Erfahrungen der Israel-Reise zu einem letzten großen Höhepunkt seines Dichtens vor seinem zu frühen Verstummen geführt, der beides zugleich ist, Liebesdichtung und Ausdruck dessen, was Celan als sein „pneumatisches Judentum“ bezeichnete. ■

DIE POLE

sind in uns,
unübersteigbar
im Wachen,
wir schlafen hinüber, vors Tor
des Erbarmens,

ich verliere dich an dich, das
ist mein Schneetrost,

sag, daß Jerusalem *ist*,

sags, als wäre ich dieses
dein Weiß,
als wärst du
meins,

als könnten wir ohne uns wir sein,

ich blättere dich auf, für immer,

du betest, du bettest
uns frei.



Die gesamte Veranstaltung finden Sie als Video auf unserem YouTube-Kanal sowie im Dokumentationsteil unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video. (Sie finden das Video auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

In sieben Schritten schafft es Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, uns die Apostelgeschichte des Neuen Testaments nahe zu bringen: ins Thema kommen – der Autor – Fakt und Fiktion – die Adressaten – das Werk – große Gestalten – ein offenes Ende. Der Neutestamentler von der Universität Trier gibt in bemerkenswert freier Rede einen souveränen Überblick über zentrale Themen dieses wichtigen Buchs des Neuen Testaments. In knapp 30 Minuten erleben wir im Referat eine spannende und abenteuerliche Reise. Am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts

Was tun? Wir entschieden uns, doppelgleisig zu verfahren. Professor Gradl kam am Dienstag der Karwoche als einziger nach München und hielt seinen Vortrag an unterschiedlichen Orten im Park der Akademie. Unser Videoteam – Alexander Seibold und Andreas Maszlen – zeichneten auf und wir stellten den Film in unserem YouTube-Kanal. Schon nach kurzer Zeit hatten wir 1.000 Aufrufe.

Ca. 50 Teilnehmer*innen aus dem gesamten Bundesgebiet und auch aus dem Nachbarland Österreich waren beim Zoom-Gespräch am Do, 29. April, nahezu während der gesamten 1½-stündigen Diskussion zugeschaltet und tauschten sich intensiv mit Prof. Hans-Georg Gradl über sein Video zur Apostelgeschichte aus. Die Frage nach der Aktualität

und nach dem Wahrheitsgehalt der Apostelgeschichte wurde ebenso intensiv erörtert, wie die Wirkmächtigkeit des Heiligen Geistes. Insbesondere ging man hier der Frage nach, ob und warum die Erfahrung des Geistes heutigen Gläubigen eher fremd anmutet. „Zungen wie von Feuer“ oder „ein gewaltiges Brausen“ waren dagegen für die frühen Christen eine verständliche Bildsprache, um das Wirken des Heiligen Geistes in für sie verständlich Worte zu fassen.

Die Apostelgeschichte zeigt zudem eine Fülle von „Modellen“, um die Botschaft Jesu ins eigene Leben zu übersetzen. So leicht und schwungvoll die Ausbreitung des frühen Christentums in der Apostelgeschichte zunächst erscheint, der Weg ist von zahlreichen



Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, Professor für Exegese des Neuen Testaments, Theologische Fakultät Trier, ist der Leiter der Biblischen Tage.

Konflikten geprägt und von Anfeindungen gesäumt: Die Christen stehen vor Gericht, werden gefangen genommen und sogar gesteinigt. Im Rückblick aber erkennt die Apostelgeschichte in den Konflikten einen (willkommenen) Nährboden für das Wachstum der Kirche.

Das Gespräch und die Diskussion über die Apostelgeschichte ließen schnell deutlich werden, wie herausfordernd und inspirierend die Lektüre ist. Es geht nach wie vor um die Inkulturation und Kommunikation des Glaubens.

Eine Besonderheit der Apostelgeschichte ist ja ihr offenes Ende. Die Erzählung hat keinen Schluss im herkömmlichen Sinn, sondern eröffnet uns allen die Möglichkeit, dort weiterzumachen, wo Paulus endete, wie es Hans-Georg Gradl formuliert. Und wir in der Akademie machen auch weiter, denn alle Beteiligten unternehmen einen dritten Anlauf. In der Karwoche 2022, vom 11. bis 13. April des kommenden Jahres, dürfen wir Sie sehr herzlich zu unseren Biblischen Tagen einladen. Thema: *Die Apostelgeschichte*.

„Denn die Apostelgeschichte wird auch im kommenden Jahr nicht weniger aktuell sein. Im Gegenteil: nur noch brisanter“, so der Schlussgedanke von Hans-Georg Gradl im Video. ■

Die Apostelgeschichte

Von Jerusalem nach Rom

geht es von Jerusalem nach Rom, wobei eigentlich wir selbst das Ziel der Reise sind, wie Hans-Georg Gradl sagt.

So wichtig die Erzählungen in der Apostelgeschichte für die Entstehung des Christentums sind, so schwierig gestaltete es sich, das Thema in der Katholischen Akademie in Bayern zu platzieren. Ursprünglich schon für die Biblischen Tage 2020 geplant, mussten wir die geplanten drei Studientage zu Beginn des ersten Lockdowns absagen. Begleitet von der Hoffnung, die Veranstaltung ein Jahr später neu aufzulegen. Der Leiter der Biblischen Tage, Professor Hans-Georg Gradl, und alle Referent*innen sagten für die Karwoche 2021 zu, die Anmeldungen gingen ein – dann wieder das Stoppsignal.



In Rom, Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts das Zentrum der westlichen Welt, endet die Apostelgeschichte und es beginnt etwas Neues.

Den gesamten Vortrag finden Sie als Video wie auch als Audio-Podcast auf unserem YouTube-Kanal sowie im Dokumentationsteil unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video und [dieser Link](#) zum Audio. (Sie finden Video und Audio auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

Zehn Jahre nach der Selbstverbrennung eines jungen tunesischen Gemüsehändlers und dem darauf folgenden sogenannten „Arabischen Frühling“ wagt Prof. Marita Krauss mit Franz Maget und Dr. Said AlDailami den Blick zurück: Was hat sich in den vergangenen zehn Jahren in den arabischen Ländern getan und wie geht es dort weiter? In der Reihe „Akademie aktuell“ zeichnen wir das Gespräch auf und präsentieren es in unserem YouTube-Videokanal.

Viele erinnern sich bestimmt noch an die Bilder, die damals via TV um die Welt gingen: Von Massenprotesten in der gesamten arabischen Welt, vom Sturz der Langzeit-Diktatoren in Tunesien und Ägypten, vom Beginn des Kriegs im Jemen. Das zehnjährige Jubiläum der Ereignisse schien uns eine gute Gelegenheit für ein Resümee im Rahmen unserer Reihe „Akademie ak-

Die Motivlage für den Protest der Menschen in Tunesien und den anderen arabischen Ländern sei allerdings vielschichtig gewesen: Die Sehnsucht nach Demokratie hätten nicht alle Demonstranten geteilt, bei vielen sei der Wunsch nach wirtschaftlicher und politischer Teilhabe sowie die Wut auf die herrschenden Eliten viel entscheidender gewesen.

Das gelte beispielsweise auch für den Jemen, mit dem sich Said AlDailami als gebürtiger Jemenit, promovierter Staats- und Sozialwissenschaftler und ehemaliger Leiter des Regionalbüros für Tunesien, Algerien und Libyen der Hanns-Seidel-Stiftung in Tunis besonders befasst hat. So unterschiedlich die betroffenen Länder seien, eine sie die Tatsache, dass sie bislang keine guten Erfahrungen mit Demokratie gemacht hätten: Viele waren vor der „Arabelion“ zwar formal demokratisch, wiesen aber – so Said AlDailami – eine „Riesenlücke zwischen Verfassungstext und Verfassungsrealität“ auf.

Diese Einschätzung teilt Franz Maget: Der Staat wurde als fern und feindlich, korrupt sowieso, erfahren – aber niemals als fürsorglich. Das müsse sich – auch mit europäischer Unterstützung – ändern, wenn die Demokratie in der Region eine Zukunft haben solle. Gleichzeitig gelte es, so die Gesprächspartner, Wege zu finden, wie

sich islamische Werte in demokratische Regularien überführen ließen.

Derartige Transformationsprozesse hätten sich auch bei uns über lange Zeiträume gezogen, erinnert die Historike-

Zehn Jahre Arabischer Frühling – und jetzt?

Gespräch in der Reihe „Akademie aktuell“

rin Marita Krauss. Und so spricht zwar Said AlDailami vom Jemen als einem *failed state* und Franz Maget von einer insgesamt „gescheiterten Revolution“, gleichzeitig aber ist er sich sicher, dass damit „eine Epoche, eine Zeitwende“ begonnen habe: „Ich glaube, das war damals eine erste Eruption. Es wird der Tag kommen, an dem die jungen Leute wieder auf die Straße gehen, weil sie sich die Zukunft nicht stehlen lassen wollen.“ ■

Das gesamte Gespräch der Experten mit Prof. Dr. Marita Krauss steht als Video im YouTube-Kanal der Katholischen Akademie in Bayern sowie im Dokumentationsteil unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video. (Sie finden das Video auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

tuell“ zu sein, für das wir mit Franz Maget, Mitglied unseres Allgemeinen Rats, und seinem Freund und Weggefährten Said AlDailami die entsprechende Expertise an der Hand hatten.

Der frühere bayerische SPD-Politiker Franz Maget erlebte die Zeit des Umbruchs zwar nicht von Beginn an, aber zumindest ab 2016 vor Ort, da er drei Jahre als Referent für gesellschaftliche Fragen an der deutschen Botschaft in Tunis tätig war. Mittlerweile fungiert er als Sonderberater des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung für den Maghreb und Ägypten – er ist also ein intimer Kenner der Region, der sich in einem Buch ausführlich mit den Geschehnissen auseinandergesetzt hat. Die Selbstverbrennung des Gemüsehändlers bezeichnet er als „Fanal für die tunesische Jugend dieser Zeit. Viele [...] haben sich in dem Mann wiedererkannt.“



Gastgeberin Prof. Dr. Marita Krauss (li.) ist Professorin für Europäische Regionalgeschichte an der Universität Augsburg. Franz Maget (Mi.) fungiert als Sonderberater des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung für den Maghreb und Ägypten. Dr. Said AlDailami (re.) ist ehemaliger Leiter des Regionalbüros für Tunesien, Algerien und Libyen der Hanns-Seidel-Stiftung in Tunis.

Hyperloop

Ein Projekt der Technischen Universität München

In der Veranstaltung *Hyperloop – ein Transportsystem der Zukunft?* im Deutschen Museum am 27. Januar 2021 sprach Prof. Dr. Agnes Locher von der Technischen Universität München zu einem Mobilitätskonzept, dessen Entwicklung noch ganz am Anfang steht. Hyperloop ist das Konzept eines Transportsystems, bei dem sich ein Ultrahochgeschwindigkeitsgefährt mit annähernd Schallgeschwindigkeit in einer

Röhre (aus Beton) mit Teilvakuum fortbewegen soll. Die Veranstaltung in der Reihe „Wissenschaft für jedermann“ moderierte der Sozialethiker Prof. Dr. Markus Vogt, der auch eine einleitende Einschätzung zu dieser Technologie gab: Denn noch gibt es viele offene Fragen zur konkreten technischen Umsetzung und den Einsatzmöglichkeiten.

Ist der Hyperloop ein Weg zu nachhaltiger Mobilität?

von Markus Vogt

Es ist zu erwarten und zu hoffen, dass die Mobilität in der Post-Corona-Zeit bald wieder ansteigen wird. Denn Mobilität ist ein menschliches Grundbedürfnis und eine Funktionsbedingung moder-

ner Gesellschaft. Zugleich gehört Mobilität zu den größten Klimakillern und damit zu den entscheidenden Herausforderungen für die Frage, ob der Kurswechsel zu einer postfossilen Gesellschaft, wie er vielfach versprochen und beschlossen wurde, gelingt.

Der Hyperloop ist ein spektakulärer Hoffnungsträger, der nicht nur von dem kreativen Vordenker und finanzstarken „Anpacker“ Elon Musk, der als Gründer von Tesla und von Space-X weltweit bekannt wurde, gehypt wird. Auch in München hat sich der Hyperloop zu einem höchst

dynamischen Forschungsfeld entwickelt. Daran hat unsere Referentin, Frau Professorin Dr. Agnes Jocher, einen nicht unwesentlichen Anteil. Sie wurde letzten Sommer mit 33 Jahren als jüngste Professorin an die neu gegründete Fakultät für Luftfahrt, Raumfahrt und Geodäsie der Technischen Universität München (TUM) mit Sitz in Taufkirchen und Ottobrunn berufen. Mit insgesamt 55 Professuren soll die Fakultät ein weltweit sichtbares Forschungszentrum werden, dessen Kernidee mit der Benennung des Lehrstuhls von Frau Jocher anschaulich umschrieben ist: *Sustainable Future Mobility*.

Wenn es der Menschheit vor gut 50 Jahren gelungen ist, auf dem Mond zu landen, und sie seit kurzem auch den Mars zu erobern beginnt, warum sollte es dann nicht möglich sein, völlig neue Modelle fossilfreier, schneller Mobilität zu entwickeln? Es ist eine Frage der kollektiven Willensbildung, ob wir die Kraft menschlicher Vision und Innovation nicht nur in den Himmel richten, sondern auch auf die Erde bannen und für ökologische Ziele nutzen. Angezielt ist mit dem Hyperloop ein Transport mit nahezu Schallgeschwindigkeit in

Der Menschheit sollte es möglich sein, völlig neue Modelle fossilfreier, schneller Mobilität zu entwickeln, wie Hyperloop eines ist.



Prof. Dr. Markus Vogt, Professor für Christliche Soziallehre an der Universität München

Röhren mit Teilvakuum und daher sehr geringem Luftwiderstand. Wie eine Art spätmoderne Rohrpost in Kapseln für Menschen und Waren. Man wäre in 45 Minuten von München in Berlin. Erste Teststecken in Kalifornien gibt es schon. Erste bemannte Testfahrten mit vorerst 170 km/h gab es schon. Nach den Berechnungen von Musk belaufen sich die Kosten für den Bau solcher Röhren, durch die man Menschen mit 1200 Stundenkilometern an ihr Ziel „schießen“ kann, auf einen Bruchteil der Kosten für Hochgeschwindigkeitszüge. Man könnte einen erheblichen Teil des Flugverkehrs für Kurz- und Mittelstrecken auf den Boden verlagern. Der Energieverbrauch läge mit 4,4 kWh pro 100 Personenkilometer halb so hoch wie beim ICE und bei einem Siebtel von durchschnittlichen Flügen. Die Erzählungen zum Hyperloop hören sich an wie eine Realität gewordene *Science-Fiction*.

Natürlich gibt es auch Kritiker, die meinen, dass der Hyperloop nicht hinreichend sicher realisierbar wäre und dass die Kostenberechnung von Musk aus Propagandazwecken höchst unvollständig ist. Selbst wenn man davon ausgeht, dass sich die technischen und ökonomischen Probleme lösen lassen, bleibt eine grundsätzliche Anfrage aus umweltethischer Sicht: Die Erfahrungen der vergangenen zwei Jahrhunderte zeigen, dass technische Entwicklungen nicht nur vorhandenen Bedarf befriedigen, sondern ebenso neuen Bedarf schaffen. Das gilt auch für den Hyperloop: Wenn man so hyperschnell an entfernte Orte reisen kann, wird die Nachfrage nach Mobilität entsprechend steigen. Man spricht vom „Rebound-Effekt“ (Bumerang-Effekt).

Es wäre auch möglich, dass Hyperloop nicht in erster Linie dazu beitragen wird, den Flugverkehr zu mindern, sondern dazu, dass wir noch mehr unterwegs sind.

Es ist von daher zu erwarten, dass der Hyperloop nicht in erster Linie dazu beitragen wird, den Flugverkehr zu mindern und damit die Umwelt zu entlasten, sondern dazu, dass wir noch mehr unterwegs sind. Er wird die Reichen, die sich die vermutlich sehr teure Mobilität mit dem Hyperloop leisten können, weiter privilegieren. Wir werden ein zusätzliches Verkehrsmittel haben, das neue Wohlstandschancen schafft, aber vor allem durch den enormen Bedarf an Stahlbeton für die Stützpfeiler der Röhren die Umwelt weiter belastet – so die Befürchtung.

Was ist von dem Argument zu halten? Man kann ihm eine positive Wendung geben und es als Aufgabe politischer Gestaltung adressieren: Nur wenn der Hyperloop durch ordnungsrechtliche Maßnahmen flankiert wird, wie z.B. durch eine drastische Einschränkung von Inlandsflügen, wie sie im Rahmen von Klimaschutzstrategien weltweit diskutiert wird, kann er eine ökologisch sinnvolle Wirkung entfalten.

Unter dieser Bedingung lässt sich der Hyperloop durchaus als Baustein einer nachhaltig zukunftsfähigen Mobilität bewerten. Die ethische Ambivalenz teilt er mit vielen anderen technischen Großprojekten – nicht zuletzt auch mit dem gescheiterten Transrapidprojekt.

Diese Ambivalenz sollte als Gestaltungsaufgabe und nicht als prinzipielles Gegenargument verstanden werden. Lufthansa führt seit 2016 Gespräche mit *Hyperloop Transportation Technologies*. Die Vereinigten Arabischen Emirate, die russische Regierung und viele andere zeigen Interesse und lassen schon Berechnungen anstellen für mögliche Teststecken. Will, kann, soll auch München Zukunft wagen? ■



Foto: TUM Hyperloop

So könnte man in Zukunft reisen: in einer Röhre fast so schnell wie der Schall.

Ein Transportsystem der Zukunft?

von Agnes Jocher

Ein Hochgeschwindigkeitsgefährt, das sich mit annähernd Schallgeschwindigkeit durch eine Röhre bewegt: Was nach Science-Fiction klingt, wird in Bayern Wirklichkeit. In der Fakultät für Luftfahrt, Raumfahrt und Geodäsie der Technischen Universität München soll der Hyperloop als Transportsystem der Zukunft erforscht werden. Das TUM Hyperloop-Programm wird sowohl die nötigen Technologien entwickeln und erproben als auch eine künftige technische und wirtschaftliche Machbarkeit systematisch untersuchen.

Das Konzept Hyperloop

2013 stellte Elon Musk in einem Whitepaper ein Konzept für ein bodengebundenes Hochgeschwindigkeits-Transportsystem vor: den Hyperloop. Der Hyperloop besteht aus einer teilvakuierten Röhre, in der sich Kapseln zum Personen- und Gütertransport bewegen. Im Teilvakuum und durch die Nutzung eines kontaktlosen Schweb- und Antriebsystems soll es möglich sein, Reisezeiten zwischen definierten Terminals deutlich zu reduzieren. Gleichzeitig soll der Hyperloop trotz schneller Reisezeit wesentlich umweltverträglicher als das Flugzeug sein. Die Veröffentlichung des Konzepts entfachte weltweit großes Interesse für neuartige, klimaneutrale Hochgeschwindigkeits-Transportsysteme.

Kurz darauf ist eine Vielzahl an Projekten zum Erforschen solcher oder ähnlicher Konzepte entstanden, größtenteils in einem kommerziellen Rahmen. Dies hat dazu geführt, dass heutzutage der Begriff „Hyperloop“ kein eindeutig definiertes technisches Konzept beschreibt, sondern im Allgemeinen als Sammelbegriff für verschiedene Hochgeschwindigkeit-Transportkonzepte verwendet wird, die sich hinsichtlich ihrer technischen Umsetzbarkeit teilweise stark voneinander unterscheiden. In allen Fällen lässt sich eindeutig erkennen, dass es bis zur kommerziellen Reife eines solchen Transportsystems – trotz der oft zuversichtlichen Ankündigungen verschiedener Unternehmen – noch erheblicher Forschung und Entwicklung bedarf.



Studierende wirken mit großem Einsatz am Projekt mit.

Teilnahme an der SpaceX Hyperloop Pod Competition

Im Sommer 2015 rief Elon Musk die *SpaceX Hyperloop Pod Competition* ins Leben, um die Erforschung seiner Vision weiter zu befördern: Studierendenteams aus aller Welt waren aufgerufen, ihre Konzepte für den *Pod* einzureichen. Die Aufgabe: Entwicklung, Auslegung und Bau eines Kapsel-Prototyps, eben eines *Pods*, der in einer vom amerikanischen Raumfahrtunternehmen SpaceX gebauten Vakuumröhre auf die Probe gestellt werden sollte. Kurz nach der Ankündigung des Wettbewerbs gründete sich an der TUM eine studentische Gruppe, die dem Aufruf nachkommen und am Wettbewerb teilnehmen wollte. Über die Jahre hinweg konnte sich die studentische Initiative der TUM gegen die internationale Konkurrenz von Studierendenteams renommierter Universitäten durchsetzen. Zuletzt gewann das Team aus München im Juli 2019 zum vierten Mal in Folge die SpaceX Hyperloop Pod Competition und brach dabei mit 482 km/h seinen eigenen Geschwindigkeitsrekord.



Prof. Dr. Agnes Jocher, Professorin für Sustainable Future Mobility an der Technischen Universität München

Das TUM Hyperloop-Programm

Während das Projekt im Jahr 2015 unter dem Dach der studentischen Arbeitsgemeinschaft WARR entstand, wurde im Jahr 2018 der eigenständige Verein *NEXT Prototypes* gegründet. Ziel war es, die Arbeit am Hyperloop-Projekt zu professionalisieren, die Entwicklung des studentischen Teams weiter zu fördern und die Kooperationen mit Forschung und Wirtschaft zu intensivieren und auszubauen. Der Verein sowie das Projekt waren seitdem in den Räumlichkeiten der Munich School of Engineering (MSE) in Garching aktiv. Diese Rechtsform hat es dem Team erlaubt, ein größeres Firmennetzwerk mit namhaften Unternehmen wie Airbus, Siemens, Max Bögl, TÜV Süd, Panasonic, SGL Carbon, etc. aufzubauen und mit diesen Kooperationen einzugehen.

Angeregt durch die Leidenschaft der studentischen Initiative, ermutigt von der Begeisterung des Bayerischen Ministerpräsidenten Dr. Markus Söder und gefördert aus Mitteln der Hightech Agenda Bayern der Bayerischen Staatsregierung laufen seit dem Jahr 2018 an der neugegründeten Fakultät für Luftfahrt, Raumfahrt und Geodäsie Vorbereitungsarbeiten

für ein großes, fächerübergreifendes Forschungsprogramm zum Thema Hyperloop. Viele Professuren und Lehrstühle aus den unterschiedlichsten Bereichen der Universität beteiligen sich am neuen TUM Hyperloop-Programm. In dem hoch-interdisziplinären Forschungsgebiet kommen die vielen Kompetenzen der Exzellenzuniversität zusammen. Nach wie vor sind viele motivierte Studierende am Programm beteiligt, koordiniert durch den gemeinnützigen Verein *NEXT Prototypes*.

Um eine gründliche Erforschung von Hochgeschwindigkeit-Transportsystemen zu ermöglichen, werden im Rahmen des TUM Hyperloop-Programms zwei komplementäre Forschungsziele parallel verfolgt: Technologieentwicklung und Konzeptanalyse.

Im Bereich der Technologieentwicklung wird in den Jahren 2021 und 2022 ein Technologiedemonstrator in Originalgröße entwickelt und auf dem Gelände des Ludwig Bölkow Campus in Taufkirchen / Ottobrunn gebaut. Der Demonstrator soll aus einer 24 Meter langen Vakuumröhre sowie einer passenden Kapsel in Menschengröße bestehen. Die technische Umsetzung ist entscheidend für die Entwicklung eines künftigen Hyperloop-Systems. An dem Demonstrator sollen Integrations- und Funktionstests durchgeführt werden, um frühzeitig Problemstellungen zu erkennen und Lösungen zu erforschen, die technisch und ökonomisch sinnvoll sind. Darüber hinaus werden so experimentelle Daten gesammelt, die für die Konzeptanalyse genutzt werden können.

Darauf aufbauend soll in einer zweiten Phase eine mindestens 1000 Meter lange Teststrecke gebaut werden, um zum Beispiel das Antriebssystem unter höheren Geschwindigkeiten und das Verhalten der Kapsel in einer Kurve testen zu können. In einer dritten Phase ist eine Referenzstrecke geplant. Hier wäre eine Europäische Kooperation interessant, um den Vorteil der hohen Geschwindigkeiten des Hyperloop über mittellange Strecken auch ausspielen zu können.

Im Bereich der Konzeptanalyse soll parallel zur Entwicklung und Erprobung der Technologie die Modellierung und Analyse des Systems sowie dessen großmaßstäbliche Umsetzung erforscht werden. Damit werden verschiedene Konzepte auf technische und wirtschaftliche Machbarkeit überprüft und langfristig die Systemfähigkeit verbessert. Darüber hinaus werden in der Konzeptanalyse frühzeitig mögliche Sicherheitsrisiken untersucht, erkannt und geig-

nete Maßnahmen erarbeitet. Aus diesen Untersuchungen sollen schließlich Vorschläge für geeignete Implementierungsmöglichkeiten in die bestehende Verkehrsinfrastruktur hervorgehen. Forschungsziele der Konzeptanalyse sind die Entwicklung einer Modellierungsplattform und schrittweiser Machbarkeitsstudien für Bayern, Deutschland und Europa sowie die Vorbereitung und Planung der zweiten Phase des Hyperloop-Programms, die 1000 Meter Teststrecke.

Seit der Ankündigung des Programms im Juli 2020 wurde ein Fakultätsgebäude angemietet, daher stehen nun Räumlichkeiten für den weiteren Aufbau und Besetzung von Stellen im TUM Hyperloop-Programm zur Verfügung. In nächsten Schritten wird das Systemkonzept und die Auslegung des 24 Meter Demonstrators finalisiert und ein Spatenstich am Hyperloop-Testgelände organisiert. Parallel werden Teststände für Subsysteme gebaut und betrieben.

Für den 1. und 2. März 2021 organisierten wir eine Konferenz unter dem Titel „1st International Conference on Ultra-High-Speed Transportation – Research meets Industry“. Die Konferenz hatte zum Ziel, Wissenschaftler und studentische Initiativen mit Fachleuten aus der Transportindustrie zusammenzubringen, um den Ideenaustausch zu fördern und Chancen, potenzielle Auswirkungen und Herausforderungen des Ultra-Hochgeschwindigkeitsverkehrs zu diskutieren.

Die Veranstaltung fand aus bekannten Gründen in einem Online-Format statt und umfasste vier Sessions – Propulsion and Suspension Systems, Demand and Routes, System Concepts and Infrastructure and Operations –, die die wichtigsten Aspekte und Herausforderungen der Hyperloop-Technologie abdeckten und uns einen Schritt näher an die Verwirklichung der Vision eines Hochgeschwindigkeitsgefährts, das sich mit annähernd Schallgeschwindigkeit durch eine Röhre bewegt, brachte. ■

 Sie können die beiden Vorträge, die ja ohne Zuhörer gehalten werden mussten, auch im YouTube-Videokanal der Katholischen Akademie in Bayern sowie im Dokumentationssteil unserer Website nachhören. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video. (Das Video finden Sie auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

Foto: TUM Hyperloop



Eine Vision für Bayern: eine mögliche Teststrecke vor der Kulisse der Alpen. Rechts: Im abschließenden Gespräch vertieften die beiden Wissenschaftler*innen das Thema und sprachen vor allem über die Folgen der neuen Technik für Gesellschaft und Umwelt.

In den vergangenen Monaten überschlugen sich die Nachrichten: Neben der nahezu alles beherrschenden Pandemie, der Umgang mit ihr und ihren Folgen, mussten wir uns mit dem Brexit, dem anhaltenden Rassismus und dem Kampf dagegen, mit den Wahlen in den USA und in Folge mit einem Präsidenten, der seine Niederlage nicht akzeptieren wollte und seine Anhänger zum Sturm auf das Kapitol anstachelte, auseinandersetzen. Das Vertrauen in die Politik scheint bei vielen Menschen erschüttert, andere erklären sich gleich selbst die Welt – mit Verschwörungsmythen, die einfache Lösungen für komplexe Probleme bieten.

Ob die Demokratie in der Krise ist und was das gegebenenfalls für uns als Bürgerinnen und Bürger bedeutet, diesen Fragen ging die Katholische Akademie in Bayern nach und hat dazu am

saal der Akademie ins Netz verlagern möchte. Weitere Zoom-Diskussionen haben seither stattgefunden. Solange keine Menschen direkt im Saal sein dürfen, ist so wenigstens eine Online-Diskussion möglich.

Eineinhalb Wochen vor dem Gespräch fand die Vereidigung Joe Bidens als 46. Präsident der Vereinigten Staaten statt. Bezugnehmend hierauf stellte Marita Krauss fest, dass die Krise in den USA knapp abgewendet scheine. Michael Hochgeschwender erwiderte, dass lediglich die akute Krise, der Staatsstreich abgewendet sei, die Spaltung der amerikanischen Gesellschaft, die in die Krise geführt habe, sei mitnichten überwunden. Glücklicherweise hätten sich die politischen Traditionen, sagt Hochgeschwender, angesichts der Ereignisse um und nach der Wahl bewährt, die „gewachsene Selbstsicherheit der Institutionen [...] war nicht zu erschüttern,“ so Magnus Brechtken.

Er meinte auch, dass ähnliche Ereignisse beispielsweise in Großbritannien kaum vorstellbar seien, auch wenn das Mehrheitswahlsystem im Vereinigten Königreich eine ähnliche Polarisierung wie in

den USA befördere. Für Deutschland zeigte sich der Zeitgeschichtler noch optimistischer: Dank Föderalismus und der damit verbundenen Dezentralität gäbe es neben dem Bundestag in Berlin sechzehn Landesparlamente.



Foto: canva.com

Die „Selbstsicherheit der Institutionen“, so Magnus Brechtken konnte auch ein Ereignis wie den Sturm der Trump-Anhänger aufs Kapitol überstehen helfen.

Die sorgten dafür, dass Manches vielleicht langsamer und schwieriger vorstättenginge, aber eben auch stabiler sei. Dasselbe gelte für das Verhältniswahlrecht, das größere politische Repräsentanz gewährleiste und zu Kompromissen zwänge. Und so könne sich, da sind sich die beiden Experten einig, „die langweilige Mitte“ gerade in Krisen bewähren, auch, wenn diese dann in besonderer Weise herausgefordert sei – beispielsweise durch Verschwörungsmythen.

Marita Krauss merkte an, dass es auch schon während anderer Seuchen, beispielsweise zur Hochzeit der Cholera, Verschwörungsglaube gegeben habe. So hätten schon damals einige Menschen verbreitet, dass die Krankheit eine bloße Erfindung sei, andere, dass sie den Versuch der Herrschenden ihr Volk zu

Demokratie in der Krise?

Diskussion und Zoom-Gespräch

1. Februar 2021 im Rahmen der Reihe Akademie aktuell neben Frau Professor Marita Krauss als Gastgeberin den Historiker Magnus Brechtken, stellvertretender Direktor am Institut für Zeitgeschichte in München und außerplanmäßiger Professor an der LMU, sowie den Professor für Nordamerikanische Kulturgeschichte, Empirische Kulturforschung und Kulturanthropologie an der LMU, Michael Hochgeschwender, zum Gespräch ins Haus eingeladen.

Dankenswerterweise standen beide Referenten – nachdem sie schon ohne Zuschauer*innen nur für die Videoaufzeichnung diskutiert hatten – außerdem einen Monat nach der Aufzeichnung im Rahmen eines Zoom-Gesprächs noch für Fragen und Gespräch zur Verfügung. Die Diskussion auf Zoom war damals ein Pilotprojekt, das die Partizipationsmöglichkeiten vom Vortrags-



Prof. Dr. Michael Hochgeschwender (li.) ist Professor für Nordamerikanische Kulturgeschichte an der LMU. Prof. Dr. Magnus Brechtken (Mi.) ist stellvertretender Direktor am Institut für Zeitgeschichte. Prof. Dr. Marita Krauss (re.) ist Historikerin an der Universität Augsburg und war Gastgeberin des Abends.

vergiften darstelle. Donald Trump habe Verschwörungsmythen, die es in den USA seit der Unabhängigkeit im späten 18. Jahrhundert gebe, aktiv bedient, sagte Michael Hochgeschwender. „Trump hat mit seinen ‚Twitter-Hassorgien‘ polarisiert und die gewaltbereiten Menschen aufgestachelt,“ pflichtete ihm Marita Krauss bei, die von den Referenten wissen wollte, ob in der direkten Kommunikation Regierender mit der Bevölkerung via Social Media eher eine Chance oder doch eine Gefahr liege.

Magnus Brechtken mahnte an, dass man auch in den neuen Medien zur Beteiligung aufgerufen sei, Demokratie sei kein Selbstläufer, sondern verlange das Engagement der Bürgerinnen und Bürger – sowie eine gewisse Wehrhaftigkeit: In Polen und Ungarn würden demokratische Mehrheiten genutzt, um die Grundlagen des Rechtsstaats zu unterhöhlen, es sei an der EU auf gewisse Standards zu bestehen und dafür zu sorgen, dass zumindest keine Finanzmittel mehr flössen, die zur Selbstzerstörung der Demokratie beitragen. Zumal die Demokratie sich, da waren sich die drei Gesprächspartner einig, in der Systemkonkurrenz mit autoritären Regimen befinde: Das Ende des kalten Krieges bedeute keinesfalls ein Ende der Systemkonkurrenz, konstatierte Magnus Brechtken. Er gehe davon aus, dass sich Demokratien im globalen Wettbewerb vornehmlich mit der autoritär regierten Volksrepublik China messen müssen.

In diesem Zusammenhang gelte es die vor allem in den Vereinigten Staaten radikal individualisierten Menschen wieder zu einer Gemeinschaft zusammenzuführen, meinte Michael Hochgeschwender. Er deutete Bidens Rhetorik während der Amtseinführung in genau diese Richtung: als Forderung nach mehr Gemeinschaftsdenken, als Plädoyer dafür, dass sich die US-Amerikaner

Lediglich die akute Krise, der Staatsstreich, ist in den USA abgewendet worden. Die Spaltung der Gesellschaft, die in die Krise geführt habe, ist mitnichten überwunden.

wieder mehr als Gesellschaft, nicht nur als Konkurrenten am Markt, verstehen müssten. Diese Ziele gelte es nun politisch aktiv zu gestalten, fand Michael Hochgeschwender. Magnus Brechtken stimmte dem zu und ergänzte, dass dafür politische, gesellschaftliche und auch wirtschaftliche Partizipation immer zusammengedacht werden müssten.

Auch einen Monat später während der Zoom-Konferenz, während der Interessierte mit den Referenten ins Gespräch kommen konnten, blieben diese auf Nachfrage hin bei ihrer grundlegenden Zuversicht, dass die Demokratie die an sie gestellten Herausforderungen bestehen werde. Gleichzeitig sei Demo-

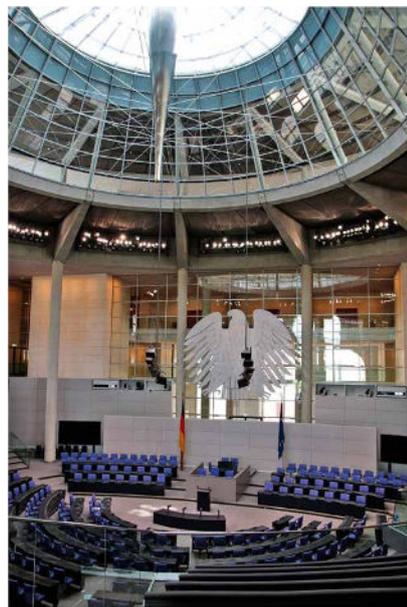


Foto: canva.com

Der Deutsche Bundestag: Eine repräsentative Demokratie ermöglicht dauerhafte Abgleichsprozesse, die für vernünftige Entscheidungen grundlegend sind.

kratie, so Magnus Brechtken, immer ein fragiler Prozess. Beide Experten gingen scharf mit den beiden US-amerikanischen Parteien ins Gericht. Michael Hochgeschwender kritisiert nicht nur die Republikaner, die sich Trump unterworfen hätten, sondern auch die Demokraten, die es als frühere Arbeiterpartei unterließen, sich um die Anliegen der Arbeiter zu kümmern, weshalb die rechten Populisten dort ansetzen könnten.

Weitere Fragen befassten sich mit dem Wunsch und der etwaigen Notwendigkeit nach mehr Einigkeit in demokratischen Gesellschaften. Die Referenten argumentierten, dass „Dissens die Norm“ sein müsse: Man müsse

In einer Demokratie muss eine gewisse Streitkultur beachtet werden. Über die Spielregeln müsste nicht nur Klarheit herrschen, diese müssten auch befolgt werden.

über Themen streiten und zu unterschiedlichen Einschätzungen kommen. Dabei gelte es eine gewisse Streitkultur zu beachten, so müsse über die Spielregeln nicht nur Klarheit herrschen, diese müssten auch befolgt werden. „Fortschritt gibt es nur im Widerspruch“, konstatiert Magnus Brechtken.

Auch die Anregung, mehr Mitbestimmung zuzulassen und sich mehr in Richtung direkter Demokratie zu entwickeln, sahen die Fachleute mit Vorsicht. Die meisten politischen Streitfragen könnten nicht mit ja oder nein beantwortet werden. So habe beispielsweise die Brexit-Entscheidung nichts geklärt, sondern vielmehr zahllose neue Fragen aufgeworfen. Die repräsentative Demokratie ermögliche hingegen die notwendigen, dauerhaften Abgleichsprozesse, die für vernünftige Entscheidungen grundlegend seien. Parteiprogramme, Wahlprogramme und Koalitionsvereinbarungen seien das Ergebnis von Abstimmungsprozessen vieler unterschiedlicher Interessen. Direkte Abstimmungen hingegen hätten den Nachteil, dass sich besser organisierten Gruppen oft eher Gehör verschaffen könnten. Die gerechte Partizipation aller in politischen, sozialen und wirtschaftlichen Fragen sei jedoch grundlegend für die Stabilität der Demokratie, bekräftigten beide als eine der Schlussfolgerungen aus der Diskussion. ■



Das gesamte Gespräch finden Sie als Video wie auch als Audio-Podcast auf unserem YouTube-Kanal sowie im Dokumentationsteil unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video und [dieser Link](#) direkt zum Audio. (Video und Audio finden Sie auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

Am 19. März 2021 liefen die Internetleitungen heiß: Zwischen 15 Uhr und 21 Uhr war im digitalen Raum für die 83 Teilnehmenden des BarCamps *Diversity. Zukunft der Kirche*ⁿ* viel geboten. Organi-

Kirche ist mehr als Strukturen und Veranstaltungen, sie ist eher eine vielfältige Gemeinschaft mit unterschiedlichsten Gaben und Charismen.

siert worden war die Tagung in einer Kooperation der Katholischen Akademie in Bayern mit dem Institut für Ökumenische und Interreligiöse

Die aus unterschiedlichsten konfessionellen Hintergründen zusammengesetzte Gruppe aus dem deutschsprachigen Raum beschäftigte sich in einem BarCamp mit Zukunftsfragen der Kirche. Dabei standen grundsätzliche und theologische Fragen im Raum, z. B. „Wie können wir Kirchenmitgliedschaft neu denken?“ oder „Braucht man als Kirche im 21. Jahrhundert eher ein gutes Marketing als Inhalte?“, aber vor allem auch praktische Fragen: „Wie kann der Mut zu einer ökumenischen Gemeinschaft wachsen?“ „Wie geht zweckfreie Pastoral, welche die Menschen in den Mittelpunkt stellt?“ „Was sind unverzichtbare Elemente einer vitalen und lebendigen Kirche?“ „Wie können Kirche und Theologie ihre Sprache inklusiver gestalten?“

All diese Fragen konnten die Teilnehmenden selbst einbringen, die dann anschließend in Sessions, denen man sich frei zuordnen konnte, diskutiert wurden. Gegliedert wurde der Nachmittag außerdem durch drei Impulsvorträge. Mira Ungewitter (Baptistin, Leiterin der *projekt:gemeinde* in Wien) berichtete aus ih-

BarCamp *Diversity*

Open-Space-Veranstaltung zur Zukunft der Kirche*ⁿ

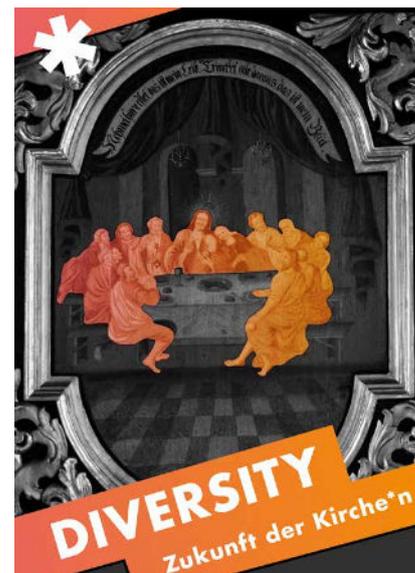
Forschung der Universität Tübingen, dem Ökumene-Referat des Erzbischöflichen Ordinariats München, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, der CityChurch Würzburg und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Deutschland.



Mehr als 80 Menschen machten sich Gedanken über die Zukunft der Kirche. Das Online-Format konnte überzeugen.

ren Erfahrungen der Gemeindegründung und Gemeindeleitung. Jun.-Prof. Dr. Wolfgang Beck (Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Homiletik der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt) setzte einen theoretischen Impuls dazu, wie sich Gesellschaft in der Postmoderne verändert und was das für Kirche bedeutet. Abschließend sprach Erzpriester Radu Constantin Miron (griechisch-orthodoxer Vorsitzender der ACK Deutschland) über Kirche, Charismen und Vielfalt in einer apokalyptischen Zeit.

Es wurde deutlich und spürbar, dass Kirche



Auch hier Diversity: Klassische Kunst und modernes Design passten bei der Werbung für die Online-Veranstaltung auf eine analoge Postkarte.

mehr ist als Strukturen und Veranstaltungen, eher eine vielfältige Gemeinschaft mit unterschiedlichsten Gaben und Charismen. Und da der Wunsch nach weiterer Vernetzung groß war, findet am 15. und 16. Juli 2022 eine Präsenzveranstaltung im Open-Space-Format in München an der Katholischen Akademie in Bayern statt. Eine Einladung mit dem detaillierten Programm für die Veranstaltung im kommenden Sommer ergeht rechtzeitig. ■

Mehr Informationen zur Veranstaltung und zum Projekt finden sich auf www.zukunftderkirche.de

PRESSE

■ Münchner Kirchenzeitung

28. März 2021 – Diversität brauche Zeit, lautet die Kernbotschaft der Baptistin-Pastorin Mira Ungewitter. Jede Veränderung, jede neue Gruppe in der Gemeinde, jeder neue Akzent betreffe diejenigen, die bisher schon da seien. Ihre Gemeinde hat das ganz konkret erlebt, als plötzlich rund zweihundert persisch-sprachige Christen aus Afghanistan und dem Iran sich angedockt hätten und damit plötzlich die Mehrheit in der kleinen Gemeinde bildeten. (Gabriele Riffert)

In Deutschlands Ställen werden 27 Millionen Schweine, 12 Millionen Rinder und 127 Millionen Geflügeltiere gehalten. In seiner 2020 erschienenen Stellungnahme forderte der Ethikrat eine stärkere Achtung

Landwirtschaft ist ein Teil des Ernährungssystems und muss gesellschaftlich und politisch gesteuert werden.

des Tierwohls in der Nutztierhaltung und gesteht höher entwickelten Tieren einen „Eigenwert“ zu, der in der Praxis oft nicht genug geachtet werde. Gleichzeitig steigt die globale Nachfrage nach tierischen Produkten. Wie lassen sich

Nachhaltigkeit in der Tierhaltung sei im derzeitigen Ernährungssystem nicht erreichbar – mit dieser These begann Reiner Brunsch vom Leibniz-Institut für Agrartechnik und Bioökonomie (Potsdam) seinen Impuls. Landwirtschaft müsse als Teil des Ernährungssystem verstanden und gesellschaftlich gesteuert werden, wobei Grenzen der Ökosysteme nicht überschritten werden dürften. Auch die Sozialverträglichkeit spiele eine große Rolle.

Nachhaltigkeit mit ihren drei Säulen – Ökologie, Ökonomie und Sozia-

tut für Ländliche Räume, Wald und Fischerei, fest. Die meisten Verbraucher sähen sich in einem persönlichen Dilemma gefangen: der Wunsch nach

Nutztierhaltung: Herausforderungen und Alternativen

Expert*innen im Gespräch

mehr Tierwohl auf der einen Seite, der möglichst günstige Preis auf der anderen. Sie bekämen Informationen von den unterschiedlichsten Seiten, könnten diese aber nur schlecht bewerten.

In der anschließenden Podiumsdiskussion, moderiert von Bernhard Bleyer von der Technischen Hochschule Deggendorf, ging es vor allem um die Hebelpunkte einer Transformation der Landwirtschaft. Reiner Brunsch betonte, dass eine nachhaltige Tierhaltung erst dann möglich sei, wenn insgesamt weniger tierische Produkte konsumiert werden. Ein Tierwohllabel sei zwar ein Schritt in die richtige Richtung, aber nicht ausreichend. Gerhard Stadler verwies auf die Notwendigkeit ganzheitlicher Ansätze. So müsse beispielsweise auch das Baurecht neu justiert werden. Regulatorische Maßnahmen seien unumgänglich, stellte auch Inken Christoph-Schulz heraus. Denkbar seien neben einer Tierwohlsteuer auch Mindestpreise für tierische Produkte. ■

Foto: canva.com



Ökonomie, Ökologie, gesellschaftliche Akzeptanz und soziale Verträglichkeit vereinbaren? Perspektiven in der Tierhaltung standen am 4. Mai im Zentrum einer Kooperationsveranstaltung von acatech und der Katholischen Akademie in Bayern.

Es sei Teil des Selbstverständnisses von acatech, über Themen zu informieren, Debatten anzuregen und Vorschläge zu erarbeiten, begrüßte acatech Präsident Jan Wörner das Publikum. Mit dem Thema Landwirtschaft beschäftigt sich die Akademie deshalb schon länger, wie zuletzt im Technik-Radar 2020 mit dem Schwerpunkt Bioökonomie. Auch Michael Zachmeier, Studienleiter der Katholischen Akademie in Bayern, stellte die Aktualität des Themas Tierhaltung heraus.

les – sei eine zentrale Herausforderung für die Landwirtschaft, erläuterte der Landwirt und Bezirkspräsident des Bayerischen Bauernverbands Gerhard Stadler. Jeder dritte deutsche Bauernhof stehe in Bayern, etwa 1,2 Millionen Arbeitsplätze seien damit verbunden. Tierhaltung sei dabei ein wichtiges Standbein, um von der Landwirtschaft leben zu können.

Keiner der Akteure sei hundertprozentig zufrieden mit der aktuellen Situation, stellte Inken Christoph-Schulz vom Johann Heinrich von Thünen-Institut, dem Bundesforschungsinsti-



Die Veranstaltung in Kooperation mit acatech am 4. Mai fand digital per Zoom-Konferenz statt.

■ Am 1. und 2. Mai beging die an der Würzburger Domschule angesiedelte *Theologie im Fernkurs* (ThiF) ihr 50-jähriges Jubiläum. 1970 wurde dieser Fernstudiengang von der Deutschen Bischofskonferenz für ganz Deutschland ins Leben gerufen, um Interessierten einen Zugang zur wissenschaftsorientierten Auseinandersetzung mit den Inhalten des christlichen Glaubens zu ermöglichen. In allen 27 Diözesen gibt es dazu begleitende Angebote und eigene Ansprechpartner.

Wie so vieles war der Termin um ein Jahr verschoben und dann auf eine überwiegend digitale Durchführung umgestellt worden. Als Modus wählte man keine reine Selbstbeweihräucherung, sondern – typisch ThiF – einen Studientag über die Bedeutung theologischer Bildung für die Glaubenskommunikation, an dem gut 200 Personen zum Teil aus weiter Ferne (z. B. Florida) teilnahmen. Mit Thomas Söding, Joachim Schmiedl, Hans-Joachim Sander und Ute Leimgruber war das Panel hochkarätig besetzt. Inhaltlich ging es u. a. um die Bedeutung histori-

Volks, Jesus mit seinen Jüngern und Jüngerinnen hatte. Die Vorträge, an die sich angeregte Diskussionen anschlossen, sind in einem Tagungsband dokumentiert (s. kleiner Kasten).

Weil der Fernkurs sein Lehrbrief-Angebot seit Jahren um digitale Formate ergänzt, ist er den



Thomas Franz wirkte im Festgottesdienst mit.

Anforderungen der Pandemie bestens gewachsen. Folglich gelang auch die technische Durchführung hervorragend.

Gefeiert wurde dann doch, nämlich Eucharistie: Im live gestreamten Festgottesdienst am Sonntag unterstrich Bischof Jung die Breite der Zielgruppen, die Theologie im Fernkurs studieren, und die Bedeutung theologischer Sprachfähigkeit gerade auch für Ehrenamtliche, die zunehmend wichtiger werden. Dr. Thomas Franz, der Leiter von *Theologie im Fernkurs* zieht zufrieden Bilanz: „Beeindruckend bei Theologie im Fernkurs ist die Vielfalt der Motivationen, sich auf einen theologischen Bildungsprozess einzulassen, um sprachfähiger im Glauben zu werden.“

Dr. Elisabeth Dieckmann

Buchtipps

Thomas Franz (Hrsg.): *Theologie für alle. 50 Jahre Theologie im Fernkurs*, Würzburg (Echter-Verlag) 2020, 224 Seiten, €16,90(D) / €17,40 (A), ISBN 978-3-429-05496-0 www.echter.de/theologie-fuer-alle-2107/

scher Bildung für die anstehenden Reformprozesse oder um die didaktischen Ambitionen, die Gott nach dem biblischen Zeugnis mit seinem

Jetzt anmelden: Theologie kompakt und verständlich

■ Der ThiF-Kurs *Basiswissen Theologie* bietet theologische Erstinformation über den christlichen Glauben und steht allen Interessierten offen. Es geht um eine Auseinandersetzung mit Glaubensfragen, um elementare Kenntnisse der katholischen Theologie und um ethische Grundlagen für ein

Engagement in Kirche und Gesellschaft. Für Abwechslung sorgt ein Blended-Learning-Konzept, das Lehrbriefe, Präsenzveranstaltungen und eine digitale Lernplattform umfasst. **Nächster Kursbeginn:** 1. Juli 2021. Kursgebühr: 220 €. Weitere Infos und „Schnupperkurs“ unter: www.fernkurs-wuerzburg.de



Die Akademie öffnet wieder für Gäste

■ Lange durften wir unsere Gäste nicht hereinlassen. Das schmerzte sehr für einen Betrieb wie unseren, der durch und durch auf Gäste ausgerichtet ist – ganz abgesehen davon, dass es 70 % Umsatzrückgang zu verkraften galt ...

Nun öffnen wir wieder die Tore: Zu unseren Veranstaltungen lassen wir ca. 50 Personen zu, wenn sie uns bestätigen, dass sie geimpft, getestet oder genesen sind (einen Schnelltest stellen wir Ihnen auch am Eingang zur Verfügung). Aber auch das Gästehaus fährt jetzt nun hoch: Im Juni nehmen wir wieder Übernachtungsgäste auf.

Wir hoffen, dass sich die Lage weiter entspannt und auch unser Tagungszentrum wieder von Gruppen gebucht wird. Unsere Räume sind inzwischen besser ausgestattet und auch für hybride Veranstaltungen mit Video-Zuschaltung externer Teilnehmer geeignet.

Damit unser Neustart nach der Krise gelingt, haben wir drei Bitten an Sie:

1. Seien Sie unser Gast, wenn Sie in München ein Zimmer suchen!
2. Planen Sie Ihre Tagungen in unserem einzigartig schönen Gelände!
3. Wenn Sie selbst an beidem keinen Bedarf haben, empfehlen Sie uns bitte weiter!



Wir sind wieder für Sie da! Veranstaltungen mit Publikum sind möglich und die Zimmer freuen sich auf Gäste.

Tatort Akademie

■ Für zwei Wochen war die Katholische Akademie ein Tatort. Ein Team der Tellux-Film drehte für den Bayerischen Rundfunk einen München-Tatort mit Udo Wachtveitl und Miroslav Nemeč. Der Arbeitstitel des Krimis, der wohl im Herbst 2021 in der ARD ausgestrahlt wird, heißt „Auf Anfang“. Die Kommissare Leitmayr und Batic ermitteln mit der Akademie als Kulisse. Und ohne zu viel zu verraten: Die Architektur des Akademie-Tagungsgebäudes, erbaut von Thomas Wechs und 1962 eingeweiht, spielt eine Hauptrolle. Sie verwandelt sich

in eine psychiatrische Einrichtung, in der Batic und Leitmayr die Hilfe des renommierten Neuropsychologen Prof. Vonderheiden suchen.

Der Akademie, in der ja im Frühjahr wegen Corona leider wenig los war, bot sich durch die Dreharbeiten im April für ein paar Wochen eine willkommene Abwechslung. Die zahlreichen Mitwirkenden der Filmcrew arbeiteten intensiv, professionell und sehr konzentriert – dennoch herrschte immer eine sehr freundliche Stimmung. Man fühle sich bei uns sehr wohl und freue sich hier zu sein,

wurde uns öfters glaubhaft versichert. Akademiedirektor Achim Budde nahm das Angebot der Tellux gerne an, ihn für ein paar Sekunden als Komparsen in den Film einzubauen, und spielte dabei seine Kernkompetenz aus, zügig durch die Gänge der Akademie zu laufen. Jetzt freut sich die Akademie auf „ihren“ Fernsehauftritt im Herbst. Die Mitarbeiter*innen werden ihn sich gemeinsam am Tatort selbst anschauen.

Obere Reihe: Der Vortragssaal und das Atrium in der Akademie wurden zur Filmkulisse. Direktor Achim Budde zwischen Udo Wachtveitl und Miroslav Nemeč – sowie mit André Jung als Professor Vonderheiden bei einer Drehpause. Unten: Gedreht wurde auch in den Büros der KEB und mit Blick auf den Brunnenhof, während die Kommissare sich noch ein paar ruhige Minuten gönnten.



Foto: Tellux Film / BR / Hendrik Heiden

Neuer Abteilungsleiter „Finanzen und Personalwesen“



■ **Reiner Witzemberger**, Diplom-Kaufmann und gebürtiger Hesse, ist seit dem 1. Mai dieses Jahres Leiter der neuen Abteilung „Finanzen und Personalwesen“ der Katholischen Akademie in Bayern. Er hat sich gegen drei

Reiner Witzemberger hat das Team mit seiner ruhigen und humorvollen Art schnell von sich überzeugt.

Dutzend Bewerber(innen) durchgesetzt und überzeugte vor allem durch seine profunde und erfahrungsgesättigte kaufmännische Kompetenz und durch sein dezidiertes Interesse an der Analyse und behutsamen Optimierung von Prozessen. Der auch kirchlich engagierte Wirtschaftswissenschaftler arbeitete vorher lange Jahre bei einer Reihe von großen Firmen der Automobil-Zulieferer-Industrie. Unter anderem hatte er verantwortliche Positionen bei der *Knorr Bremse AG* und bei *Siemens VDO Automotive*.

Open-Air-Sommer im Schlosspark der Akademie

■ Die Schwabinger Kulturszene – Lustspielhaus, Vereinsheim oder Lach- und Schießgesellschaft – wurde von der Krise noch härter getroffen als wir. Und ihre Räumlichkeiten bieten auch über den Sommer nicht genügend Raum für Publikum. Nun hatte unlängst Kunst-

Eulenspiegel
**FLYING
CIRCUS**

minister Bernd Sibler das Programm *Bayern spielt* angekündigt: „Kulturbegegnungen in diesem Sommer dort möglich zu machen, wo es geht.“ Mit dieser Vorgabe kam Kulturmanager **Till Hofmann** auf die Akademie zu mit der Anfrage, ob man den schönen Park zwischen Schloss Suresnes und Akademie nicht für eine Kultur-Wanderbühne nutzen könne. Dem kommen wir gerne nach. Schließlich freuen auch wir uns, wenn wieder Leben das Gelände füllt und wir ohne große Kosten den gebeutelten Kulturschaffenden etwas Gutes tun können.

Unter dem Label *Eulenspiegel Flying Circus* erwartet Sie im Juni und im August/September ein reiches Abendprogramm mit: Hannes Ringlstetter,



Akademiedirektor Achim Budde und Till Hofmann vom Lustspielhaus stellen das Programm vor der Presse vor.

Georg Schramm, Martina Schwarzmann, Hubert von Goisern, Bodo Wartke, Georg Ringsgwandl, Spider Murphy Gang, Haindling, Wolfgang Niedecken, Ildiko von Kürthy u. a. Unsere Hausgäste können die Veranstaltungen übrigens kostenlos verfolgen. Wir würden uns freuen, Sie bei uns begrüßen zu dürfen!

Digitale Mitgliederversammlung der KEB Bayern

■ Im vorigen Jahr wurde die KEB-Mitgliederversammlung zweimal verschoben, um sie in Präsenz möglich zu machen, und musste schließlich doch ausfallen; Wahlen und Beschlüsse wurden – nach Chats und einer Zoom-Konferenz für Rückfragen – über ein Online-Tool organisiert. Diesmal wählte der Vorstand einen anderen Weg: Die Vorgaben der Satzung sollten unbedingt am vereinbarten Termin erfüllt werden, um die Unsicherheit und den Druck des Vorjahres zu vermeiden. So kam



es zur Premiere der ersten vollständig digitalen Mitgliederversammlung der KEB Bayern, zu der sich über 150 Teilnehmende für rund drei Stunden über Zoom zusammenfanden.

Der technische Support durch eine externe Firma wurde ebenso gelobt wie die disziplinierten und digital versierten Teilnehmenden. Die KEB ist damit – nach zahlreichen guten Erfahrungen auf dem Veranstaltungssektor – auch für ihre interne Organisation im Zeitalter einer selbstverständlichen und routinierten Digitalität angekommen.

Vorsitzender dankt „starkem Team“ für zwei harte Jahre

■ Auf der Mitgliederversammlung sprach der Vorsitzende, Dr. Achim Budde, auch ein kräftiges Dankeschön an jene Mitarbeiter*innen der Landesstelle aus, die die Durststrecke der letzten zwei Jahre zu dritt gestemmt haben. Denn als 2019 mitten in umwälzenden Strukturreformen der damalige Leiter der



Das „starke Team“: Johanna Gebrande (li.), bis Ende Mai kommissarische Leitung, Stefan Owandner, Referent für Projekt- und Öffentlichkeitsarbeit und Susanne Westerheide, Sachbearbeitung.

Landesstelle sich beruflich veränderte, wünschte sich der Vorstand eine Interimsphase, um intensiv und gemeinsam mit den Mitgliedern darüber nachzudenken, wie die Struktur der Landesstelle künftig aussehen solle – und welche Stellenprofile überhaupt auszuschreiben seien. „Dass wir nun ein miteinander entwickeltes und von den Mitgliedern legitimes Konzept umsetzen können, haben wir also letztlich Frau **Susanne Westerheide**, Herrn **Stefan Owandner** und besonders Frau Dr. **Johanna Gebrande** zu verdanken, die der Bitte nachgekommen war, für die Übergangszeit die Landesstelle kommissarisch zu leiten. Die drei waren ein starkes Team, das trotz zahlreicher Reformbaustellen und der Coronakrise reibungslos

funktioniert hat. „Allen dreien gebührt der Dank der ganzen KEB“, so Budde. Frau Dr. Gebrande wird künftig als stellvertretende Geschäftsführerin mit Verantwortung für die programmatische Entwicklung eine zentrale Stelle für die inhaltliche und pädagogische Transformation der Katholischen Erwachsenenbildung in Bayern einnehmen. Sowohl ihre thematisch passende akademische Qualifikation als auch ihre einschlägige Berufserfahrung werden ihr und uns dabei zugute kommen.

All dies gibt Anlass zur Hoffnung, dass es uns auch in Zukunft gelingt, die Strukturen der katholischen Erwachsenenbildung in Bayern mit jenem Leben zu füllen, das der Kirche gut ansteht und der Gesellschaft gut tut.

Trotz der straffen Moderation blieb Zeit für eine würdige Verabschiedung von Dr. **Claudia Pfrang** und **Paul Elbert** aus dem Vorstand, die im Herbst der zweiten Welle zum Opfer gefallen war.

Was diese MV nicht leisten konnte (und dies zu sehen, gehört ebenfalls zur digitalen Kompetenz),



Die KEB-Mitgliederversammlung tagte diesmal online via Zoom.

sind die spezifischen Vorzüge physischen Beisammenseins: der so wichtige informelle Austausch in den Zwischenräumen und -phasen des offiziellen Programms; lebhaftes Diskussions im Plenum, wie diejenige, die beim letzten Mal über das Verhältnis zur AfD geführt wurde; alles Festliche, Liturgische und Kulinarische ... Einen kleinen Ausgleich für den letzten Punkt bot ein „Packerl“ mit teils hausgemachten Leckereien, das den Teilnehmenden vorher aus der Akademie per Post ins Haus geliefert wurde und dem Miteinander eine leibhaftige Komponente verlieh. Alles, worauf die Delegierten verzichten mussten, wird im September nachgeholt – nach allem, was sich heute absehen lässt, dann endlich wieder in Präsenz.

Strukturelle und personelle Veränderungen in der Landesstelle

■ Für die von den Mitgliedern der KEB im Herbst 2020 beschlossene personelle Aufstockung der Landesstelle kann Vollzug gemeldet werden. Nach Abschluss der Bewerbungsverfahren sind inzwischen alle Stellen besetzt: Seit 1. Mai arbeitet Frau **Kerstin Schmidt** mit 75 % einer Vollzeitstelle als Teamassistentin. Sie wird einige Aufgaben von Frau Susanne Westerheide übernehmen, die zum 1. Juni ihre Arbeitszeit auf 75 % einer Vollzeitstelle reduziert. Das neue Referat „Digitalisierung in der Erwachsenenbildung“ wird zum 1. Mai von Frau Dr. **Andrea Szameitat** mit 50 % einer Vollzeitstelle besetzt. Leider hat Frau Annarina Kemnitz die KEB Bayern verlassen; das Projekt „Kulturdolmetscher plus“ wird seit 1. Mai von Frau **Sophia Summer** organisiert. Erstmals wurde auch die Stelle der Geschäftsführung der KEB

Bayern ausgeschrieben, die bislang von der Akademie abgedeckt wurde. Für diese Position wurde **Eva Jelen** unter Vertrag genommen, die über fünf Jahre lang Verbandsgeschäftsführerin (also Landesvorsitzende und Geschäftsführende Leiterin) des BDJ Bayern war, also bereits an der Spitze eines katholischen Landesverbands stand und dadurch mit Verantwortung für einen Millionenhaushalt, Personalführung und politischer Interessenvertretung bestens vertraut ist. Sie kann ihre Arbeit zum 1. Juni aufnehmen. Allen neuen Mitarbeiterinnen an der Landesstelle wünschen wir alles Gute für ihren Einstieg und viel Freude an ihren Aufgaben. Wir freuen uns, dass die Landesstelle nun durchstarten und mit neuer Kraft den Transformationsprozess der KEB Bayern unterstützen kann.



Sie sind neu bei der KEB: Geschäftsführerin Eva Jelen, Andrea Szameitat (Digitalisierung), Sophia Summer (Projekt Kulturdolmetscher) und Kerstin Schmidt (Teamassistentin).

Zwischenprüfung bestanden

■ **Julia Bayer**, unsere Auszubildende in der Hauswirtschaft, hat ihre Zwischenprüfung mit Bravour bestanden. Die 18-Jährige, die seit vorigem September bei uns in der Ausbildung ist und vorher ihr Berufsgrundschuljahr



Julia Bayer mit ihrer Ausbilderin Anita Unterluggauer entspannt am Tisch – die Prüfung ist ja auch vorbei.

absolviert hatte, stellte sich Mitte März im Amt für Ernährung, Landwirtschaft und Forsten in Ebersberg den Prüfungsaufgaben. Corona machte es Julia Bayer dabei nicht gerade leichter. Sie musste ihre beiden Prüfungssessen, Gemüsesuppe und Schwäbischen Apfelkuchen, in einer Küche zubereiten, in der sie vorher noch nie gewesen war. Beides schmeckte aber dennoch vorzüglich.

Mit dem Kochen allein war es allerdings nicht getan. Julia Bayer musste dann noch Lederschuhe pflegen, ein großes Waschbecken gründlich reinigen und einen Wasserkocher entkalken – und zwar alles nach strengsten Hygienestandards.



Anita Unterluggauer, stellvertretende Hauswirtschaftsleiterin in der Akademie und Ausbilderin, war dann auch sehr zufrieden mit dem Ergebnis, das Julia Bayer ablieferte. Die 18-Jährige wird noch bis August in der Akademie sein und dann in ihrem zweiten Ausbildungsjahr auf Gut Karlshof in Ismaning wechseln.

Baumschnittarbeiten

■ Auch dies gehört zu dem immensen Aufwand, eine Premium-Liegenschaft wie unsere zu betreiben: Die großen Bäume im Park werden professionell von einer Hebebühne aus geschnitten, damit auch bei Sturm niemandem ein Ast auf den Kopf fällt.



Intensiver Planungsprozess für Konferenz zu geschlechtlicher Vielfalt

■ Immer häufiger werden Seelsorgerinnen und Seelsorger im kirchlichen Dienst mit den Phänomenen der Inter- und Transgeschlechtlichkeit konfrontiert. Bei vielen löst dies große Unsicherheit aus, weil ihnen Informationen oder Erfahrungen fehlen. Die dringend notwendige Auseinandersetzung mit ihren Fragen soll im Herbst des nächsten Jahres (26.–28.10.2022) im Rahmen einer großen Fachtagung in unserem Haus geführt werden.

Hinter diesem Anliegen stehen mehrere Einrichtungen, die zugleich unterschiedliche Perspektiven und Kompetenzen mitbringen: Dr. **Aurica Jax**, Leiterin der Arbeits-

stelle Menschen e.V. und Mutter eines Inter-Kindes; Direktor Achim Budde und Studienleiter Stephan Höpfinger für die Katholische Akademie in Bayern. Mit fast zwei Jahren Vorlauf hat diese Gruppe ihre Planungsarbeit aufgenommen, die ihrerseits wissenschaftlich fundiert sein soll: Nach zwei kürzeren Zoom-Konferenzen folgte Anfang Mai ein Vortrag zum Phänomen der Intergeschlechtlichkeit im Rahmen eines digitalen Studientages. Seitdem ist auch der evangelische Theologe Dr. **Gerhard Schreiber** mit im Boot, der vor fünf Jahren eine einschlägige Konferenz zur neurowissenschaftlichen Perspektive auf das Thema organisiert und publiziert hat. Er

und ein paar weitere national und international anerkannte Fachleute wurden bereits für die Mitwirkung an unserem von der Pastoral her denkenden Projekt gewonnen. Im September folgt ein Vortrag über Transsexualität und im Oktober ein zwei-

tägiges Treffen, in dessen Rahmen dann Duktus und Besetzung der Fachtagung festgelegt werden sollen. Wir hoffen, mit unserem gründlichen und gewissenhaften Vorgehen dem für viele immer noch heiklen Thema jenen Rahmen geben zu können, den es braucht, um in der Mitte der Kirche von einem christlichen Menschenbild her sachlich und wertschätzend diskutiert zu werden.

■ Unsere FÖJlerin **Amelie Wobig** pflanzte einen Maulbeerbaum auf der Wildblumenwiese vor Schloss Surresnes. Der Standort ist optimal: sonnig, windgeschützt und Insekten sind die einzigen Besucher. Der Boden ist locker und wasserdurchlässig, was der Baum auch liebt. Amelie Wobig: „Und es freut mich, dass dieser Baum meine FÖJ-Zeit hier an der Akademie verewigt.“

Mitarbeiter auf Wohnungssuche

■ Die Katholische Akademie in Bayern sucht für einen ihrer Mitarbeiter eine Wohnung in München. **Daouda Diarra** ist seit fünf Jahren in Deutschland und seit September 2020 Auszubildender in der Küche der Akademie. Der 28-Jährige, der aus Mali fliehen musste, ist ein sehr verantwortungsbewusster, überaus höflicher und sehr wissbegieriger junger Mensch. Seine Ausbildung absolviert er mit viel Engagement und Können, mittlerweile spricht er auch schon sehr gut Deutsch und wir freuen uns, ihn zu unseren Mitarbeitern zählen zu dürfen.



Liebe Leserinnen und Leser der *debatte*, Daouda Diarra sucht nun eine kleine, bezahlbare Wohnung (oder gerne auch ein Zimmer) in der Stadt zur Miete. Wenn jemand ihm helfen könnte, wären er und auch wir, seine Kolleginnen und Kollegen, sehr glücklich. Melden Sie sich doch unter der Mailadresse daoudadiarra936@gmail.com direkt bei ihm!

Auch wir stehen Ihnen bei Fragen natürlich gerne zur Verfügung: susanne.kellner@kath-akademie-bayern.de

■ Unsere FÖJlerin **Amelie Wobig** pflanzte einen Maulbeerbaum auf der Wildblumenwiese vor Schloss Surresnes. Der Standort ist optimal: sonnig, windgeschützt und Insekten sind die einzigen Besucher. Der Boden ist locker und wasserdurchlässig, was der Baum auch liebt. Amelie Wobig: „Und es freut mich, dass dieser Baum meine FÖJ-Zeit hier an der Akademie verewigt.“

Ein Maulbeerbaum

■ Unsere FÖJlerin **Amelie Wobig** pflanzte einen Maulbeerbaum auf der Wildblumenwiese vor Schloss Surresnes. Der Standort ist optimal: sonnig, windgeschützt und Insekten sind die einzigen Besucher. Der Boden ist locker und wasserdurchlässig, was der Baum auch liebt. Amelie Wobig: „Und es freut mich, dass dieser Baum meine FÖJ-Zeit hier an der Akademie verewigt.“



Stimmen zum Relaunch



■ Ein großer Erfolg für die Katholische Akademie in Bayern war der doppelte Relaunch unserer Zeitschrift *zur debatte*. Zum einen hat das Heft eine vollständig neue graphische Gestaltung und ein neues Format. Kurztexte fassen Inhalte zusammen und verweisen auf unsere anderen Dokumentationsmedien. Die extra beworbene Online-Ausgabe der Zeitschrift, die deutlich früher erscheint, direkte Links zu Audios und Videos bietet und in einem extra Online-Teil viele Themen noch vertieft, sorgte für eine zusätzliche Verstärkung unserer Online-Präsenz. Lesen Sie im Nachgang eine Auswahl an Zuschriften, die uns erreichten.

Die neue *debatte*: Titelblatt der Ausgabe 1/2021

„Ich konsumiere die Print-Ausgabe genüsslich ‚auf dem Sofa‘. Vieles und Tolles lassen Sie, Herr Dr. Budde, und Ihr Team sich in dieser so schwierigen Zeit einfallen. Dafür herzlichen Dank und weiterhin Gottes Segen.“

Elisabeth Pustet, Regensburg

„Ich möchte Ihnen gerne mitteilen, dass ich das neue Format und Layout ganz ausgezeichnet finde. Herzlichen Glückwunsch und besten Dank für die Erneuerung! Mit dem neuen Auftritt gewinnt zur *debatte* enorm. Die Zeitschrift ist viel leserfreundlicher und optisch ansprechender geworden.“

Professor Reinhold Zwick, Münster

„Dass der Inhalt Spitze ist, sind wir gewohnt. Nun stützt auch noch die Gestaltung den Inhalt. Ich bin ganz begeistert. Sie springt einen förmlich an. Der Communityteil kann sicher dazu beitragen, die Bindung an die Katholische Akademie zu verstärken.“

Edda Huther, Landshut

„Schaut gut aus, die neue zur *debatte*!“

Johann Singhartinger, München

„Die Zeitschrift kommt frisch und mit viel ‚Stoff‘ (wie gewohnt) rüber. Gut, dass Sie den Mut hatten, diesen Wandel jetzt umzusetzen und den durchaus würdevollen Staub von Ihrem medialen Schmuckstück abzuwischen.“

Akademiedirektor Dr. Reinhard Grütz, Magdeburg

„Ich bin begeistert über den Relaunch! Gratulation! Weiter so!“

Dr. Norbert Linz, München

„Ich gratuliere zu Ihrer hervorragenden Arbeit an der Online-Ausgabe der Zeitschrift zur *debatte*.“

Professor Michele Nicoletti, Trient

„Mit der Digitalausgabe bin ich sehr glücklich, damit lassen sich nämlich Inhalte einfacher in digitalen Notizbüchern speichern und weiterverbreiten. Das Magazin ist mit das Beste, was man an interdisziplinärem Austausch über das relevante Wissenschafts- und Zeitgeschehen so bekommen kann.“

Philipp Abele, Augsburg

„Gleich auf den ersten Blick ein sehr guter, frischer neuer Eindruck!“

Christian Weisner, Dachau

„Ich bin Zugpendler und weiß die Option sehr zu schätzen, Zeitschriften am Tablet digital zu lesen und sie nicht dauernd zwischen Büro und Zuhause durch die Gegend zu tragen. Insofern freue ich mich sehr über Ihre Digitalisierungsinitiative, die ja über die Printausgabe hinaus reicht!“

Mag. Peter Haslwanter, St. Pölten

Mehr Platz für die Rezeption

■ Sie ist das Schaufenster der Akademie und des Tagungszentrums sowie des Gästehauses: die Rezeption. Über viele Jahre war der Platz für die Mitarbeiter*innen, die dort Gäste und Referent*innen empfangen, Pakete entgegennehmen oder mit Handwerkern und Lieferantinnen verhandeln, sehr eingeschränkt. Eingezwängt zwischen Tresen, Drucker und Computern spielte sich das vielstündige Arbeitsleben ab.

Jetzt schaut das Ganze doch großzügiger aus: Der Tresen wurde deutlich nach vorne gezogen und die Kolleg*innen haben so Platz gewonnen, um Ihrer für die Akademie so



Margarete Haas, eine unserer Rezeptionistinnen, hat nun Platz in ihrem Arbeitsplatz. Auch Alexander Wilhelm, der Leiter des Gästehauses und des Tagungszentrums, sieht es mit Freude.

wichtigen Arbeit in einem angenehmen Umfeld nachgehen zu können. Alle äußern sich sehr zufrieden mit dem Umbau. „Jetzt stößt du nirgends mehr dagegen, wenn du dich umdrehst“, so die einhellige Meinung.



Das bietet Ihnen die Katholische Akademie in den kommenden Monaten

Diese Terminvorschau ist nur vorläufig und entspricht dem Stand unserer Planungen bei Drucklegung dieser Ausgabe. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen, sei es per Newsletter oder als Programmflyer per Post. Dort wie auch direkt unter Veranstaltungen auf unserer Website www.kath-akademie-bayern.de erfahren Sie das verbindliche Datum, den endgültigen Titel sowie nähere Informationen. Wenn nicht anders angegeben, finden die Veranstaltungen in der Katholischen Akademie, Mandlstraße 23, 80802 München, statt.

(In der PDF-Fassung des Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt auf die Veranstaltungsseiten.)

claudia martinez/ pixabay



MO 28. Juni 2021

Einsamkeit

Premiere des Tagungsvideos und Zoom-Diskussion mit Annemarie Pieper und Manfred Spitzer

Wikipedia



MO 5. Juli 2021

Erinnerte Geschichte

Katharina Weigand zur Frage, wie man Geschichte im öffentlichen Raum präsent macht

canva.com



DI 13. Juli 2021

Denkwerkstatt Generationengerechtigkeit

Zusammen mit dem BDKJ junge und alte Menschen ins Gespräch bringen



DO 15. Juli 2021

Juden in Bayern

Anlässlich des Jubiläums „1700 Jahre Juden in Deutschland“ mit Michael Brenner



SA 17. Juli 2021

München 2040

Dezentrale Konferenz junger Menschen über die Zukunft Münchens

Wikipedia



DI 20. Juli 2021

Erich Garhammer trifft Marion Poschmann

Literaturabend mit Lesung aus dem Roman „Die Kieferninseln“



FR 23. Juli 2021

Philosophische Soiree

Release der neuen Ausgabe der Zeitschrift „Die Funzel“

Wikipedia



MO 13. September 2021

Theologisches Terzett

Annette Schavan und Jan-Heiner Tück begrüßen Felicitas Hoppe



FR 17. September 2021

HIDALGO 2021 – R.EVOLUTION: t

Eröffnungssperformance mit Klang-Installation im Schloss Suresnes



MI 22. SEPTEMBER 2021

ERWIN PFRANG

Vernissage zur Ausstellung mit seinen Werken



FR/SA 1. und 2. Oktober 2021

Recht & Religion

Festakt zur 100. Ausgabe der Zeitschrift „Welt und Umwelt der Bibel“

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 51 · Heft 2/2021

Herausgeber und Verleger:

Katholische Akademie in Bayern, München
Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde

Redaktion:

Dr. Robert Walser (verantwortlich)
Dominik Fröhlich

Fotos:

Akademie (soweit nicht anders angegeben)

Anschrift von Verlag u. Redaktion:

Katholische Akademie in Bayern
Mandlstraße 23, 80802 München

Postanschrift:

Postfach 401008, 80710 München

Telefon 0 89/38 10 20, Telefax 0 89/38 10 21 03

E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de

Internet: www.kath-akademie-bayern.de

Gestaltung: Gunnar Floss, floss-design.com

Druck: Kastner AG – Das Medienhaus
Schloßhof 2–6, 85283 Wolnzach

zur *debatte* erscheint zweimonatlich.

Kostenbeitrag für die Postzustellung der Print-Fassung: jährlich € 40,-

Für Mitglieder des Vereins der „Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern e. V.“ ist die Zustellung im Mitgliedsbeitrag von € 50,- enthalten.

Online-Abonnement gratis unter:

newsletter@kath-akademie-bayern.de

Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern:

LIGA Bank

IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00

SWIFT (BIC): GENODEF1M05

Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Gerechtigkeit in einer globalisierten Welt

von Gottfried Schweiger

Wenn man sich in der Welt umblickt, dann sieht man allerorten Ungerechtigkeiten. Hunderte Millionen Menschen sind bitterarm, und viele davon haben so wenig zum Leben, dass ihnen die nötigste Nahrung, Kleidung und Unterkunft fehlen. Millionen Menschen sterben jedes Jahr an vermeidbaren Krankheiten, weil sie verunreinigtes Trinkwasser trinken müssen oder keinen Zugang zu medizinischer Versorgung haben. Dazu kommen massenhafter Tod und Leid durch Krieg, Terror, Ausbeutung und Gewalt. Sich dieses Leid vorzustellen, ist nicht möglich, es kann vielleicht in Statistiken gepackt und rational erfasst werden, aber es kann nicht wirklich nachvollzogen oder gar mitgeföhlt werden. Das würde uns alle sicherlich überfordern.

Es gibt aber nicht nur diese „großen“ Ungerechtigkeiten, die sich weit weg von unseren Städten und Siedlungen in anderen Ländern abspielen. Es gibt auch viele „kleinere“ Ungerechtigkeiten, viel Leid und Entbehrung hier in den reichen Ländern Europas, in Deutschland oder Österreich. Die obdachlosen Menschen, an denen wir in unseren Metropolen täglich vorbeilaufen, die Kinder, deren miserable Lebenslage man nicht öffentlich sieht, weil sie sich verstecken und die in kleinen und schimmlichen und im Winter kalten Wohnungen hausen müssen

und deren Mütter – meistens sind es die Mütter – zum Sozialmarkt oder zur Tafel gehen, um günstiges Essen zu holen, weil sie sich den Einkauf im normalen Supermarkt nicht leisten können.

Es ist sicher so: Man muss keine Philosophin sein, um die Ungerechtigkeiten in dieser Welt benennen zu können. Jede, die hinsehen will, wird sie erkennen. Nachrichten in Fernsehen, Zeitungen und Internet transportieren Ausschnitte und

Bruchstücke des Elends dieser Welt jeden Tag auf unsere Bildschirme. In regelmäßigen Abständen wird über Armut in der Welt und hier berichtet, wobei sich die Botschaften immer wieder gleichen: vielen geht es schlecht, viele haben wenig bis gar nichts; einige wenige haben übermäßig viel.



Dr. Gottfried Schweiger, Senior Scientist am Zentrum für Ethik und Armutforschung der Universität Salzburg

Vertiefung des Themas von Seite 4–12

Global denken Philosophische Tage 2020

Wir brauchen die philosophische Reflexion, um globale Ungerechtigkeiten besser zu verstehen

Der unmittelbare Eindruck, dass in dieser Welt gehörig viel falsch läuft, kann die philosophische Reflexion aber nicht ersetzen. Die Philosophie kann und soll helfen, unsere moralischen Intuitionen und Überzeugungen zu reflektieren, zu sortieren und auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen. Philosophie soll auch unsere Erfahrungen und Meinungen korrigieren, sie soll versuchen, Kohärenz und Einsicht zu stiften, gerade dort, wo die Eindrücke von Leid und Ausbeutung sowie von Ohnmacht und Resignation angesichts der Lage der Welt – vielleicht auch der eigenen – uns zu überwältigen drohen. Anstatt das Unrecht und die Ungerechtigkeit wegzuschieben, sollen sie intellektuell durchdrungen werden. Die Philosophie, wenn sie etwas über globale Gerechtigkeit zu sagen hat, wird auch unangenehm sein – für uns hier, die wir gut situiert sind, weil sie unseren Anteil an der Verantwortung zu spezifizieren versuchen wird.

Erstens gibt es doch gravierende Unterschiede darin, was Menschen als ungerecht empfinden. Für mich persönlich und viele Menschen, die ich kenne, ist es eine klare Ungerechtigkeit, wenn die reichen Staaten Europas nicht viel mehr Flüchtlinge aufnehmen als sie bereits tun und diese ordentlich versorgen. Wir wissen, viele unserer Mitbürgerinnen sehen das aber anders. Für diese ist es ok, ja sogar nötig und richtig, die Grenzen dicht zu machen, Menschen in griechische oder türkische Lager zu pferchen und ihnen jede Chance auf ein besseres Leben in Europa vorzuenthalten. Das ist Ausdruck der in den letzten Jahren beobachtbaren politischen und moralischen Polarisierung in unserer Gesellschaft und vielen anderen Staaten Europas. Der Streit um die richtige politische Moral, also darum, was gerecht ist und mithin auch, was global gerecht ist, wird privat, öffentlich und politisch heftig geführt.

Zweitens ist es nicht genug, auf empfundene Ungerechtigkeiten zu zeigen, sondern sie sollten auch verstanden werden. So verstanden, dass man gute Gründe dafür vorbringen kann, warum etwas ungerecht ist. Nicht alles Leid auf dieser Welt ist ungerecht, manches ist tragisch,



manches sogar verdient. Worin liegt der Unterschied, ob jemand leidet, weil für seine Krankheit noch kein Heilmittel gefunden wurde und ob jemand leidet, weil sie schlicht keinen Zugang zu vorhandenen Medikamenten hat, die ihr Leid gut und effektiv lindern könnten? Wir sind auf der Suche nach moralisch relevanten Unterschieden, also

Der Streit darum, was gerecht ist und mithin auch, was global gerecht ist, wird bei uns privat, öffentlich und politisch heftig geführt.

solchen, die es erlauben, Situationen der Ungerechtigkeit auszuzeichnen. Ein relevanter Unterschied könnte sein, dass es anderen möglich wäre, das Leid zu lindern und zu helfen. Vermeidbares Leid ist ungerechtes Leid. Aber was ist vermeidbar? Könnte es eine Welt geben, in der niemand hungern muss?

Ein anderer relevanter Unterschied könnte sein, dass andere Menschen unverdienterweise mehr haben, zum Beispiel mehr Geld, mehr Besitz, mehr Bildung.

Wahrscheinlich wäre es möglich, viele der herrschenden Ungerechtigkeiten zu beseitigen, aber, drittens, wer könnte dafür verantwortlich sein, eine solche Welt einzurichten und die Verhältnisse so umzustürzen, dass wir dorthin kommen? Die einzelne Mitbürgerin in Deutschland oder Österreich wird mit einigem Recht sagen, dass sie alleine den Hunger und die Armut dieser Welt nicht beseitigen kann; dass sie nicht dafür verantwortlich ist, hier zu helfen, weil sie keine Schuld trägt. Wie können wir aber diejenigen erreichen, die etwas tun könnten?

Die Mächtigen dieser Welt – die reichen Staaten und ihre politischen Entscheidungsträger*innen, die Superreichen, die sogar jetzt während der COVID-19-Pandemie noch reicher wurden und hunderte Milliarden Euros in Aktien, Firmen, Immobilien und auf ihren Bankkonten parken? Diese Diffusion von Verantwortung und Schuld macht globale Ungerechtigkeiten schwer fassbar. Sie sind vorhanden, stehen vor unseren Augen, aber warum sie existieren, wer für sie verantwortlich ist und was getan werden kann, um sie zu beseitigen, verliert sich im Nebel des Unwissens.

Gottfried Schweiger arbeitet am Zentrum für Ethik und Armutsforschung der Universität Salzburg. Er koordiniert den Philosophieblog www.prafeaktisch.de und hat jüngst gemeinsam mit Johannes Drerup den Band *Bildung und Erziehung im Ausnahmezustand. Philosophische Reflexionsangebote zur COVID-19-Pandemie* bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft herausgegeben. ■



Das Buchcover.
Zu bestellen bei der WBG,
ISBN: 978-3-534-27288-4.

Die Menschenrechte als Maßstab globaler Gerechtigkeit

Die Philosophie kann das normativ-begriffliche Instrumentarium bereitstellen, um globale Ungerechtigkeiten besser zu verstehen und Lösungen zu formulieren. Ein mögliches und breit akzeptiertes Instrument sind die Menschenrechte. Menschenrechte will ich hier als moralische Rechte verstehen, sie sind nicht notwendigerweise deckungsgleich mit den ratifizierten Menschenrechten, auf die sich die Staatengemeinschaft geeinigt haben und die durch die internationale Menschenrechtspraxis weiter ausdifferenziert wurden. Menschenrechte haben immer einen universalen moralischen Kern, sie beziehen sich auf alle Menschen – die Spezifik der Menschenrechte von Kindern oder von Menschen mit Behinderungen wird noch zu erörtern sein.

Globale Ungerechtigkeiten bestehen darin, dass Menschen in Situationen leben müssen, in denen ihnen ihre Menschenrechte vorenthalten oder sie darin verletzt werden. Die Auszeichnung als globale Ungerechtigkeit soll dabei andeuten, dass es sich nicht um Einzelfälle handelt, sondern um weitverbreitete Ungerechtigkeiten. Die Menschenrechte geben aber nur einen Rahmen vor, sie bezeichnen wichtige Interessen und Bedürfnisse des Menschen, die geschützt werden sollten. Sie bedürfen aber der konkreten Interpretation, um Ungerechtigkeiten benennen zu können. So gibt es ein Menschenrecht auf Gesundheit oder auch ein Menschenrecht auf einen angemessenen Lebensstandard oder das Recht auf soziale Sicherheit. Was diese konkret verlangen, ist zu klären.

Das Menschenrecht auf Gesundheit sollte nicht so verstanden werden, dass es ein Recht darauf gibt, niemals krank zu werden; wie auch das Recht auf Leben nicht bedeutet, dass man nicht sterben müsste. Vielmehr verlangt das Menschenrecht auf Gesundheit, dass Menschen Behandlung bekommen, sofern es Methoden und Medikamente gibt. Das Menschenrecht auf Gesundheit greift auch schon in den Bereich der Prävention ein. Klar ist, dass Menschen geschützt werden sollten, sofern gesundheitliche Schädigungen direkt vorhersehbar und vermeidbar sind. Kein Unternehmen hat das Recht, Trinkwasser zu verschmutzen oder Gifte in die Umwelt einzubringen, die Krankheiten bei den Bewohnern in der unmittelbaren Umgebung erzeugen.

Menschenrechtspflichten sind dreifach zu verstehen: Staaten dürfen selbst keine Menschenrechtsverletzungen begehen, sie müssen ihre Einwohnerinnen vor Menschenrechtsverletzungen durch andere schützen und sie müssen dafür sorgen, dass für alle Einwohnerinnen die Menschenrechte vollumfänglich verwirklicht werden. Menschenrechte haben nämlich Bedingungen und Voraussetzungen, die hergestellt werden müssen, wie zum Beispiel der Zugang zu Krankenhäusern oder Impfstoffen.

Die Diffusion von Verantwortung und Schuld macht globale Ungerechtigkeiten schwer fassbar. Sie sind vorhanden, aber die Verantwortung ist unklar.

Menschen in ärmeren Ländern sterben jünger als in Europa und sie leiden unter vielen vermeidbaren Krankheiten, weil ihnen Impfungen, Behandlungen und angemessener Schutz fehlen. Das kann als Verletzung ihrer Menschenrechte bezeichnet und entsprechend moralisch und politisch angeprangert werden. Menschenrechte gelten universal, sie kennen keine Ländergrenzen und machen keinen Unterschied zwischen arm und reich. Das Menschenrecht auf Gesundheit gilt für alle gleichermaßen.

Dennoch sind die Menschenrechte vage und begrenzt. Das Menschenrecht auf einen angemessenen Lebensstandard ist vage. Was in Deutschland als angemessener Lebensstandard gilt, ist für viele Einwohner dieser Welt unerreichbar. Welcher Maßstab sollte hier angewendet werden? Ist es erlaubt, zwischen Ländern zu differenzieren und sich am dortigen jeweiligen Durchschnitt zu orientieren? Das hieße dann womöglich, dass ein angemessener Lebensstandard in dem einen Land bedeutet, eine kleine Hütte mit Lehm Boden zu haben und ein paar Tiere zur Selbstversorgung, während in Deutschland und Österreich die Menschen ein Recht auf eine Wohnung, Waschmaschine, Internet und Mobiltelefon haben.

Das scheint doch ungerecht zu sein, wenn die Menschenrechte solche eklatanten Unterschiede zulassen würden. Globale Gerechtigkeit würde doch eher darin bestehen, wenn alle Menschen auf dieser Welt ungefähr den gleichen Lebensstandard erreichen würden. Das wiederum scheint aus heutiger Sicht utopisch und angesichts der klimaschädlichen Auswirkungen des westlichen Lebensstils auch nicht anstrengenswert, zu behaupten, dass allen gut neun Milliarden Menschen auf dieser Welt ein derart hoher Ressourcenverbrauch zustehen würde.

Die Menschenrechte werden daher oft begrenzt als Minimalstandards verstanden. Sie geben nur vor, was mindestens für alle Menschen gewährleistet sein muss, aber darüber hinaus kann es eklatante Unterschiede geben. Das läuft dann auch oft darauf hinaus, unterschiedliche Grade der Verwirklichung globaler Gerechtigkeit anzunehmen. Die Welt wäre deutlich besser, wenn niemand mehr hungern müsste. Das kann als Forderung der Menschenrechte gesehen werden – wenn aber in einer Welt, in der niemand hungert, einige sich Kaviar und Champagner leisten können, während die meisten nur Reis und Bohnen haben, wäre eine solche Welt zwar vielleicht mit den Minimalforderungen der Menschenrechte vereinbar, aber doch sicherlich nicht gerecht.

Die erste Stufe der globalen Gerechtigkeit wäre also erreicht, wenn die Forderungen der Menschenrechte für alle gelten und erfüllt sind. Die zweite Stufe der globalen Gerechtigkeit wäre vielleicht erreicht, wenn allzu grobe Ungleichheiten in relevanten Bereichen nicht mehr vorkommen würden. In einer solchen Welt gäbe es zwar noch Unterschiede und Ungleichheiten, aber diese würden nicht so eklatant ausfallen wie heute. Darüber hinaus wäre dann auch noch eine dritte, utopische, Stufe der globalen Gerechtigkeit denkbar, eine Welt, in der es tatsächlich für die Lebenschancen keinen Unterschied machen würde, in welche Familie oder in welches Land man hineingeboren wird.

Die COVID-19-Pandemie und die Suche nach globaler Gerechtigkeit

Die COVID-19-Pandemie ist eine globale Erschütterung. Sie wird vor allem auch im Globalen Norden als solche wahrgenommen, weil sie hier konkret spürbar ist. Man kann mit einiger Sicherheit befürchten, dass dieser Virus weitaus weniger Aufmerksamkeit bekommen würde, wenn er gleich viele Todesopfer, allerdings nur solche im Globalen Süden gefordert hätte. Das ist keine zynische Kalkulation, sondern der Hinweis darauf, dass Nähe und unmittelbare Betroffenheit für unsere Wahrnehmung und unsere moralischen Gefühle eine große Rolle spielen. Wenige Tote in der Nachbarschaft sind uns näher und betreffen uns mehr als Tausende in einem fernen Land.

Die COVID-19-Pandemie erzeugt und verstärkt bestehende globale Ungerechtigkeiten. Dass ein Virus auftritt und Menschen tötet, ist für sich genommen noch keine solche. Diese Pandemie wird zu einer globalen Ungerechtigkeit und zu einer Verletzung der Menschenrechte, weil sie durch die menschengemachten sozialen und globalen Strukturen kanalisiert wird.

Wer wie verletzlich ist, ergibt sich aus der Biologie und aus der sozialen Struktur; es liegt daran, wie alt man ist, aber auch daran, ob man sich selbst distanzieren kann, ob man in einem Slum oder in einer deutschen Kleinstadt lebt.

Wer welche Behandlung bekommen kann, liegt daran, wo man krank wird und über welche finanziellen Mittel man verfügt. Zum Glück sind, entgegen manchen Befürchtungen, die Altersstrukturen in den Ländern des Globalen Südens so, dass sie einen gewissen Schutz vor einem schweren Krankheitsverlauf von COVID-19 bieten. Die dortige medizinische Infrastruktur wäre ansonsten zu schwach, um damit fertig zu werden, wenn schon in den reichen Metropolen wie New York oder Madrid die Krankenhausbetten und Beatmungsgeräte zum ersten Höhepunkt im März und April 2020 knapp geworden sind.

Es geht bei der COVID-19-Pandemie aber sicherlich nicht nur um Fragen von Gesundheit, Krankheit und Tod. Es geht, das wissen wir mittlerweile alle, darum, den wirtschaftlichen und sozialen Schaden zu begrenzen, der durch den Virus und die Maßnahmen seiner Bekämpfung eingetreten ist. Diese sozialen Folgen haben eine klare globale Dimension. Sie sind überall spürbar, weil die wirtschaftlichen Kreisläufe zusammenhängen, weil die Globalisierung unsere Wirtschaftssysteme miteinander verwoben hat. Wenn nun der Konsum eingebrochen ist und manche Dienstleistungssektoren ebenso, wenn der Tourismus in seiner schwersten Krise seit Jahrzehnten steckt, dann trifft dies Menschen auf der ganzen Welt.

Aber auch hier sind nicht alle gleich verletzlich und nicht alle haben gleich viel zu verlieren. Es ist paradox, aber wahr, dass diejenigen, die weniger haben, die Armen dieser Welt, mehr zu verlieren haben. In Europa wurden Millionen arbeitslos, Millionen werden in Schulden und Armut fallen und die Auswirkungen noch Jahre, vielleicht ihr ganzes Leben lang spüren. Es ist zwar zu befürchten, dass die

Die Pandemie wird zu einer globalen Ungerechtigkeit, weil sie durch die menschengemachten globalen Strukturen Arme schwerer trifft.



Milliarden, die jetzt zur Stabilisierung der Wirtschaft ausgegeben werden, nicht (ausreichend) bei denen ankommen werden, die am dringendsten Hilfe und Unterstützung benötigen, aber dennoch sind die Wohlfahrtsstaaten so ausgerüstet, dass sie die schlimmsten Folgen abfedern können.

Das ist in vielen Ländern des Globalen Südens nicht der Fall. Hungerkrisen könnten folgen und die Fortschritte bei der Bekämpfung der absoluten Armut, die in den letzten Jahrzehnten gemacht wurden, werden sicherlich einen Dämpfer erleiden, wenn die globale Wirtschaft – abseits der Börsen, auf denen es nach einem kurzen drastischen Dämpfer im Sommer und Herbst 2020 ganz gut gegangen ist – einbricht und die reichen Staaten vielleicht sogar Entwicklungshilfe und andere Projekte reduzieren. Das betrifft auch die Anstrengungen zur Eindämmung der Klimakrise, die sowieso schon zu spät und zu wenig drastisch vorgenommen wurden und nun, so droht es uns, angesichts der neuen Herausforderungen, die Wirtschaft zu retten, unterminiert werden. Das hätte auf künftige Generationen gravierende Auswirkungen, aber auch hier würden vor allem wiederum jene Menschen leiden, die in ärmeren Ländern wohnen, die von der Verwüstung und der Lebensmittelknappheit betroffen wären, deren Lebensgrundlage durch den Klimawandel wegbrechen würde.

Von Moria zu uns

Angesichts der globalen Ungerechtigkeiten ist es verwunderlich, dass nicht viel mehr Menschen aus ihrem Elend fliehen und sich auf den Weg nach Europa machen. Migration stieg schlagartig im Jahr 2015 zum politischen und gesellschaftlichen Thema Nummer 1 auf. Die hunderttausenden Menschen, die über den Balkan oder Italien

nach Westeuropa strömten, vor allem mit dem Ziel, nach Deutschland oder ins Vereinigte Königreich zu gelangen, haben zuerst zu einem kurzen Moment der Willkommenskultur, rasch danach aber zu einer Politik und Stimmung der geschlossenen Grenzen und der Festung Europa geführt. Wenige Wochen bevor dieser Text fertig gestellt

wurde, brannte das Flüchtlingscamp in Moria, und für einige Tage war das Migrationsthema wieder präsent und verdrängte nach Monaten die Diskussionen um Corona, Lockdown und Maskenpflicht.

Natürlich wäre es das einzig richtige gewesen, alle Menschen aus Moria sofort nach Europa aufzunehmen; das hätte Deutschland, ja das hätte auch das relativ kleine Österreich alleine gut geschafft, diese 13.000 Menschen zu versorgen, ihnen eine ordentliche Unterkunft, Nahrung, Kleidung, medizinische Versorgung und Bildung zu geben. Vor allem Bildung für die Kinder und Jugendlichen, die in diesen Lagern und Camps wichtige Monate und sogar Jahre der Formation ihrer Identität, ihres Charakters und ihres Wissens und ihrer Fähigkeiten vergeuden müssen, weil man ihnen keine Chance geben will.

Klar ist aber auch, dass es ein Signal gewesen wäre, dass es eine Chance auf Aufnahme nach Europa gibt, wenn man sein eigenes Camp anzündet. Flüchtlinge sind natürlich weder dumm noch sind sie ahnungslos. Es ist auch nur allzu verständlich, ja moralisch legitim, dass man zu Notmaßnahmen greift, um einer ausweglosen und hoffnungslosen Situation zu entfliehen. Diejenigen, die hier Unrecht getan haben, waren nicht die Flüchtlinge, die versucht haben, nach Europa zu kommen, die Armut und Krieg entflohen sind, und auch nicht diejenigen, die nach Monaten oder Jahren des Wartens und Ausharrens in elenden Bedingungen eines Flüchtlingscamps zu drastischen Mitteln greifen, um von dort weg zu kommen; um nach Europa zu kommen.

Globale Gerechtigkeit, verstanden als die minimale Wahrung der Menschenrechte für alle, ist mit solchen Zuständen wie in den Flüchtlingscamps an den Grenzen Europas unvereinbar. Es ist aber ebenso unvereinbar mit den Menschenrechten, diese nach Gutdünken zu gewähren und vorzuenthalten und zwischen guten und schlechten Flüchtlingen zu unterscheiden. Alle Flüchtlinge haben die gleichen Menschenrechte, und eine bevorzugte Aufnahme von Kindern und Jugendlichen oder Müttern, wie sie teils in den Medien und der Politik im September 2020 in Österreich gefordert wurde, ist nur unter ganz bestimmten Bedingungen moralisch legitim.

Der Notstand, dass man nicht alle Menschen aus Moria oder auch alle, die gerade in Lagern in Griechenland oder Italien festsitzen, aufnehmen könnte, ist in Europa noch lange nicht erreicht. Natürlich sind Kinder und Jugendliche verletzlicher als Erwachsene, aber auch Erwachsene, Männer und Frauen, leiden und sind ohnmächtig, verzweifelt und brauchen Schutz und eine Perspektive. Auch unter den Bedingungen, dass es legitim ist, dass Europa nicht alle aufnimmt – abgesehen davon, dass alle ja gar nicht kommen –, so sollte es doch wesentlich mehr tun. Die Konvergenz, also das gleichzeitige Auftreten von europäischer Arbeitslosigkeit durch die COVID-19-Pandemie, dem Elend in den Flüchtlingslagern und dem immer weiter anwachsenden Reichtum der Superreichen ist keinesfalls zufällig.

Der Milliardenreichtum, den einige wenige Menschen angehäuft haben, ist so unvorstellbar wie die Armut der Milliarden. Der Schutz der Menschenrechte hängt mit dieser ungerechten Verteilung finanzieller Mittel unmittelbar zusammen. Einerseits, weil die Menschenrechte durch Armut verletzt werden, andererseits weil der Reichtum dadurch entstehen kann, dass die ungerechten globalen Strukturen ausgenutzt und zum eigenen Vorteil benutzt werden. Die alte Forderung der Umverteilung von oben nach unten bleibt aktuell und sie wird durch die COVID-19-Pandemie genauso wie durch Flucht vor Armut, Not und Krieg weiter genährt. ■

Der Milliardenreichtum, den einige wenige Menschen angehäuft haben, ist so unvorstellbar wie die Armut der Milliarden.

Angesichts der globalen Ungerechtigkeiten ist es eigentlich verwunderlich, dass nicht viel mehr Menschen aus ihrem Elend nach Europa fliehen.

Zum Anspruch des Fremden im Denken

von Barbara Schellhammer

Ich freue mich sehr, zum Schluss der Philosophischen Tage auch noch ein paar Gedanken zu einem Thema einbringen zu können, das mich seit langem beschäftigt. Gerade die Philosophie scheint, was das globale Denken angeht, trotz der Pionierleistung von Ram Adhar Mall und anderen Gründern der interkulturellen Philosophie immer noch einen großen Aufholbedarf zu haben – zumal die interkulturelle Philosophie die Mainstream-Philosophie häufig nur als exotische Randbemerkung garniert. Ein echter Dialog, der es vermag, an den Grundfesten des westlichen Philosophieverständnisses zu rütteln, findet leider viel zu selten statt.

Ich möchte in meinem Vortrag etwas zum *Anspruch des Fremden im Denken* sagen. Dabei sind mir die beiden Begriffe „Anspruch“ und „Fremdes“ als Ausgangspunkt für ein Denken in globaler Perspektive besonders wichtig. Ich möchte deshalb vor meinen weiteren Ausführungen kurz auf beide Begriffe eingehen.



Prof. Dr. Barbara Schellhammer, Leiterin des Zentrums für globale Fragen an der Hochschule für Philosophie, München

Begriffe

„Anspruch“ beinhaltet einerseits eine bestimmte Wertvorstellung, eine Art normative Messlatte, die an das eigene Denken und Handeln angelegt wird. Andererseits bedeutet „Anspruch“ auch eine Herausforderung durch das Angesprochen-sein von Anderen. Beides zusammengenommen könnte man sagen, der Anspruch, den ich an mein Denken richte, ist, dass es dem fremden Anspruch zu antworten vermag. Das

ist jedoch alles andere als einfach, denn, so betont Bernhard Waldenfels (1990, 7), „Erfahrungen, die auf Ansprüche antworten, *macht man*; man hat sie nicht zur Verfügung“. Man kann ihnen auch nicht zuvorkommen oder Verfügungsmacht erlangen, beispielsweise durch rezeptartige Anleitungen, wie man mit Fremdem umgehen könnte – eine Hoffnung, die viele haben, die sich zu Interkulturellen Kompetenztrainings anmelden oder *Diversity Management* betreiben.

Die hier gemeinten Ansprüche unterscheiden sich auch von „Geltungsansprüchen, die wir erheben, wenn wir etwas behaupten oder verfechten“ (ebd.). Diese dienen uns vielmehr dazu, Fremdem gerade *nicht* antworten zu müssen, seinem Anspruch auszuweichen, ihn gar nicht erst zu hö-

Vertiefung des Themas von Seite 4–12

Global denken Philosophische Tage 2020

ren oder zuzulassen. Die große Herausforderung fremder Ansprüche besteht gerade darin, dass wir ihnen nicht ausweichen können, denn selbst das Nicht-Antworten ist eine Form des Antwortens.

Fremde Ansprüche zeichnen sich insbesondere dadurch aus, dass sie sich mit der bekannten eigenen Ordnung nicht einfangen lassen – womit ich beim zweiten wichtigen Begriff wäre: dem „Fremden“. Eine besondere Schwierigkeit im Umgang mit Fremdem drückt sich bereits in der Sprache aus. Denn in der Regel reden wir von „*dem* Fremden“ und benutzen damit einen bestimmten Artikel. Fremdes lässt sich aber gerade *nicht* bestimmen. Es zeigt sich, mit der bekannten Formulierung Edmund Husserls ausgedrückt, in der „bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ (in: ebd.) – also gerade dadurch, dass es sich *nicht* zeigt. Es ist auf eine paradoxe Weise anwesend durch seine Abwesenheit.

Wäre Fremdes zugänglich, wäre es kein Fremdes mehr. Die widersprüchliche Erfahrung, dass sich Fremdes gerade durch seinen Entzug zeigt, führt dazu, dass es zwischen Faszination und Bedrohung schillert. Dieses „Schillern“ weist darauf hin, dass Fremdes immer *relational* ist. Fremdes an sich gibt es nicht, etwas ist immer nur fremd *für mich* – und wie ich es erlebe, hat viel mit mir zu tun: die einen zeigen sich offen und neugierig, andere ziehen sich zurück und reagieren abwehrend.

„Fremdes“ ist auch nicht einfach nur „Anderes“. In dieser Unterscheidung drückt sich die besondere Brisanz der Fremdheitserfahrung aus. Denn Fremdes ist nicht etwa bloß eine „Variante des Eigenen“ (Bedorf 2007, 23) oder nur verschieden von mir. Jenseits meiner eigenen Ordnung habe ich keinen Zugriff auf eine Instanz, die mir helfen könnte, Fremdes in Bekanntes einzureihen, es als „Anderes“ in den Griff zu bekommen. Damit erscheint Fremdes auch als Atopos, als Nicht-Ort. Gewissermaßen beginnt die westliche Philosophie mit dieser „atopischen“

Das Fremde ist immer relational. Fremdes an sich gibt es nicht, etwas ist immer nur fremd für mich – und wie ich es erlebe, hat viel mit mir zu tun.



Erfahrung – verkörpert in der Gestalt des Sokrates. Es kommt sicher nicht von ungefähr, dass Waldenfels (1990, 8) in seiner *Phänomenologie des Fremden* vom „Stachel des Fremden“ spricht, und sich dabei auf die „Stechfliege“ Sokrates bezieht. Eigentlich müsste die Philosophie damit prädestiniert sein für das globale Denken – oder auch nicht, denn der Anspruch oder Ansporn von Sokrates führte schließlich dazu, dass er sterben musste.

Ich möchte in meinem Vortrag zunächst ein paar Gedanken dazu entwickeln, warum sich die westliche Philosophie (aber natürlich nicht nur sie) schwer tut mit Fremdem und daran anknüpfend der Frage nachgehen, wie ein Philosophieren mit globalem Anspruch gelingen könnte. Im Hintergrund meiner Ausführungen schwingt die Erfahrung des interkulturellen Philosophierens mit indigenen Menschen in Kanada – insbesondere mit dem Cree Ältesten Stan Wilson, mit dem ich seit einigen Jahren einen intensiven philosophischen Austausch pflege. Denn für mich hängt das Reden über die Philosophie und das Philosophieren eng zusammen. Dabei steht immer auch das Verständnis von Philosophie selbst auf dem Spiel.

Philosophie und der Stachel des Fremden

Zum ersten Punkt: Ich möchte das schwierige Verhältnis der Philosophie zum Fremden aus drei Richtungen betrachten, die sich wechselseitig bedingen: (1) Gründe, die im Selbstverständnis der europäischen Philosophie liegen, (2) Gründe, die im Einfluss der Sprache auf unser Denken liegen, (3) psychologische Gründe, wenn wir uns selbst fremd werden.

Gründe, die im Selbstverständnis der westlichen Philosophie liegen

Kürzlich hörte ich im Deutschlandfunk eine Sendung, in der Andrea Roedig (2020) im Zusammenhang mit den Herausforderungen durch das Corona-Virus erklärte, *Social Distancing* komme dem Philosophieren entgegen. Denn Philosoph*innen zögen sich typischerweise zurück und betrachteten die Welt aus einer gewissen Distanz heraus. Es gehöre zum Philosophieren dazu, sich über die Alltäglichkeit der Welt zu erheben, um aus einer Metaperspektive zu Erkenntnissen über sie zu gelangen. Philosophie tendiere also eher zum „Distancing“ und weniger zum „Socializing“.

Auch wenn ich dieser Annahme nur bedingt folgen kann, ist nicht von der Hand zu weisen, dass sich die Philosophie immer schon schwer tut mit dem Sozialen – und zwar vor allem dann, wenn es darum geht, *vom Anderen her zu denken* (vgl. Bedorf 2011, 7 ff.). Noch schwerer tut sie sich mit Fremdem. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass „das Fremde über Jahrhunderte kein genuin philosophisches Problem [war]“ (Waldenfels 2007, 361), was ein Blick in in das *Historische Wörterbuch der Philosophie* belegt. Hier findet sich erst im Jahr 2004 ein erster explizierter Eintrag zur „Xenologie“ als Wissenschaft vom Fremden. Vielfach sei es noch heute so, meint Waldenfels (ebd.) und fährt fort: „Wenn [der

Fremde] auftaucht, dann wie ein Irrwisch, der rasch wieder verschwindet, sobald das Licht der Vernunft darauf fällt.“

Die abendländische Philosophie sei beherrscht von einem ego-logischen Begriff der Totalität, kritisiert auch der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas (2003, 20). Sie bleibe einer „Philosophie des Selben“ verhaftet und lebe, viel mehr noch als in der Heidegger'schen „Seinsvergessenheit“, in einer „Vergessenheit des Anderen“ (vgl. Bedorf 2016, 100). Er verweist damit auf den unabdingbaren Anspruch des Fremden und „sondiert Möglichkeiten, von Erfahrungen, die über die Selbstgenügsamkeit des Ich hinausgehen, philosophisch Rechenschaft abzulegen: Erfahrungen der Überschreitung, des Entzugs und der Öffnung auf ein Anderes hin, das nicht vom Selbst vereinnahmt, ja nicht einmal begrifflich voll erfasst werden kann“ (ebd.).

Die Angst scheint nach wie vor groß zu sein, den objektiven Stand des Zuschauers zu verlieren, wenn wir die Schiffbrüche der Welt beobachten, denn leicht könnten uns die Wogen hineinziehen in das unheimliche Geschehen, würden wir uns aus der sicheren Distanz wagen. Das betrifft auch unser Verhältnis zur Natur. Treffend spricht Hans Blumenberg (2012, 66) von „Weltverwicklung“, wenn wir den Drohungen der Natur ausgeliefert sind, statt ihnen gegenüber gestellt zu sein – insofern ist das Corona-Virus ein besonderer Affront, denn immer noch sind unsere Erkenntnisse nicht so weit, dass wir seiner Herr werden könnten.

Aus dieser Erfahrung spricht auch das große Unbehagen darüber, dass wir durch unsere körperliche Verfasstheit der Natur näher sind, als uns lieb ist. Man könnte hier auch von einer „Leib- oder Naturvergessenheit“ sprechen, die wir durch intensive Erfahrungen beim „Waldbaden“, in den Bergen oder am Meer wettzumachen versuchen. Letztlich drückt sich darin auch eine Entfremdung von uns selbst aus. Mich verwundert dabei immer wieder, wie leicht es uns gelingt, unsere „Leiblichkeit“ bzw. „Natürlichkeit“ abzuspalten, wenn wir auf hohem abstrakten Niveau philosophieren und meinen, dadurch die Welt ganz besonders gut erklären zu können.

Die westliche Philosophie ist über Jahrhunderte hinweg geprägt von naturwissenschaftlichen Errungenschaften und nicht zuletzt angesichts schrecklicher Kriege auch von dem Wunsch, das „Tier“ im Menschen in den Griff zu bekommen. Die Bewältigung all dessen, was befremdlich ist, scheint geradezu charakteristisch für die abendländische Rationalität zu sein, die dabei Techniken hervorbringt, „die schon bei Hobbes Sozial- und Lebenstechnik miteinschließt“ (Waldenfels 1990, 61). Fremdheitserfahrungen – auch mit sich selbst – sollen auf dem Wege der Aneignung unschädlich gemacht werden. Als wichtige Strategie dafür hat sie neben der Egozentrik die Logozentrik hervorgebracht: So wird bei Kant Fremdes „vom Eigenen durch die Konstitution eines *formalen, vorgängigen Denkraumes* [H.i.O.]“ (ebd.) abgeschieden, bei Hegel wird es in einem *totalen, allumfassenden Denkraum* aufgehoben.

Die Tatsache, dass Jürgen Habermas (1996) bei all seiner programmatischen „Einbeziehung des Anderen“ fragt,

**Die Philosophie hat Angst,
den objektiven Stand des
Zuschauers zu verlieren
und das Geschehen nicht
mehr aus sicherer Distanz
betrachten zu können.**

„ob China und Japan tatsächlich ‚so komplex seien wie Europa‘“ (Elberfeld 2017b, 7), zeugt von den Konsequenzen einer eurozentrischen Aneignungsstrategie, die zahlreiche blinde Flecken hervorbringt, wie sich Habermas dann auch selbst eingesteht. Angesichts eines „globalen Denkens“ ist dabei besonders frappierend, dass die jahrhundertelange „Verflechtungsgeschichte“ (Elberfeld 2017a, 21 ff.) der westlichen Philosophie mit zahlreichen Strömungen anderer philosophischer Traditionen weitgehend ignoriert wird.¹ Nach wie vor dominiert die Vorstellung, dass die (einzige) Wiege der Philosophie Griechenland sei.²

Die Konsequenzen des Versuchs einer Bewältigung von Fremdem wird auch im „dreifachen Monopol der Vernunft“ deutlich, das Merleau-Ponty (in: Waldenfels 1990, 62) beschreibt: „Der Erwachsene hat recht gegenüber dem Kind, der Zivilisierte gegenüber dem sogenannten Primitiven, der Gesunde gegenüber dem Kranken“ – „von rechtlosen Tieren oder gar Pflanzen ganz zu schweigen“, fügt Waldenfels noch hinzu.

Leider muss man hier noch ein weiteres Vernunftmonopol ergänzen, das bis heute das Selbstverständnis der Philosophie prägt: Philosophieren ist *männlich* (vgl. Munz 2004, 7).³ Ich habe den Eindruck, dass man sich als Philosophin mit all den Eigenschaften präsentieren muss, die in der Regel Männern zugeschrieben werden. Nur so hat man als Frau die Chance, ebenso anerkannt zu sein. Die überkommene Vorstellung Lawrence Kohlbergs, die höchste Stufe der Moralentwicklung sei eine Orientierung an abstrakten ethischen Prinzipien, hält sich trotz der bekannten Kritik Carol Gilligans hartnäckig. Sie steht symptomatisch für ein Philosophieren, das Spontaneität, Kontingenz, Emotionalität und Leiblichkeit als defizitär betrachtet. Philosophinnen wie Susanne Langer und Iris Murdoch machten darauf aufmerksam, dass Gefühle nicht etwa nur das „Andere der Vernunft“ sind, sondern eine wichtige Rolle für die moralische Urteilskraft spielen und damit überaus „vernünftig“ sind.

Man könnte hier noch einige weitere Aspekte des Selbstverständnisses der westlichen Philosophie anführen, die es schwer machen, den Anspruch des Fremden zu hören. Dazu gehört beispielsweise die „Lebensweltvergessenheit“, die Husserl in seinem Spätwerk bemängelt, sowie die Gräben zwischen aktiv und passiv, zwischen Theorie und Praxis und zwischen Objektivität und Subjektivität – Gräben,

die in der Philosophie bis heute immer wieder neu gezogen werden. Dabei spielt die *Sprache* eine besondere Rolle – womit ich bei einem zweiten Gesichtspunkt für Gründe wäre, die einen echten Dialog mit Fremdem erschweren.

Gründe, die im Sprechen und Denken liegen

Unsere Sprache ist das Medium, in dem wir uns eine bestimmte Sicht auf die Welt erzeugen. In dieser Weltansicht leben wir – je länger, desto unbemerkter (vgl. Elberfeld 2014, 50). „In jeder Sprache entwickeln sich ausgehend von einzelnen Wörtern ganze Wortfelder, die in einzelnen Sprachen [...] eine herausgehobene kulturelle Bedeutung gewinnen. In der Bedeutung dieser Wörter und Wortfelder bündeln sich philosophische Gedanken und Auslegungsformen der Wirklichkeit.“ (ebd., 277) Sie erleichtern bestimmte Gedanken oder legen diese nahe. Zudem erschöpfen sich Worte, die wir gebrauchen, nicht darin, Tatsachen wiederzugeben, vielmehr schaffen wir mit unseren Äußerungen auch Tatsachen. Wie folgenreich das für den Umgang mit Fremdem sein kann, möchte ich anhand eines Wortfelds verdeutlichen, das im deutschen Sprachraum bis heute äußerst einflussreich ist – und zwar das, was sich aus dem lateinischen Wort *cultura* entwickelt hat.

Als das Wort „Kultur“ Mitte des 18. Jahrhunderts in die deutsche Sprache (damals noch mit C geschrieben) eingeführt wurde, galt es als ungebräuchlicher Spezialbegriff oder Fremdwort. „Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte das Wort Kultur eine Bedeutungsfülle gewonnen, die seinen differenzierten Gebrauch bis heute erschwert.“ (ebd., 280) Ausgehend von Ciceros Formulierung der *cultura animi* als „Pflege der Seele“ hing das Wort zunächst für eine lange Zeit eng an der Vorstellung von *Bildung*, die den rohen Naturzustand des Menschen in einen Kulturzustand überführen soll. Kant spricht von der „Kultivierung“ des Menschen (dessen Gemütskräfte), die

notwendig ist, um frei und damit moralisch handeln zu können. Daran anknüpfend verwendet Herder den Begriff der Kultur im Sinne der Entwicklung ganzer Völker und Nationen, „die ihre ‚Wildheit‘ hinter sich lassen und sich damit mehr und mehr abheben von der ‚Natur‘“ (ebd., 286). Prinzipiell können *alle* Menschen und Völker „Kultur“ erlangen – Unterschiede zwischen ihnen bestehen „nur“ im Stand ihrer „Kultiviertheit“. In der damaligen Zeit war dieser Gedanke alles andere als selbstverständlich!

Auf was es mir hier vor allem ankommt, ist, dass es sich bei diesen ersten Ausführungen zur Kultur grammatisch strikt um einen *Singular* handelt, der Plural „Kulturen“ taucht erst Mitte des 19. Jahrhunderts auf – mit wichtigen Konsequenzen für das globale Denken. Denn der Singular „Kultur“ beschreibt einen *Sollzustand*, zu welchem sich ein Mensch oder ein Volk entwickeln soll. Der Plural „Kulturen“ bezeichnet einen *Istzustand*, nämlich die Tatsache, dass es unterschiedliche Kulturen gibt. Der große Unterschied zwischen beiden ist, dass Kultur zunächst ein *Prozessbegriff* ist, wohingegen Kulturen als *Resultate* dieses

Gefühle sind nicht nur das „Andere der Vernunft“, sondern spielen eine wichtige Rolle für die moralische Urteilskraft und sind damit überaus „vernünftig“.

1 Zum Glück tut sich hier gerade einiges, denn das vernetzte und globalisierte Bild unserer Gegenwart beeinflusst zunehmend auch die Betrachtung der älteren Geschichte. S. z. B. das groß angelegte Forschungsprojekt von Rolf Elberfeld (Universität Hildesheim) zur „Geschichte der Philosophie in globaler Perspektive“ (<https://www.uni-hildesheim.de/histories-of-philosophy/>, Zugriff 21.9.2020).

2 Man fühlt sich oft in einem Rechtfertigungsdruck, wenn man sich mit „außereuropäischen Philosophien“ befasst. Meist kommt der Druck aber von einer *bestimmten* Tradition des Denkens. (vgl. Elberfeld 2017a, 155)

3 Vgl. auch die kurze Rezension von *The Philosopher Queens* von Buxton/Whiting 2020 in *The Guardian*: <https://www.theguardian.com/books/2020/sep/17/missing-voices-guide-to-female-philosophers-counters-absence-in-textbooks>, Zugriff 21.9.2020.



Prozesses gesehen werden, die dann auch nebeneinandergestellt und verglichen werden können.

Einer, der dies in besonderer Weise erkannt hat und dazu beitrug, dass die Pluralbildung „Kulturen“ in der deutschen Sprache verbreitet wurde, war Friedrich Nietzsche. In einem Aphorismus, der mit *Zeitalter der Vergleichung* überschrieben ist, schreibt er, ein solches Zeitalter bekomme seine Bedeutung dadurch, „dass in ihm die verschiedenen Weltbetrachtungen, Sitten, Culturen verglichen und neben einander durchlebt werden können“ (in: ebd., 292). Interessant ist, dass Nietzsche hier nicht nur von „vergleichen“, sondern auch von „durchleben“ spricht. Es geht ihm also nicht nur um den distanzierten Blick von außen, sondern auch darum, sich auf Fremdes einzulassen, sich durch die Begegnung verändern zu lassen. Er weiß jedoch, dass das alles andere als einfach ist – so gesteht er sich verschämt ein, dass er sich angesichts der Beunruhigung eines chaotischen „Durcheinanderflutens“ (MA § 23) zurückwünsche unter die „Glocke“ oder das „Sturzglas“ der Kultur. Wörtlich schreibt er, dass ihm angst wurde „beim Anblick der Unsicherheit des modernen Culturhorizonts“ und dass er sich ermannen müsse, um sich in das freie Weltmeer zu stürzen (vgl. Elberfeld 2008, 135).

Bei Nietzsche zeigt sich in besonderer Weise, wie sich mit der Pluralbildung „Kulturen“ ein Weg auftut, „dem eurozentrischen und universal orientierten Fortschrittsgedanken in der Geschichte zu entkommen“ (Elberfeld 2017a, 223) – ein Gedanke, der begleitet wurde von der gewaltvollen Europäisierung der Welt. Der Einfluss des Singulars „Kultur“ ist jedoch nach wie vor groß. Denn der Imperialismus ist auch in unserer Sprache noch tief verwurzelt: So lebt der Singular deutlich in der Rede von einer „Leitkultur“. Viele aktuelle Debatten wie die „Black Lives Matter“-Bewegung oder die Diskussion um den Rasse-Begriff im Grundgesetz zeugen von der Notwendigkeit, kritisch darüber nachzudenken, wie unser Blick auf die Welt durch den Einfluss der Sprache auf unser Denken gefärbt wird.

Nietzsches Angst macht auf eine letzte Annahme für die Schwierigkeit des Umgangs mit Fremdem aufmerksam, die ich noch kurz andeuten möchte. Dabei geht es mir um psychologische Gründe, insbesondere um die Herausforderung, Fremdem im Selbst zu begegnen.

Psychologische Gründe – die Herausforderung durch Fremdes im Selbst

Interessant ist, dass Nietzsches Entdeckung des Plurals Kulturen auch das Verständnis seines Selbst erschüttert. Er schreibt: „Die Annahme des *Einen Subjekts* ist vielleicht nicht nothwendig; vielleicht ist es ebensogut erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewußtsein zu Grunde liegt?“ (in: Schellhammer 2019, 234) Weit vor postmodernen Überlegungen zur Identität stellt Nietzsche einen Zusammenhang her zwischen der Pluralität des Selbst und der kulturellen Vielfalt. Dabei wird deut-

lich, dass Pluralismusfähigkeit vor allem damit zu tun hat, mit der eigenen inneren Vielfalt umgehen zu lernen. Auch wenn die Antike entlang „geistiger Übungen“ (vgl. die Ausführungen von Foucault oder Hadot) hier einiges zu bieten hat, zeigt sich doch, dass sich die Philosophie schwer tut mit den unbewussten Schattenregionen des Menschen. So schreibt Kant in seiner Anthropologie zwar von „dunklen Vorstellungen“, die wir haben, ohne uns ihrer bewusst zu sein, meint dann aber, diese seien nur dem Bereich der physiologischen Anthropologie zuzurechnen, auf die es ihm nicht weiter ankomme.

Dass die Begegnung mit Fremdheitserfahrungen im Selbst gerade für den interkulturellen Dialog von besonderer Bedeutung ist, liegt auf der Hand. Und dennoch scheint mir diese wichtige Erkenntnis häufig vernachlässigt zu werden, was gewissermaßen symptomatisch ist. Trifft uns der Anspruch des Fremden, sind wir nämlich in erster Linie

versucht, *dessen* Fremdartigkeit in den Griff zu bekommen, ihm seinen Stachel zu nehmen. Spätestens seit Sigmund Freud wissen wir um die zahlreichen Abwehrmechanismen, derer wir uns bedienen, um der eigenen Verunsicherung Herr zu werden, indem wir die Andersartigkeit des Anderen „behandeln“. ⁴ Welche Folgen das haben kann, hat der israelische Psychologe Dan Bar-On eindrücklich beschrieben. Seine Analyse

zur Friedensbildung im Israel-Palästina-Konflikt passt zu Nietzsches Erkenntnis der „Subjekt-Vielheit“.

Er weist darauf hin, dass es erst Frieden geben wird, wenn monolithische Identitäten zu bröckeln beginnen, weil Menschen nicht nur das Opfer in sich sehen, sondern auch den Täter. Erst dann können sie frei, d. h. ohne Projektion und Abwehr auf den Anspruch des Anderen antworten. Eigentlich ist diese Erkenntnis alles andere als neu, so bezieht sich Hannah Arendt bei ihrer Frage, was uns zum Denken bringt, auf Sokrates, der „entdeckte, daß man Umgang mit sich selbst haben kann, so gut wie mit anderen, und daß beide Arten von Umgang irgendwie miteinander zusammenhängen“ (Arendt 1998, 187). Es sei kennzeichnend für „schlechte Menschen“, „daß sie ‚mit sich selbst entzweit sind‘ und sich selbst fliehen; ihre Seele ist in Aufruhr gegen sich selbst“ (ebd., 188).

Der Anspruch des Fremden erweist sich also als ein doppelter: Ich stehe nicht nur vor der Aufgabe, dem fremden Anderen zu antworten, sondern auch mir selbst. Ich halte die Fähigkeit, sich selbst antworten zu können, für eine Grundvoraussetzung des globalen Denkens. Denn nur so können wir wirklich offen sein, ohne uns in projektiven

Der Einfluss des Wortes „Kultur“ im Singular – z. B. in der „Leitkultur“ – ist nach wie vor groß, denn der Imperialismus ist auch in unserer Sprache tief verwurzelt.

4 Ich würde hier sogar soweit gehen, zu behaupten, dass wir andere Menschen, die wir als „primitiv“ oder „wild“ bezeichnen, „zivilisieren“ wollen, weil wir das Urwüchsige und Natürliche (unsere Leiblichkeit) in uns ablehnen (es passt nicht zur Sollvorstellung unserer Kultur/unseres Philosophierens). Wir kompensieren diesen Verlust durch spirituelle Erfahrungen in der „Schwitzhüte“ oder andere naturromantische Abenteuer, die uns uns selbst näherbringen sollen. In der Wissenschaft werden bis heute indigene Personen als „nicht wissenschaftlich genug“ an den Rand gedrängt (s. den Fall Linda Tuhiwai Smith).

Verzerrungen zu verheddern. Arendt (2016, 57) würde sogar sagen, es handelt sich um eine Voraussetzung für jedes philosophische Denken. Denn es sei eine Illusion, aus der menschlichen Pluralität ausbrechen zu können. Sie schreibt: „Selbst wenn ich ganz allein leben würde, so lebte ich doch mein Leben lang im Zustand der Pluralität. Ich muss mit mir selber zurechtkommen.“

Ich komme nun zur Frage, wie im Anschluss an diese Befunde ein Philosophieren mit dem Anspruch des Fremden gelingen könnte. Wie geht „globales Denken“?

Philosophie mit dem Anspruch des Fremden

Ich möchte dazu ohne „Anspruch“ auf Vollständigkeit drei Thesen formulieren, die auf wichtige Spannungsfelder hinweisen, in welchen sich das globale Denken vollzieht.

Erstens. Das „Denken“ selbst muss zur Disposition gestellt werden

Mit Waldenfels (2007, 363) könnte man auch sagen: „Eine veritable Philosophie des Fremden bahnt sich an, sobald die zwei Grundpfeiler der Moderne, nämlich die *Autonomie des Subjekts* und eine *monologische Vernunft*, Risse bekommen. Mit der *Dezentrierung des Subjekts* und der *Pluralisierung der Rationalität* entsteht Raum für Fremdes.“ Das bedeutet, nicht nur anzuerkennen, dass wir uns selbst immer auch fremd sind, sondern ganz bewusst auf diese Fremdheit in uns selbst zu antworten. Dazu gehören unsere Leiblichkeit und Emotionalität genauso wie die Schattenregionen unseres Selbst, die ich anders als Freud nicht nur als bedrohliche Macht, sondern eher wie C.G. Jung als wichtige Ressource erachte, um in der Auseinandersetzung mit inneren Widersprüchen zu größerer Freiheit zu gelangen. Bezogen auf den Anspruch des Anderen besteht diese Freiheit nicht darin, autonom und unberührt als eine Art monolithischer Block bei mir selbst zu beginnen, sondern aus dem Beginn beim Anderen eine Antwort zu finden, die keiner Projektion oder sonstigen Reaktion entspringt.

Die eben erwähnten Begriffe der „Dezentrierung“ und der „Pluralisierung“ sind jedoch nicht unproblematisch –

und nicht immer führen sie dazu, dass Fremdes Raum bekommt. Denn wir brauchen einen Ort, um Fremdes empfangen zu können. Ein Dialog zwischen verschiedenen Denktraditionen gelingt nur, wenn ich eine eigene Position habe, die ich einbringen kann. Postmoderne Identitätstheorien, die eine zunehmende *Multiphrenie* für normal

Wir müssen nicht nur anerkennen, dass wir uns selbst immer auch fremd sind, sondern ganz bewusst auf diese Fremdheit in uns selbst antworten.

halten, unterschätzen die fatalen Folgen pathologischer Persönlichkeitsstrukturen. Denn ein Mensch ohne Grund und Boden ist gefährdet, überkompensatorisch in das extreme Gegenteil zu kippen und sich in „-istischen“ Weltbildern zu verfangen. „Auf den Globalismus antwortet der Lokalismus, der sich auf das Hier fixiert und sich an das Eigene klammert, bis hin zum ideologisch aufgeladenen Blut-und-Bo-

den-Denken.“ (Waldenfels 2007, 367) Weder das Bollwerk der Identität, noch die Auflösung derselben eröffnen einen Raum, der globales Denken ermöglicht. Denn es vollzieht sich auf der Schwelle zwischen Eigenem und Fremdem.

Gerade in der Auseinandersetzung mit anderen Kulturen zeigt sich, dass der „Vernunftabsolutismus“ (Mall 2003) eine Erfindung der westlichen Philosophie ist. So betont Mall (ebd., 87): „Die Rede vom Mythos zum Logos ist eine Rede, welche die Vernunft sich selbst ausgedacht hat.“ Für meinen indigenen Gesprächspartner in Kanada ist es normal, auch spirituelle Erfahrungen im Denken ernstzunehmen oder nicht nur über die Natur zu philosophieren, sondern auch *mit* ihr. Alles andere wäre für ihn regelrecht „unvernünftig“.

Denken in globaler Perspektive heißt, sich auf andere Formen des Denkens einzulassen und sie nicht als „Weisheitslehren“ oder „Mythologie“ geringer zu achten, sondern mit ihnen *philosophisch* ins Gespräch zu kommen. Wenn man sich die europäische Begriffsgeschichte des Wortes „Philosophie“ ansieht, stößt man auf ein enormes Spektrum an Bedeutungen (vgl. Böhme 1994), das zahlreiche Anknüpfungspunkte an andere Denktraditionen bietet. Angesichts der globalen Herausforderungen, mit denen wir derzeit konfrontiert sind, können wir es uns überhaupt nicht leisten, irgendeine Form des Denkens außer Acht zu lassen (vgl. Papst Franziskus 2015, 74).

Zweitens. Globales Denken kann nicht nur gefordert, es muss vor allem *geübt* werden

Die Fremdheitserfahrung ist eine „pathische“, d. h. eine, die uns unvermittelt trifft und erschüttert. Sie kommt unserem Denken und Handeln zuvor. Es geht mir immer ein wenig zu schnell, wenn von einer Responsivität die Rede ist, ohne darzulegen, wie man es eigentlich schafft, dieser Erfahrung zu antworten, d. h. ohne sich dabei selbst zu verleugnen oder den anderen zu ignorieren. Wie gelingt uns ein globales Denken, das sich wirklich auf Fremdes einlässt und es dabei zulässt, sich selbst in Frage stellen zu lassen? Hier zeichnet sich auch ein schwerwiegendes ethisches Problem ab, denn was hilft uns die beste und komplexeste Theorie, wenn diese nicht tatsächlich im menschlichen Handeln Wirkung entfaltet? Gerade wenn wir mit etwas konfrontiert werden, das uns selbst in Frage stellt, ist es schwer, besonnen und bedacht zu antworten. Es liegt in unserer physiologischen Grundstruktur – und wie neurowissenschaftliche Erkenntnisse zeigen, vor allem in der Funktionsweise unseres Gehirns –, dass wir in Gefahrensituationen nicht mehr lange überlegen, sondern reagieren.

Ich erwähnte vorher schon Kant, der sehr wohl um das dunkle Feld menschlicher Gemütsregungen wusste, die es seiner Meinung nach zu kultivieren gilt (das hieß für ihn: disziplinieren und zivilisieren), um der Moralität größere Chancen einzuräumen. Er tat diese „Gemütskräfte“ dann jedoch als bloß physiologische Herausforderung ab, mit der

Denken in globaler Perspektive bedeutet, sich auf andere Formen des Denkens einzulassen und sie nicht als „Weisheitslehren“ oder „Mythologie“ abzuwerten.



die Philosophie nichts zu schaffen habe. Mit Adorno wissen wir, dass diese Form der denkerischen Aufklärung eine dunkle Seite produziert, weil sie keine Praktiken entwickelt hat, die sich leiblichen Regungen, emotionalen Aufwallungen oder spirituellen Unbestimmtheiten stellt (vgl. Böhme 2005). Mit „Praktiken“ meine ich vor allem leibliche, emotionale oder spirituelle „Übungen“.

Die westliche Philosophie tut sich schwer mit dem Begriff der „Übung“, denn ihm hängt der Hauch des Praktischen, vielleicht sogar des „Primitiven“ an, weil man sich in die Niederungen des konkreten Lebensvollzugs herablassen muss. Dabei darf man nicht vergessen, dass es auch in unserer Tradition wichtige Hinweise auf die Bedeutung einer philosophischen Lebenspraxis gibt (vgl. Hadot 1991). Man denke hier z. B. an Aristoteles. Für ihn war völlig klar, dass es nicht ausreicht, bloß theoretisch zu *wissen*, was richtig oder falsch ist, wenn man nicht in der Situation selbst *geübt* hat, mit den eigenen Emotionen umzugehen.

Ein tolles Beispiel für interkulturelle Anschlussmöglichkeiten genau an dieser Stelle liefert Rolf Elberfeld mit seinem Aufsatz *Kants Tugendlehre und buddhistische Übung*. Dabei beantwortet er die Frage nach dem Wie der Kultivierung unserer Gemütskräfte mit Hilfe asiatischer Denktraditionen. Denn hier bedingen und durchdringen sich „Theoretisches“ und „Pragmatisches“, anstatt als Gegensätze bestehen zu bleiben, die nicht nur bei Kant in ihrer philosophischen Bedeutung unterschiedlich bewertet werden (vgl. Elberfeld 2013, 29). Damit erweist sich für das globale Denken selbst die Praxis des globalen Denkens als wichtige Ressource, um im Dialog mit verschiedenen Denktraditionen und -praktiken eigene blinde Flecken sichtbar und das eigene Philosophieren „fremdheitsfähiger“ zu machen.

Zwei Übungshorizonte sind dabei nicht zu vernachlässigen, deren wechselseitige Bezogenheit im bekannten Diktum Wittgensteins, „[...] eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen“ (PU 19), besonders deutlich zum Ausdruck kommt.

Wenn man bedenkt, dass eine Sprache zutiefst mit einer Lebensform verflochten ist und damit ein bestimmtes Denken nahelegt, müsste man als global denkende Philosophin eigentlich sowohl möglichst viele Sprachen lernen als auch möglichst viele Lebensformen kennenlernen. So gewönne man nicht nur ein stimmigeres Bild der Wirklichkeit, sondern auch ein besseres Verständnis der eigenen sprachlichen Grenzen, die ja Wittgenstein gemäß auch die Grenzen meiner Welt bedeuten. Dementsprechend muss einen die wachsende Dominanz des Englischen in der Philosophie, aber auch in anderen Disziplinen, sehr nachdenklich stimmen. Denn sie fördert eine monokulturelle Weltsicht, in der wir blind werden für viele Weltdeutungen, die sich im Englischen nicht ausdrücken lassen.

Ich habe sowohl in der Arktis als auch in Afrika die Erfahrung gemacht, dass man auch jenseits der Sprache etwas vom Denken und der Weltsicht einer anderen Kultur begreifen kann, wenn man sich gewissermaßen mit Haut

und Haar auf die fremde Lebenswelt einlässt. So kann man, glaube ich, Emotionen mit Emotionen verstehen. Wenn sich die Philosophie jedoch nur als „das Andere zum Leben“ versteht, als ein Werk von Spezialist*innen und disziplinierter Anstrengung, die im Gleichmaß denkerischer Distanz „eine abgesonderte Erfahrung darstellt, kann sie nicht das sein und das sagen, was sie zu sein und sagen vorgibt“ (Gamm 2009, 127). Es reicht meines Erachtens nicht, sich auch noch so intensiv rein theoretisch mit afrikanischer Philosophie zu befassen, wenn man nicht dort war, sich der Fremdheit nicht tatsächlich ausgesetzt hat.

Eine Philosophie, die global denken möchte, darf nicht nur „das Andere zum Leben sein“ – sie muss es aber *auch*, um Abstand zu bekommen und die Dinge aus einer gewissen Distanz heraus betrachten zu können. Auch dieser Abstand will geübt werden, denn allzu leicht lassen wir uns hineinziehen in subjektive Beweggründe und momentane Befindlichkeiten. Globales Denken muss sich in die Spannung von Nähe und Distanz einüben. Dies führt mich zu meiner dritten und letzten These.

Drittens. Globales Denken vollzieht sich im Spannungsfeld zwischen Kultur und Kulturen

Dieser These kann man Unterschiedliches entnehmen. Ich möchte zwei Aspekte hervorheben:

Erstens geht es mir darum, globales Denken als eines zu sehen, das die eigene Kultur durch die Auseinandersetzung mit anderen Kulturen entwickelt. Damit meine ich aber nicht die Entwicklung auf ein bestimmtes Ziel hin, vielmehr entwickelt sich das Ziel selbst aus dem Prozess des Denkens zwischen den Kulturen. Genau das scheint auch Nietzsche

mit seiner Rede von der „Vergleichung“ im Sinn gehabt zu haben. Denn er spricht von einer „inneren Bewegung der Motive“, die durch das Durcheinanderfluten und die Vielstimmigkeit der Kulturen in Gang gesetzt wird. Die „Vergleichung“ selbst wird zu einem fruchtbaren Nährboden für die eigene Kultur. Darin verbindet sich der Singular Kultur im Sinne einer bildenden Tätigkeit mit dem Plural Kulturen als die verschiedenen Resultate (vgl. Elberfeld 2017a, 292).

Die zweite Deutung beschreibt den schwierigen Balanceakt zwischen einer gesunden kulturellen Selbstvergewisserung und der Offenheit für Fremdes. Hier gefallen mir die beiden Begriffen der „Bodenständigkeit“ sowie der „Weltläufigkeit“ besonders gut, die Waldenfels geprägt hat (vgl. Schellhammer 2020). Die Begriffe sind gut gewählt, denn sie sprechen durch die inneren Bilder, die sie erzeugen: „Boden-Stand“ impliziert Sicherheit, Stabilität, emotionale Verankerung, auch so etwas wie Eigenstand und eine Form des positiven Stillstands, vielleicht in kontemplativen Momenten meditativer Praxis.

„Welt-Läufigkeit“ dagegen suggeriert Bewegung, Öffnung, Unterwegssein, den Versuch, das Eigene aus einer anderen Perspektive zu sehen. Im Raum zwischen beiden sind wir *hier* und *anderswo*. Dieser Raum, den der Cree-Elder Willie Ermine einmal „Ethical Space“ genannt

Für Aristoteles war klar, dass es nicht ausreicht, bloß theoretisch zu wissen, was richtig oder falsch ist, sondern man musste auch üben, mit den eigenen Emotionen umzugehen.

hat, ist alles andere als ein kuscheliger Ort, in den wir uns gemütlich einrichten könnten. Er lebt vielmehr von der unbequemen Spannung zwischen den Polen. Denn immer wieder stehen wir in der Gefahr, dem Anspruch des Fremden durch die Extreme der Aneignung oder der Enteignung zu begegnen. Vorher erwähnte ich auch den Lokalismus und den Globalismus, die Blut-und-Boden-Mentalität und die Multiphrenie sowie die monolithische Identität und den Pluralismus.

Man könnte noch weitere extreme Gegensätze nennen, für die wir momentan ohne Weiteres Beispiele finden, so steht der verzweifelten Heimatlosigkeit der Menschen auf Lesbos eine festgefahrene Heimatbesessenheit des öster-

reichischen Kanzlers gegenüber. Auch hier gilt es, den Anspruch befremdlicher Parolen nicht einfach nur vom Tisch zu wischen, denn Gegenbewegungen sind als Symptome ernst zu nehmen – so schwer das manchmal auch fällt.

Was die Philosophie angeht, kann ich nun sehr schön den Kreis schließen zum Beginn der Philosophischen Tage und dem Vortrag von Ram Adhar Mall. Denn wenn ich sage, globales Denken vollzieht sich zwischen der Bodenständigkeit in der eigenen Kultur und der Weltläufigkeit in Begegnungen mit anderen Kulturen, komme ich seiner „orthaften Ortlosigkeit“ sehr nahe. Darin steckt auch die Spannung von Nähe und Distanz, die es sowohl in der Beziehung zu uns selbst, als auch zu anderen zu kultivieren gilt. ■

Zur weiteren Vertiefung

Arendt, Hannah (1998): *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. München: Piper.

Arendt, Hannah (2016³): *Sokrates. Apologie der Pluralität*. Berlin: MSB.

Bedorf, Thomas (2007): „Die Konjunktur des Fremden und der Begriff des Anderen.“ In *Die Fremde*, hrsg. von Kurt Röttgers, Monika Schmitz-Emans, 23–38. Essen: Blaue Eule.

Bedorf, Thomas (2011): *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*. Bielefeld: transcript.

Bedorf, Thomas (2016): „Freiheit beginnt beim Anderen. Emmanuel Levinas im Portrait.“ In *der blaue reiter*, 29 (1): 100–103.

Blumenberg, Hans (2012⁵): *Schiffbruch mit Zuschauer*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Böhme, Gernot (1994): *Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft. Eine Einführung in die Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Böhme, Gernot (2005): Was wird aus dem Subjekt? Selbstkultivierung nach Kant. In: Kaplow, Ian (Hrsg.): *Nach Kant: Erbe und Kritik*. Münster: Lit, 1–16.

Elberfeld, Rolf (2008): „Durchbruch zum Plural. Der Begriff der Kulturen bei Nietzsche.“ In: *Nietzsche Studien*, 37 (1): 115–142.

Elberfeld, Rolf (2013): Kants Tugendlehre und buddhistische Übung. Auf dem Weg zu einer kulturoffenen und kritischen Kultivierungspraxis. In: Schmücker, Marcus/Heubel, Fabian (Hrsg.): *Dimensionen der Selbstkultivierung*. Freiburg i. B.: Karl Alber, 27–63.

Elberfeld, Rolf (2014³): *Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung*. Freiburg i. B.: Karl Alber.

Elberfeld, Rolf (2017a): *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*. Freiburg i. B.: Karl Alber.

Elberfeld, Rolf (2017b): *Philosophiegeschichte in globaler Perspektive*. Hamburg: Meiner.

Gamm, Gerhard (2009): *Philosophie im Zeitalter der Extreme. Eine Geschichte philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert*. Darmstadt: Primus/WBG.

Habermas, Jürgen (1996): *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hadot, Pierre (1991): *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*. Berlin: Mathias Gatzka.

Lévinas, Emmanuel (2003⁴): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/München: Karl Alber.

Mall, Ram Adhar (2003): „Zur Abwendung vom Vernunftabsolutismus.“ In: Yousefi, Hamid Reza: *Essays zur interkulturellen Philosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz, 85–102.

Munz, Regine (Hrsg.) (2004): *Philosophinnen des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt: WBG.

Papst Franziskus (2015): *Laudato si. Die Umwelt-Enzyklika des Papstes*. Freiburg i. B.: Herder.

Roedig, Andrea (2020): „Social Distancing ist gut für die Philosophie.“ Deutschlandfunk, 12.4.2020. https://www.deutschlandfunkkultur.de/verhaltensregeln-in-coronazeiten-social-distancing-ist-gut.2162.de.html?dram:article_id=474366, 10.6.2020.

Schellhammer, Barbara (2019): *Fremdeheitsfähig werden. Zur Bedeutung von Selbstsorge für den Umgang mit Fremdem*. Freiburg i. B.: Karl Alber.

Schellhammer, Barbara (2020): „Zwischen Bodenständigkeit und Weltläufigkeit. Zur Bedeutung der Selbstsorge für den Dialog mit Fremdem.“ In: *Identitäten. Zumutungen für Wissenschaft und Gesellschaft*. Berlin: Peter Lang, 287–300.

Waldenfels, Bernhard (1990): *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2007): „Das Fremde denken.“ *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, 4 (3): 361–368.



Im Fluidum monastischer Ökonomie vor und nach der Säkularisation

Sabine Wüst im Gespräch mit Wolfgang Wüst

Vertiefung des Themas von Seite 24–29

Wein und Bier aus Klöstern

Sabine Wüst: Die wohl älteste beziehungsweise erste Klosterbrauerei sei die Schweizer Fürstabtei St. Gallen, wie man aus einer Chronik um 820 erfährt. 818 bekommt Abt Gozbert von Kaiser Ludwig dem Frommen das Immunitätsprivileg, weshalb St. Gallen zum reichunmittelbaren Kloster wird. Daran lässt sich ja bereits die äußerst lange Brautradition der Klöster abschätzen. Aus einem karolingischen Grundriss dieses Klosters lässt sich ein regelrechter Ökonomieplan ablesen. Zu sehen sind: Die Kirche, der Kreuzgang, Schlafsäle, Küchen, Waschräume, eine Schule, ein Hospital und eben auch drei Räume zur Bierherstellung. Aus dem gut ausgestatteten Getreidespeicher entstehen schließlich drei verschiedene Biersorten: „*Celia*“ – für vornehme Gäste oder den Abt – ein kräftiges Starkbier, „*Cerevisia*“ – ein alltägliches Haferbier für Mönche und Pilger und „*Conventus-Bier*“ – ein Dünnbier für Laienbrüder oder Bettler/Arme. Gibt es ein vergleichbares Modell auch für unser Fallbeispiel Kloster Michelsberg in Bamberg?

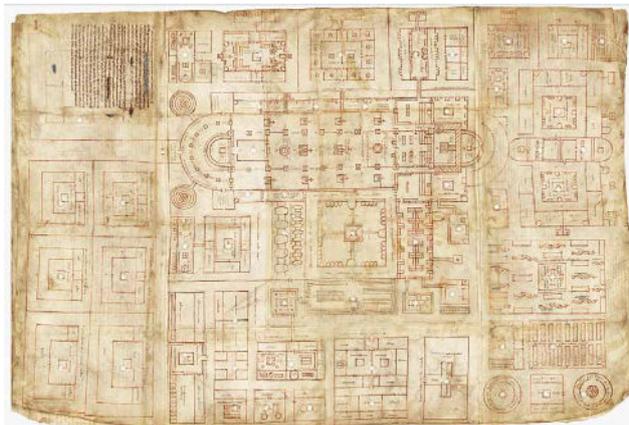


Foto: Wikipedia / Public domain

Der St. Galler Klosterplan gilt als die früheste Darstellung eines Klosterbezirks. Er ist im Kloster auf der Reichenau um 820 entstanden.

Wolfgang Wüst: Der St. Galler Klosterplan von ca. 820 stammt offenbar aus Reichenauer Quelle und entstand unter dem konkreten Anlass, den Abt in St. Gallen beim Bau einer neuen Kirche zu unterstützen. Die Pergamente wurden Abt Gozbert sozusagen als Bauplan ausgehändigt. Enttäuschend war für ihn, dass dieser Plan doch relativ allgemein gehalten war, und so ist die Frage berechtigt, ob wir daraus für den weiteren Fortgang der Klöster, ihrer Bauten, aber insbesondere auch der genannten Braueinheiten, ein europäisches Modell am Bodensee erkennen dürfen. Wurde es auch in Franken, in Schwaben, in Ober- und Niederbayern oder in der Oberpfalz sogar eins zu eins rezipiert? Das Überlieferungsproblem des St. Galler Plans, der ja weltweite Bedeutung erfuhr, ist die Tatsache, dass er sehr alt ist. Fand er tatsächlich auch über die iro-schottischen Missionare und die Korrespondenz St. Gallens mit anderen Ordensgemeinschaften eine Verbreitung, die uns bis heute im Einzelnen unbekannt blieb?

Viel wichtiger ist stets, so glaube ich, der örtliche Befund. Man kann eine Brauerei nicht an jedem Ort nach dem St. Galler Klosterplan errichten. So spielt im Bamberger Beispiel auf dem Michelsberg die Enge des Bergrückens eine große Rolle für den Ausbau der Klostergebäude. Die Brauerei ist dort zwar vorhanden, aber eben anders zugeordnet. Wir können deshalb das Ganze als eine Norm erkennen, die nicht überall praktiziert wurde.

Der Hinweis auf unterschiedliche Biere ist wichtig; das kann ich durchaus bestätigen. Es gibt in allen Klöstern, mit Ausnahme der Mendikantenklöster, unterschiedliche Biersorten. Braun- und Weißbiere: Braunbier ist kostengünstiger, Weißbier ist vor allem in der frühen Neuzeit die teure Variante. Es gibt Mundweine für den Abt und die externen Gäste. Es gibt den Konvent-Wein und das Konvent-Bier für die Priester und die Elite im Kloster. Und es gibt günstigere Biersorten für die handwerklich Tätigen, die Fratres, und für die weltlichen Klosterbediensteten. Also, wir haben eine soziale Abstufung, die wir beim Bier preislich gut voneinander trennen können.

Sabine Wüst: Eine Regel besagt: „*Liquidum non frangit jejunum!*“ – „Was flüssig ist, bricht kein Fasten!“ Dennoch spielt übermäßiges Trinken immer eine Rolle in der Reglementierung. So etwa im Kapitel 40 der Regeln des Heiligen Benedikts von Nursia; dort lesen wir vom „Maß des Getränkes“. Darüber hinaus werden in den Aachener Synoden von 816 und 817 Wein- und Bierrationen festgeschrieben: „*Jeder Mönch bekam einen sextarius Bier*“, also eine 1/6 Kanne, 540 ml oder – wie heut üblich beim Ausschank – eine „Halbe“. Außerdem ein „*Hemina*“ Wein, was so viel ist wie ein „Viertel“. Wie würdest Du nun die österliche Bußzeit landeshistorisch einordnen?

Wolfgang Wüst: Im kirchenkritischen 19. Jahrhundert sind die Quellen voll mit Zeugnissen klösterlicher Misswirtschaft. Danach wurde dort viel zu viel getrunken und die Mönche vergaßen, die Liturgie ernst zu nehmen und die Gebete richtig zu sprechen. Das war die Polemik der Zeit nach der Säkularisation; das dürfen wir heute nicht mehr ernst nehmen. Die Frage, ob nun die Fastenzeit für das „Flüssige“ die beste Zeit war, ist natürlich interessant. Man könnte den Bierverbrauch eben an den Fastentagen messen und vergleichen mit dem Konsum in der übrigen Jahreszeit. Da würden wir sicher einen Anstieg feststellen können. Tatsache ist auf jeden Fall, dass Dünnbier, die rings um das Jahr die häufigsten trinkbaren Biere waren, für die Fastentage nochmals stärker gebraut wurden.

Im 16. und 17. Jahrhundert entstanden viele neue Bockbiere, die Sie kennen, wie Salvator, Triumphator, Maximator. Sie waren speziell im März und der vorösterlichen Zeit nicht nur für das Kloster selbst, sondern auch für die Bevölkerung eine willkommene Exquisitität. Man kostete die teilweise bis zu 19 Prozent Stammwürze haltenden Biere. Das Starkbier hatte überdies den Vorteil, dass es lager- und transportfähig war. Wir haben beim Bier ja generell das Problem der kurzen Haltbarkeit in der Zeit, bevor der Hopfen zu den Brauern kam. Bier braute man für den Tag oder allenfalls für die Woche. Ungekühlt kippen sie leicht um und können nur in einem relativ kleinen Bezirk vertrieben werden. Eine Ausnahme bildeten eben die Bockbiere, die noch im Mittelalter weniger aus Bayern kamen, sondern aus Norddeutschland. Bekannt waren die Einbecker Bockbiere aus Niedersachsen. Sie fanden auch in Österreich und im südlichen Bayern ihren Absatz, speziell in der Fastenzeit.

Sabine Wüst: Das Benediktinerkloster und frühere Stift der Säkularkanoniker in Weihenstephan erhielt bereits 1040 das Recht, in der Stadt Freising Bier zu brauen. Mit dieser umstrittenen Jahreszahl wirbt die „älteste Brauerei der Welt“ heute noch. Wenngleich diese Urkunde im 18. Jahrhundert gefälscht wurde. Verurteilungen von Originalen verwundern nicht, wenn man bedenkt, dass im Investiturstreit und im Dreißigjährigen Krieg Klosterarchive wiederholt geplündert wurden. Jedenfalls verfügte 1146 der Bischof Otto von Freising über das Brau- und Schankrecht von Weihen-

stephan. Vergleicht man das mit den akribisch erforschten Policy-Ordnungen, würde man zu Rechten und Pflichten Ähnliches feststellen können?

Wolfgang Wüst: Die Konzessionierung von Bier spielt eine große Rolle. Viele können Bier brauen, aber erst die Konzession führt zu einem legalen Betrieb, egal, ob für die Weinkelereien oder für die Bierbetriebe. Deshalb spielen frühe Konzessionen, wie wir sie aus dem 11. Jahrhundert schon kennen, eine Rolle, weil sie vor allem für die Diplomaten, die Urkunden prüfen, ob sie echt oder verurteilt sind, eine besondere Funktion haben. Für Weihenstephan, aber auch für andere Klöster, die diese ganz frühen Nennungen von Konzessionsfreigaben haben, ist Quellenkritik angesagt.

Aber, wie wir wissen, spielt das Alter, egal ob die Urkunde echt oder manipuliert war, immer eine große Rolle, denn der Grundsatz galt, je älter man war, desto größer die Freiheit gegenüber einem übergeordneten Herrschaftsfunktionsträger. Das Alter war entscheidend, und wenn man dann noch eine Urkunde vorlegen konnte, galt das fast zeitlos. Wir müssen wissen, dass Urkunden natürlich in den Klöstern wesentlich früher als in fürstlichen Kanzleien entstanden. Dort saßen professionelle Leute im Skriptorium, die sich auch mit lateinischen Urkunden auskannten, und notfalls hat man sie in Latein vorgelegt. Der örtliche Landesherr, des Lateinischen nicht mächtig, hat dann gesagt, es stimmt wohl und legte die Angelegenheit ab.

Sabine Wüst: Die Gesundheitswirkung von Bier propagiert ja bereits Hildegard von Bingen im 12. Jahrhundert. Die Belege zu *Cervisiam bibat* finden sich in ihrem Werk *Causae et Curae* (Ursachen und Behandlung von Krankheiten): „Vom Bier. Das Bier aber macht das Fleisch des Menschen fett und gibt seinem Antlitz eine schöne Farbe durch die Kraft und den guten Saft des Getreides. Das Wasser aber schwächt den Menschen und erzeugt zuweilen, falls dieser krank ist, um die Lunge herum Schleim, weil das Wasser schwach ist und keine große Kraft besitzt. Wenn aber der Mensch gesund ist und dann hier und da einmal Wasser trinkt, so wird ihm das nicht schaden.“ Wie würdest Du dich zur gesundheitsfördernden Wirkung von Bier – auch unter dem Aspekt der langen Apothekentradition – äußern?

Wolfgang Wüst: In Stiften und Klöstern war der Respekt vor der Schöpfung natürlich ein wichtiges Element des Zusammenlebens als ethische und moralische Überlegung, des Grundsatzes der Kooperation und der irdischen Reflektion auf das, was eben von Gott und der Schöpfung vorgegeben war. Und da spielt Hildegard von Bingen natürlich eine große Rolle, weil sie oft rezipiert wurde; auch bereits in früher Zeit nach ihrem Tod. Ungeachtet dessen haben Klöster in anderen Regionen auch zur gleichen Zeit oder gar schon etwas früher mit der Anlage

Viele meinten, wenn der Pater viel Bier trinkt, kann der Trank doch nicht schlecht sein.



Auf dem Podium diskutierten Sabine und Wolfgang Wüst über die Klöster und ihre flüssigen Kulturgüter – eine Auswahl hatten sie zur Veranstaltung mitgebracht.



von Kräutergärten begonnen. Das können wir auch über alte Kochbücher, soweit sie erhalten sind, nachweisen. Sie erfassen Rezepte auch aus klösterlichen Küchen und Kellereien.

Die Klosterapotheke spielt im Ensemble eines großen Klosters, zu dem immer auch die Ökonomie gehört, ebenfalls eine Rolle. Die Klosterapotheke hat unweit der Pforte ihren Platz und diente als so etwas wie eine Brücke zwischen dem Kloster und der Region. Sie ist nicht nur für die Versorgung der Kranken im Kloster angelegt, sondern auch für die Bevölkerung. Das Kloster öffnet sich über die Apotheke in das Land, und deshalb spielen die Klosterapotheken, wie ich meine, eine große Rolle bei der Definition sakraler Landschaften.

Sabine Wüst: Der meist korpulente Mönch als Werbeikone – heute mannigfaltig auf Bierdeckeln zu finden – stellt nicht nur ein Thema beim Münchner Maler Eduard Ritter von Grützner dar. Noch bekannter und sicher auch vor dem inneren Auge verankert ist bestimmt der Franziskanermönch mit erhobenem Krug von Ludwig Hohlwein. Wie schätzt Du die religiöse Askese in den Klöstern ein, in Anbetracht solcher Abbildungen?

Wolfgang Wüst: Ich denke, der dicke und trinkfeste Mönch ist auch wieder ein Zerrbild des 19. Jahrhunderts. Man konnte damals mit der weltlichen Funktion der Kirche, der alten Reichskirche, wenig anfangen und suchte nach Sünden und Fehlgriffen. Beim Franziskanermönch ist interessant, dass er nicht einer Klosterbrauerei entstammt, sondern einer „weltlichen“ Brauerei. Sie hat eben als Slogan das treffende Bild auf den Flaschen gewählt, weil es gut für die Vermarktung und den Absatz war. Die Franziskaner-Brauerei in München war allenfalls in der Nähe des alten Franziskanerklosters gelegen. Sie hatte keine institutionellen Verbindungen mit dem Konvent. Daran sieht man, dass Bilder, wie die vom mönchischen Brauen, auch in weltlicher Hand eine große Rolle spielen. Sie sorgen für Qualität: Wenn der Pater viel Bier trinkt, kann der Trank doch nicht schlecht sein.

Sabine Wüst: Der „Baierein“ war 1225 dem Regensburger Schottenkloster St. Jakob steuerpflichtig, doch die „kleine Eiszeit“ Ende des 16. Jahrhunderts ließ in Ober- und Niederbayern bis auf wenige Gebiete um die Donau – beispielsweise Bach an der Donau – den Weinanbau schrumpfen. Eine Folge davon war der Rückgang des Weinkonsums – auch wegen zusätzlicher Besteuerung der Importweine – und eine regelrechte Explosion des Bierkonsums. Dadurch müsste man die Konsumgeschichte in Bezug zur Klostergeografie setzen und sich fragen, wie es sein kann, dass etwa der Ettaler Prälatentropfen aus Südtirol stammt.

Wolfgang Wüst: Das Problem südbayerischer Klöster lag auch im rauen Klima. Für Weinbau ging es gut bis weit ins 16. Jahrhundert, da in dieser Zeit die klimatischen Bedingungen besser waren. Ich spreche jetzt nicht von den letzten drei, vier Jahren des 21. Jahrhunderts, wo wir eine noch untypische Hitze- und Trockenheitswelle in unserem Land verspürten.

Es war vielmehr die Zeit, in der – nachweislich durch die Klimaforschung – die Temperaturen heruntergingen, die nordalpinen Winter länger wurden und die guten Sommer verregnet waren. Da lohnte sich Weinbau nicht mehr in jeder Region. Um das Problem zu lösen haben die Klöster, nicht zuletzt aus der Erkenntnis, dass Rom und die Römische Kurie in Rom für die Ordensgemeinschaften eine große Rolle spielten, überlegt, ob man südlich der Alpen nicht auch in Weinberge investieren könne.

Gerade in Südtirol, um Meran und Bozen, stellt man fast für alle südbayerischen Klöster seit dem späten Mittelalter den Ankauf von Weinparzellen fest. Sie wurden fortan über Vögte und andere Amtsträger verwaltet. Die oberitalienischen und Südtiroler Weine konnten dann zum Teil zollfrei über die Alpenpässe zu den Hausklöstern transportiert werden. Somit ist es keine Novität, wenn sie jetzt an Handels- und Klosterpforten als „Prälatenweine“ verkauft werden. Es ist vielmehr die Reaktivierung des Zustandes vor 1802. Man kam „ins Gespräch“ mit örtlichen Winzern, die ihren Wein jetzt wieder Prälaten- oder Klosterwein nennen dürfen und in Deutschland einen zusätzlichen Absatzmarkt geöffnet sehen.

Sabine Wüst: Dominik Kaufner beschäftigte sich in einem Beitrag über klösterliches Brauwesen im Mittelalter mit St. Emmeram in Regensburg. In der *super officio praxatorie nostre* vom 20. April 1317 findet man dort im Register eine Bestallungsurkunde, in der die Rechte und Pflichten des Klosterbraumeisters Peter von Pielenhofen aufgelistet wurden. Gibt es so etwas detailreiches auch für andere Klöster oder auch die Benediktiner am Michelsberg in Bamberg?

Wolfgang Wüst: Das „Hineinschauen“ in die Praxis der Winzer, der Häcker und Kellermeister war stets ein Anliegen der Obrigkeit, und sei es nur um die Steuereinnahmen zu kontrollieren. Die „gute“ Policy, die seit dem Spätmittelalter Europa mit Gesetzen, Dekreten und Verordnungen überzog, war auch zuständig für einen Befund, der gerade jetzt in unseren Corona-geschwängerten Zeiten wieder eine herausragende Rolle spielt. Es ging um die Vermeidung ansteckender Krankheiten, die Prävention von Seuchen.

Sie wurde mit Maßnahmen an den Zollschranken und Landesgrenzen implementiert. Transporte mit verdorbenen Gütern oder mit Produkten aus Krisenregionen im Sinne fehlender Hygiene wurden verboten.

In einem weiteren Sinne ging es auch um die Lebensmittel- und Getränkekontrolle im Generellen. 1516 rief man das Reinheitsgebot für untergärige Biere im alten Bayern aus. Reinheitsgebote oder Bier- und Braugebote gab es im lokalen Zuschnitt aber schon vor 1516, einfach um sicher zu gehen, dass das, was getrunken wurde, auch bekömmlich war. Wasser galt nicht als Alternative. Es war kontaminiert, vor allem in den Städten. Abwässer und trinkbare Gewässer wurden selten getrennt; das war alles eine große „Soße“ am Wegrand und in den Kanälen. Die moderne



Die Wissenschaftlerin **Sabine Wüst** beschäftigt sich unter anderem mit der Geschichte der Nahrungsmittel.



Bild: Eduard von Grützner, 1912

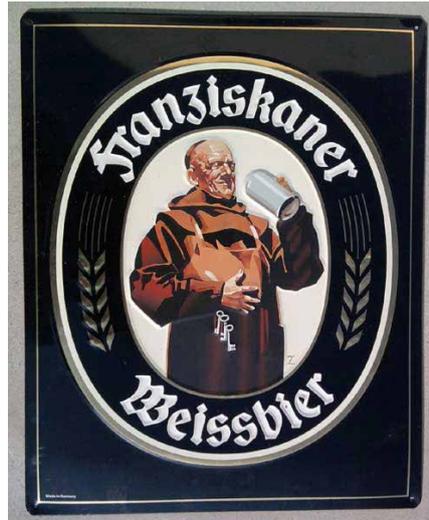


Foto: privat



Foto: Abtei St. Hildegard

Dieser Franziskanische Braumeister mit dem Bierkrug einer Klosterbrauerei ist ein besonders gutes Beispiel dafür, wie das Image von Bier und Kloster zusammen geht. Mitte: Franziskaner Blechschild – gewölbt, geprägt und signiert von Ludwig Hohlwein. Ein Entwurf, der eine nachhaltige Rezeption erzielte. Rechts: Diese Flaschen mit Klosterlikören sind eine Spezialität aus der Abtei St. Hildegard.

Kanalisation entstand erst im 19. Jahrhundert, so dass alkoholhaltige Getränke wie Wein und Bier zunächst eher trinkbar waren als verschmutztes Wasser. Es war dann ein großer Schritt, dass man von Beerenweinen und „Gagel“-Bieren Abschied nahm, um über Reinheitsgebote den Markt zu säubern.

Sabine Wüst: Rechnungen aus der Zeit um 1600 belegen, dass neben Bier schon um 1609 in Ettal Klosterlikör hergestellt wurde. Göttlicher Genuss ist in Verbindung mit alten Rezepturen aus dem Klostersgarten oder der Imkerei, auch als Kräuterlikör mit wohltuender Wirkung zu finden. Wie würdest Du den traditionellen Klosterlikör in die Konsumgeschichte der Klosterlandschaft einordnen?

Wolfgang Wüst: Liköre, das hatte man schnell erkannt, sind langlebiger als Biere. Auch guter Wein war lagerfähig. Es gab Sonderjahrgänge, die man noch 20 oder 30 Jahre später trinken konnte. Das blieben aber die Ausnahmen. Beim „Baierein“ ist alter Wein heute noch knapp. Wenn Sie heute nach Bach an der Donau fahren, bekommen Sie fast keine Flasche mehr aus Jahrgängen vor 2019. Wein war also auch ein Produkt, das irgendwann einmal nicht mehr verfügbar war. Liköre sind da bei weitem lagerfähiger. Die Kombination mit Heilkräutern bei der Destillation traf zudem auf die klösterliche Tradition der Apotheken. Ettal ist, wie wir hörten, nicht die einzige Abtei, die das perfekt beherrscht. Es ist erklärbar, dass Liköre zu Aushängeschildern für die Klosterökonomie wurden und dass sie weit jenseits der Klöster beliebt waren. Beispiele für *oversea shipping* zeugen ja davon. In manchen Supermärkten Amerikas oder Australiens finden Sie deshalb Klosterliköre aus Deutschland.

Sabine Wüst: In Bezug auf die Klöster könnte man in Anbetracht einer *Foodscape* – also einer Art Essenslandschaft, in der bestimmte Produkte für bestimmte Regionen stehen – auch nach einer Getränkeregion fragen. Zur Veranschaulichung: Italienische Sfiogiatelle aus dem neapoli-

tanischen Kloster Santa Rosa. Das sind Blätterteigtaschen mit Ricotta-Füllung.

Vielleicht könnte man für die Klöster ein weiteres Kapitel öffnen und von einer *Beverage* – oder sogar von einer *Beer-Scape* als einer Art monastischer Getränkelandschaft sprechen?

Wolfgang Wüst: Unlängst wurde ja über das Phänomen der *Foodscape* gearbeitet. Die Ergebnisse werden in einem Band zur *Städtelandschaft* im Peter Lang Verlag nachzulesen sein. Man sieht in der Tat, dass die *Foodscape* zu einem Interessengebiet in der jüngeren Konsumforschung geworden ist. Ja, über *Beer-Scape* wäre eine gute Sache. Man kartiert dann die Absatzmärkte rund um das Brauzentrum. Der Konsum wird abnehmen, je weiter man sich vom Ursprung entfernt. Vergleicht man es mit der *Städtelandschaft*, dann wird man Einflusskreise zeichnen dürfen, so wie es der Erlanger Geograph Walter Christaller in den 1930er Jahren für die Zentralitätsanalyse einer Stadt bereits vollzog.

langer Geograph Walter Christaller in den 1930er Jahren für die Zentralitätsanalyse einer Stadt bereits vollzog.

Sabine Wüst: Zum Schluss noch ein Blick in die Zukunft! Einerseits spüren wir auch im weltlichen Bereich verstärkt Ruhe und Askese in unseren schwierigen Pandemiezeiten, sei es u. a. durch Besuchsverbote oder das Entfallen kultureller Veranstaltungen. Andererseits lässt sich ein deutlicher Rückgang der

Klostereintritte verzeichnen. Wie kann es in diesen problematischen Zeiten mit der Klosterwein-, Bier- und Likörökonomie weitergehen?

Wolfgang Wüst: Um die Zukunft der Klosterprodukte mache ich mir keine Sorgen. Nehmen wir beispielsweise die Jahre 1802/1803: Das napoleonisch geführte Europa erklärt die Klöster für aufgehoben. Die Äbte wurden mit einer Jahresrente abgefunden, die übrigens meist angemessen war. Mönche bekamen kleinere Renten und mussten sich andere Tätigkeitsfelder suchen. Sie sind Pfarrer geworden oder oft verliert sich ihre Spur, da sie laisiert wurden. Kurzum, das Kloster kam zum Stillstand. Manche

Liköre sind besser lagerfähig und in Kombination mit Heilkräutern trafen sie zudem auf die klösterliche Tradition der Apotheken.

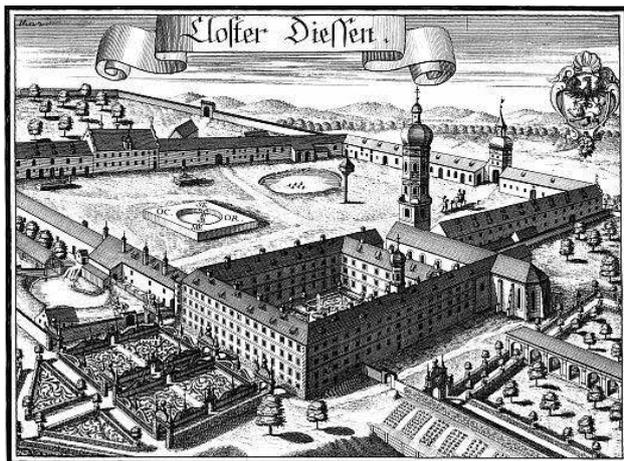


Bild: Historico-topographica descriptio Bavariae, 1701–1726



Foto: Staatsarchiv Bamberg, Rep. A. 232 IV, R. 35.503



Foto: Staatsarchiv Bamberg, Rep. A. 232 IV, R. 35600

Das Augustiner-Chorherren-Stift in Dießen am Ammersee wurde um das Jahr 1705 auf einem Kupferstich von Michael Wening dargestellt. Mitte: Die Akten des Bamberger St. Michaelskloster sind in großer Zahl in den Archiven überliefert. Hier ist ein Rechnungsband von 1733/34 zu sehen. Rechts: Die Umschlagsseite zeigt eine Rechnung an das Bamberger Kloster von 1779/80 mit dem Präsentations- und Revisionsvermerk von 1781.

Klöster hatten noch für Jahre Übergangsformen, durften aber keine Novizen mehr aufnehmen. Als der letzte Pater starb, wurde der Schlüssel umgedreht.

Was lebte aber weiter? Es waren die Klosterbiere und die Klosterweine. In weltlicher Pacht produzierten die Ökonomiebetriebe weiter. Das lief, wie wir wissen, offenbar sehr gut. Und so könnte man sich an einem Tag X ohne reale Klöster zumindest noch über fortbestehende Klosterprodukte erfreuen.

PUBLIKUM: Wie wichtige war die Wasserqualität von Wasser bei der Bier- aber auch der Weinherstellung?

Wolfgang Wüst: Qualitativ gutes Wasser, das bei uns heute eine Selbstverständlichkeit ist, war vor dem 19. Jahrhundert rar. Gutes Wasser mag es gegeben haben in abgelegenen Regionen, wenn kein Tierkadaver oder Unrat es kontaminierte. In den Städten des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit konnte man Wasser kaum trinken. Es musste abgekocht werden. Deshalb waren Wein und Bier mit Alkoholgehalt beliebt, auch in einer – modern gesprochen – light Ausführung. Wein war häufig als Metformation auf dem Markt mit deutlich weniger als 10 Prozent Alkohol. Die Frage nach dem Wasser ist zentral für den Konsum älterer Zeit. Da war das Hygienejahrhundert, das 19. Jahrhundert, wirklich ein großer Einschnitt. Es gab aber zuvor sicher in den Städten durch Baumeister und Ingenieure Bemühungen, die Wasserversorgung für die Bürger zu verbessern. In Augsburg haben Sie – jetzt als UNESCO-Weltkulturerbe – die großen Wassertürme des 16. Jahrhunderts. Wassertürme wurden mit frischem Pumpwasser aus Quellen gespeist, um es anschließend durch ein Röhrensystem auf die Haushalte zu verteilen. Das Rohrsystem bestand allerdings, wie im alten Rom, teilweise noch aus Bleirohren, die Gifte an das Wasser abgaben. Diese Haushalte wurden im Zinsregister erfasst; daher wissen wir genau, wie viele Liter Wasser pro Jahr in welchem Haus ankamen. Man zahlte, wie heute, für reines Wasser. Es war allerdings keine Selbstverständlichkeit und es war teuer. Da konnte es durchaus vorkommen, dass ein Eimer Bier am Ende günstiger war als die gleiche Menge Trinkwasser.

PUBLIKUM: Es gab ja die verschiedenen Rezepturen zum Beispiel von Bieren. Wie haben diese die Jahrhunderte überlebt? Wie sind die aufbewahrt worden?

Wolfgang Wüst: Auch bei den Rezepturen war diese „kleine Eiszeit“ eine Zäsur. Bis ins 16. Jahrhundert haben wir bei der Bierherstellung das Prinzip: Es ist alles offen. Gagelsträucher (*myrica gale*), Beeren, Zutaten aus Gärtnereien, Heilkräuter und vieles mehr waren den Braumeistern nicht fremd. Gagelbiere oder Brutbiere waren beliebt und jeder Ort und jedes Kloster hatte dazu eigene Rezepturen. Wenn Sie in einem englischen Pub heute noch ein *Pale Ale* bestellen, führt Sie der Geschmack zurück in die Zeit vor 1516.

Und weil einzelne Braumeister auch vor 1516 schon aufgezeichnet hatten, was sie alles für die Herstellung benötigten, wissen wir, was da genau drin war. Für eine chemische Analyse reicht das allerdings nicht. Biere aus älterer Zeit sind im Unterschied zum Wein nicht vorhanden. Der 1540er Steinwein aus Würzburg – eine Flasche steht noch im Panzerschrank des Bürgerspitals – gilt als der älteste Wein der Welt. Das war sozusagen ein Super-Jahrgang, von dem die Chronisten berichten, dass es sehr warm und trocken war. Freilich wird der originale Inhalt längst verdunstet sein, aber man hätte hier zumindest noch messbares Liquides aus der frühen Neuzeit, wenn wahrscheinlich auch nicht aus dem Jahr 1540.

Dann haben wir eine Reihe von Reinheitsgeboten, etwa 1516, aber auch früher wie in Bamberg. Daher wissen wir, welche Getreidesorten man für das Brauen verwendete. So erfährt man, dass Weizen zum Brauen zu teuer wurde, da man ihn auch in den Kornspeichern der Städte für schlechtere Jahre lagern konnte. Da kam dann die Braugerste ins Spiel. Ferner traten ausschließlich Hopfen und Malz – „Gott erhalt’s“ – als Zutaten hinzu. Das ist dann Standard geworden für die untergärigen Biere. Die heutigen Craft-Biere sind dann, wenn Sie wollen, im Prinzip wieder eine Rückkehr zum mittelalterlichen Bier. Alles ist erlaubt und jeder Craft-Brauer hütet seine Rezepturen.

Sabine Wüst: Das Entscheidende ist sicher auch, dass man die heutigen Produkte vor Augen hat, wie das hier und heute schmeckt. Beim Wein kann man auch an den Met, Glüh- und Beerenweine denken, die wir von den Weihnachts- und Christkindlmärkten her gut kennen. Das sind dann freilich keine Getränke, die wir uns zu einem guten Steak einschenken würden. ■