

zur debatte

KATHOLISCHE
AKADEMIE in



BAYERN

KRIEG

und Versöhnung



ALLES WAS RECHT IST

Legitimation von Gesetzgebung
in Religion und Gesellschaft

KLOSTERLANDSCHAFTEN

Ihr Beitrag zur Gestaltung von
Raum und Kultur in Bayern

WAS IST SPRACHE?

100 Jahre Ludwig Wittgenstein
und Franz Rosenzweig

Versöhnung unter Beschuss

Liebe Leserinnen und Leser,

stellen Sie sich einmal vor, der ‚Dompropst‘ einer ostukrainischen Kathedrale stünde in den Trümmern seines vom russischen Angriffskrieg zerstörten Gotteshauses und rief in einer Radio-Ansprache seine ukrainischen Landsleute zur Versöhnung mit Russland auf. Ich gebe zu: Dieses Gedankenspiel sprengt derzeit meine Vorstellungskraft.

Aber genau das ist vor 82 Jahren in Coventry geschehen (s. ab S. 4). Unter dem Eindruck einer neuen Dimension der Zerstörung durch einen eindeutig benennbaren Aggressor wagte Propst Howard es, den Gedanken allgemeiner (also auch eigener) Schuldverstrickung auszusprechen und damit visionär bereits ein Denkmodell für die erst viel später mögliche Phase der Versöhnung zu entwerfen: dass an die Stelle holzschnittartiger Feindbilder eine differenzierte Sicht auf die Menschen im anderen Lager treten kann – und dass in einer Eskalationsspirale niemand „frei von Sünde“ ist.

Die Botschaft von Coventry in Kriegszeiten anzuwenden, bedeutet, Differenzierungen vorzunehmen. Viele Russinnen und Russen denken anders als Putin, können es aber nicht zeigen, ohne sich und ihre Familien zu gefährden. Und auch der Westen hat Anlass zur Selbstkritik, weil er keineswegs immer nur für seine hehren Werte kämpfte, sondern oft genug einfach nur, um seine eigenen Interessen gegen die der anderen durchzusetzen.

„Die Guten“ sind nicht per se wir, sondern nur insofern unser Handeln die legitimen Interessen der anderen einbezieht und einer insgesamt gerechteren Welt förderlich ist – Klima und Ernährung inklusive. Weil es aber für komplexe Probleme keine einfachen Lösungen gibt, müssen wir um unseren Weg durch die Zeitenwende und um die Neujustierung unserer Friedensethik ringen (s. S. 16–17). Dafür brauchen wir widerständige Töne, Zweifel, die argumentative Gegenprobe, unterschiedliche Meinungen – und Menschen, die auch auf die Risiken einer Eskalation verweisen und zu Verhandlungen aufrufen.

Vielleicht ist der Unterschied, dass wir nicht mit wehenden Fahnen, sondern mit Bauchschmerzen Waffen liefern. Und dass wir mahnende Zwischenrufe an uns heranlassen, statt sie hämisch zu diskreditieren. Tappen wir nicht in die Falle der rhetorischen Eskalation – und achten wir mit darauf, dass im Krieg nicht die Versöhnung selbst unter Beschuss gerät!

John Achim Budde

Inhalt der Printausgabe

- DIE BOTSCHAFT VON COVENTRY FÜR DIE WELT VON HEUTE**
- 4 **Ein verblüffender Gedanke mitten im Krieg**
Astrid Schilling und Achim Budde 
- 7 **„Versuchen, alle Gedanken an Rache zu vertreiben“**
John Witcombe 
- 10 **Die Botschaft von Coventry im heutigen Europa**
Bischof Christopher Cocksworth 
- 14 **Es muss durch Erinnerung Neues entstehen**
Kardinal Reinhard Marx 
- UKRAINE-KRIEG UND DIE THEOLOGIE**
- 16 **„Grundlinien der Soziallehre sind nicht naiv“**
Martin Pilgram 
- 18 **THEOLOGISCHES TERZETT**
Zu Gast: Andreas Batlogg
- WIDERSTAND**
- 19 **Lange Zeit der Sprachlosigkeit**
Johannes Schießl 
- 21 **Regelverletzungen und demokratische Legitimität**
Bernd Ladwig 
- 26 **Der deutsche Widerstand gegen Hitler**
Wolfgang Benz 
- 32 **ROLF HOCHHUTHS DER STELLVERTRETER**
Zu den Auseinandersetzungen über das Schauspiel
- 33 **TECHNIK GEGEN HUNGER?**
Ansätze zur Sicherung der Welternährung

Titelfoto: Coventry Cathedral

Die folgenden Artikel sind nur in der **Online-Ausgabe** enthalten, die Sie auf unserer Homepage finden und über unseren Newsletter abonnieren können. In diesem Heft bieten wir Ihnen **54 Extra-Seiten**.

- ALLES WAS RECHT IST**
- 35 Der Mann Mose und Gottes Gesetz**
 Jan Assmann 
- 44 Kein Jota soll vergehen?!**
 Hans-Georg Gradl 
- BAYERISCHE KLOSTERLANDSCHAFTEN**
- 50 Geistliche Landschaften**
 Wolfgang Wüst 
- 56 Barocke Klosterlandschaften im Bau**
 Britta Kägler 
- 62 KÖRPER, EROS, IDENTITÄT**
 Sexualität und gelingende Beziehungen vom Rand her gesehen 
- DER MISSBRAUCHSSKANDAL UND DIE FOLGEN**
- 64 Die Krise der Kirche**
 Konrad Hilpert 
- 68 Was bedrängt oder beflügelt das kirchliche Leben?**
 Bertram Stubenrauch 
- WAS IST SPRACHE?**
- 71 Wittgenstein und Rosenzweig bis 1921**
 Dominik Fröhlich 
- 74 Unaussprechliche Sprache**
 Sebastian Rödl 
- 80 Denken am Leitfaden der Sprache**
 Axel Hutter 
- 84 NACH 38 JAHREN WIRD ALLES ANDERS**
 Christian Sachs geht in Ruhestand 
- 86 COMMUNITY**
- 92 Impressum**

- DIE BOTSCHAFT VON COVENTRY FÜR DIE WELT VON HEUTE**
- 93 Die deutsche Nagelkreuzgemeinschaft**
 Oliver Schuegraf 
- 94 KZ-Gedenkstätte Dachau**
 Björn Mensing und Judith Einsiedel
- 95 Würzburg: Erinnerung bewahren – Versöhnung leben**
 Elisabeth Nikolai
- 96 Das Nagelkreuzzentrum der Diakonie Neuendettelsau**
 Sr. Ruth Gänstaller
- 97 Evangelisches Jugendwerk Öhringen**
 Dorothea Färber
- WIDERSTAND**
- 98 Widerständiges Denken als Ausdruck von Mündigkeit**
 Veronika Hilzensauer 
- 102 Verfassungsrechtliche Fragen zum Widerstand**
 Andreas Fisahn 
- 107 Widerstand durch Kunst?**
 Karin Hutflötz 
- ROLF HOCHHUTHS DER STELLVERTRETER**
- 113 „Hochhuth kam vor dem Fall“**
 Mark Ruff 
- ALLES WAS RECHT IST**
- 122 Was vor dem Gerichtshof der Vernunft gelten kann**
 Wilhelm Vossenkuhl 
- 126 Herrschaftsbegründung, Herrschaftsausübung, Machtbegrenzung**
 Christian Walter 
- BAYERISCHE KLOSTERLANDSCHAFTEN**
- 131 Die Briefkultur der Orden in der frühen Neuzeit**
 Alois Schmid 
- 140 Die Klosterlandschaft der Oberen Pfalz**
 Tobias Appl 

Die Botschaft von Coventry für die Welt von heute

Ökumenischer Preis an die Nagelkreuzgemeinschaft

Die Katholische Akademie in Bayern verlieh ihren Ökumenischen Preis an die *Internationale Nagelkreuzgemeinschaft* von Coventry. Der Festakt fand – pandemiebedingt in reduzierter Form – am 11. Dezember 2021 statt. Lesen Sie im Nachgang die Begrüßung und eine ausführliche Einleitung, die Dankes-

rede des Deans der Kathedrale von Coventry, die Laudatio von Bischof Christopher Cocksworth und das Schlusswort von Kardinal Reinhard Marx. Ergänzt wird das Dossier noch durch eine Vorstellung der deutschen Nagelkreuzbewegung und kurze Berichte aus deren konkreter Arbeit.

Ein verblüffender Gedanke mitten im Krieg

von Achim Budde und Astrid Schilling

Meine sehr verehrten Damen und Herren, liebe Freundinnen und Freunde der Katholischen Akademie in Bayern und der Internationalen Nagelkreuzgemeinschaft, liebe Gäste hier im Saal und verehrte Zuschauerinnen und Zuschauer im Live-Stream, wo immer Sie auch sind!

Versöhnung wäre heute so dringend notwendig wie schon lange nicht mehr! Da kann man hinschauen, wo man will: Kriege und Konflikte und das Klima treiben Menschen in die Flucht. Und in den Ländern, von denen sie sich Schutz erhoffen, schlagen Ihnen Ablehnung und Feindseligkeit entgegen. Europa driftet auseinander; droht, an nationalen Egoismen zu zerbrechen. Unsere Gesellschaft spaltet sich in Lager, die einander unversöhnlich gegenüberstehen – und nicht mehr miteinander reden. Versöhnung wäre notwendig – und ist doch so schwer zu erreichen.

Der Name der Stadt Coventry steht für die Eskalation eines unversöhnlichen Konflikts: Hier wurde erstmals nicht nur die militärische Infrastruktur, sondern gezielt und flächendeckend eine ganze Innenstadt zerstört, um die Bevölkerung durch diese blanke Brutalität zu demoralisieren. Als Gipfel des Zynismus wurde für diese perfide, neue Art der Kriegsführung gar das Verb „coventrieren“ geprägt. Deutschland sollte die neu erfundene Methode in Städten wie Hamburg, Dresden oder Würzburg in der Folge dann auch selbst zu spüren bekommen.

Und dennoch steht der Name der Stadt Coventry heute für Versöhnung. Denn der damalige Probst der Kathedrale hatte sofort erkannt, dass es ausweglos wäre, die Spirale der Gewalt durch eine weitere Spirale der „Verdammung der anderen“ zu stabilisieren. Er rief wenige Wochen nach dem Bombardement in einer Radio-Ansprache aus den Trümmern der Ka-

thedrale heraus zur Versöhnung mit uns Deutschen auf.

Er setzte damit einen verblüffenden und starken Gedanken in die Welt, der damals von vielen noch gar nicht verstanden werden konnte, der sich aber in den 80 Jahren seitdem weltweit und überkonfessionell verbreitet hat: Unsere christliche Grundhaltung der Demut und der Einsicht in die eigene Verstrickung in das Unrecht dieser Welt gibt Impulse zur Überwindung politischer Konflikte!

Heute wollen wir danken für das segensreiche Wirken, das sich in der ganzen Ökumene daraus entwickelt hat: Heute verleiht die Katholische Akademie in Bayern ihren Ökumenischen Preis an wirkliche „Experten für Versöhnung“ – an die *Internationale Nagelkreuzgemeinschaft*, an die *Community of the Cross of Nails at Coventry Cathedral*!

Sehr herzlich begrüße ich Sie, lieber Herr Kardinal Marx! Als Erzbischof von München und Freising sind Sie

Protektor unserer Akademie und sprechen bei dieser Zeremonie traditionell das Schlusswort. Und Sie haben selbst 2017 gemeinsam mit Ihrem evangelischen Amtskollegen und Freund, Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, den *Ökumenischen Preis* entgegengenommen. Ich danke Ihnen, dass Sie zum Zeichen der Verbundenheit heute hier bei uns präsent sind.

Dann begrüße ich den bayerischen Innenminister Joachim Herrmann! Dass Ihnen, lieber Herr Staatsminister, die internationale und interkulturelle Verständigung persönlich und von Amts wegen ein Herzensanliegen ist, das bekommen wir hier aktuell auch durch unser inzwischen ins dritte Jahr gehende Projekt des *Kulturdolmetschers plus* zu spüren. Auch Ihnen einen aufrichtigen Dank für die Wertschätzung, die aus Ihrer physischen Gegenwart bei der heutigen Preisverleihung spricht!

Aus der Politik begrüße ich schließlich auch Gudrun Lux, Mitglied des Münchner Stadtrats, die wir seit Kurzem auch zu den Mitgliedern des Allgemeinen Rates der Akademie zählen dürfen, und die heute zugleich in Vertretung des Münchner Oberbürgermeisters Dieter Reiter bei uns ist. Herzlich willkommen auch Ihnen!

Liebe Damen und Herren, wir sind stets um eine möglichst ausgewogene Geschlechterverteilung bemüht, aber dass der Bischof von Coventry, der Dean der Kathedrale und der Erzbischof von München und Freising sowie dann auch noch der Direktor der Akademie Männer sind, ließ sich für den heutigen Tag nicht ändern. Wir nehmen gerne Wetten entgegen, bei welcher dieser Positionen sich das wohl als erstes ändern wird ...

Um so mehr freue ich mich, dass meine Kollegin **Dr. Astrid Schilling**, die Leiterin der Programmabteilung, sich diese Begrüßung mit mir teilt und nun fortsetzen wird.

Ja, meine Damen und Herren, ein herzliches Willkommen auch von meiner Seite.

Ich setze fort mit einem Blick auf die Deutsche Nagelkreuzgesellschaft. Denn Deutschland stand als Aggressor bei der Bombardierung von Anfang an im Fokus der Versöhnungsarbeit. Es ist also kein Zufall, dass es gerade in Deutschland besonders viele Nagelkreuz-Zentren gibt, nämlich 73 von weltweit 250: auf der Website eine durchaus beeindruckende Liste!

Und so begrüße ich den Vorsitzenden der Nagelkreuzgemeinschaft in Deutschland, Herrn Oberkirchenrat Dr. Oliver Schuegraf, der uns gemeinsam mit einigen Vertreterinnen und Vertretern solcher Zentren gleich eine Vor-



Coventrys Dean Dick Howard rief nur wenige Wochen nach der Bombardierung von Stadt und Kathedrale in einer Radioansprache zur Versöhnung mit den Deutschen auf.

stellung davon geben wird, welch bunte Vielfalt an Projekten und Profilen der Versöhnungsarbeit es hierzulande gibt.

Wir danken an dieser Stelle dem Bayerischen Rundfunk, dass er unsere Veranstaltung gleich zweifach bereichert: erstens durch einen Film-Einspieler über Coventry und die Nagelkreuzgemeinschaft, den wir gleich nach dem nächsten Musikstück zu sehen bekommen. Und zweitens dadurch, dass wir die Preisverleihung erstmals durch eine Bildungsveranstaltung begleiten, die im Fernsehen ausgestrahlt werden wird. Nach dem Empfang wird hier im Saal eine Podiumsdiskussion über Erinnerungskultur aufgezeichnet, an der neben Bischof Christopher Cocksworth und Dr. Oliver Schuegraf auch Frau Prof. Dr. Aleida Assmann teilnehmen

wird. Dieser Teil des heutigen Tages wird nicht gestreamt, weil er im Fernsehen, im Bildungskanal ARD-alpha des Bayerischen Rundfunks, ausgestrahlt wird – ergänzt übrigens noch durch den Einspieler. Der rund einstündige Beitrag ist bis zum Jahr 2024 in der Mediathek des Senders (www.br.de) abrufbar. Die Suchbegriffe *Coventry* und *Versöhnung in Europa* führen Sie genau zum Beitrag.

Apropos Musik: Wir begrüßen herzlich die *Singphoniker*! Dieses renommierte Münchner Vokalensemble war schon öfter zu Gast in der Akademie. Es hat auch heute ein fein abgestimmtes Programm mit Musik aus München

und England mitgebracht. So danken wir Ihnen herzlich, dass Sie Ihre Mitwirkung zugesagt haben, und dass Sie mit Ihrer Kunst heute einen nicht nur wunderschönen, sondern auch inhaltlich ganz entscheidenden Beitrag zur Festveranstaltung leisten!

Sehr geehrter Herr Bischof Cocksworth, sehr geehrter Dean Witcombe, als wir Sie vor fast eineinhalb Jahren zu dieser Preisverleihung eingeladen haben, haben Sie beide sehr schnell zugesagt. Wir sind äußerst dankbar, dass Sie beide heute als Repräsentanten Ihrer Heimatstadt Coventry hier in München sind!

Aus wohlbekanntem Gründen können wir keine

Zeremonie mit „Pomp & Circumstance“ hier in München begehen, aber wir sind froh, dass wir wenigstens mit kleinem Publikum feiern können – und gleichzeitig mit der Welt ja über unseren Livestream verbunden sind.

Ursprünglich wollten wir diese Preisverleihung genau ein Jahr früher begehen, am Samstag, den 12. Dezember 2020, denn es wäre das perfekte Datum gewesen: 80 Jahre nach der Zerstörung Coventrys, 75 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und im Jahr des Brexits – wann sonst wäre es passender gewesen, die Versöhnung zwischen den Ländern und den Völkern zu würdigen und zu feiern, was ja das Ziel der gesamten Nagelkreuzgemeinschaft ist?

Wie wir aber alle wissen, ist immer noch eine Pandemie im Gange, die uns

Foto: Coventry Cathedral

allen das Leben schwer macht und uns Anlässe nicht feiern lässt, wie wir es gewohnt sind – eher das Gegenteil von Feiern ist der Fall: Manche Menschen machen sich gegenseitig das Leben schwerer, indem sie beispielsweise darüber diskutieren, ob man sich impfen lassen sollte oder nicht. Eine Diskussion, die die Gesellschaft spaltet und auseinanderreibt: Deshalb haben wir ein Jahr später eigentlich noch mehr Anlass, wieder und wieder für Versöhnung zu plädieren!

Aber nun zur Auszeichnung: Der Ökumenische Preis der Katholischen

Akademie in Bayern wurde zum ersten Mal im Jahr 1995 verliehen, dann alle zwei bis drei Jahre und zuletzt 2017. Ich werde Ihnen jetzt einige Auszüge aus der Preisbegründung vorlesen: Die Internationale Nagelkreuzgemeinschaft ist ein weltweites ökumenisches Netzwerk, das sich in enger Verbindung zur Kathedrale von Coventry für Frieden und Versöhnung einsetzt. Da ihre deutschen Gesprächspartner der evangelischen und katholischen Kirche angehörten, erhielt diese Initiative von Anfang an eine ökumenische Dimension. Mit ih-

rem Programm, die Wunden der Geschichte zu heilen, mit Verschiedenheit zu leben und die Vielfalt zu feiern sowie an einer Kultur des Friedens zu bauen, will die Internationale Nagelkreuzbewegung Menschen ermutigen, in ihren jeweiligen Verantwortungsbereichen Versöhnung zu leben.

Wir sind überaus erfreut, unseren Ökumenischen Preis an die Nagelkreuzbewegung zu verleihen, die ein Leuchtturm und Vorbild bei den Herausforderungen unserer Zeit ist. ■

PRESSE

■ epd

21. Oktober 2021 – Mit einem Jahr Verspätung bekommt die Versöhnungsgemeinschaft „Internationale Nagelkreuzgemeinschaft“ am 11. Dezember den Ökumenischen Preis der Katholischen Akademie Bayern überreicht. Die mit 10.000 Euro dotierte Auszeichnung sollte eigentlich schon im vergangenen Dezember verliehen werden. Die Auszeichnung war bewusst auf das Jahr 2020 gelegt worden: 75 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, 80 Jahre nach der Bombardierung der englischen Stadt Coventry und der Zerstörung der dortigen Kathedrale durch deutsche Flieger sowie im Jahr des Brexits.

■ KNA

11. Dezember 2021 – Die „Internationale Nagelkreuzgemeinschaft“ ist ein weltweites ökumenisches Netzwerk für Frieden und Versöhnung. Seinen Ursprung und sein Zentrum hat es in der mittelländischen Stadt Coventry, die im November 1940 von der deutschen Luftwaffe weitgehend zerstört wurde. Bei dem Bombenangriff sollte erstmals durch flächendeckende Zerstörung von ziviler Infrastruktur die Bevölkerung demoralisiert werden.

■ Neues Ruhrwort

11. Dezember 2021 – Der anglikanische Dekan der Kathedrale von Coventry, John Witcombe, nahm mit dem Vorsitzenden der Deutschen Nagelkreuzgemeinschaft, Oberkirchenrat Oliver Schuegraf, die Auszeichnung entgegen. Witcombe betonte, das Eintreten für Versöhnung sei in diesen Tagen wichtiger denn je. Dazu komme

der Einsatz für die Ökumene und den interreligiösen Dialog. Letztlich gehe es um das „Heilen der Wunden der Geschichte“ und darum, eine Friedenskultur zu bauen.

■ Katholisch.de

11. Dezember 2021 – Als „unfassbar mutig und visionär“ würdigte Akademie-Direktor Achim Budde das damalige Verhalten des Propstes der Kathedrale von Coventry, Richard Howard. Dieser habe inmitten des Rufs nach Vergeltung schon wenige Wochen später aus den Trümmern seiner Kirche im Radio zur Versöhnung mit den Deutschen aufgerufen. Aus Zimmermannsnägeln des niedergebrannten Dachstuhls der Kathedrale wurden Kreuze geformt und später an Orte der Versöhnung verliehen.

■ Deutschlandradio Kultur

12. Dezember 2021 – Die „Internationale Nagelkreuzgemeinschaft“ ist ein weltweites ökumenisches Netzwerk für Frieden und Versöhnung. Weltweit gibt es etwa 250 Nagelkreuzzentren, in Deutschland sind es mehr als 70, etwa die Dresdner Frauenkirche oder die kirchliche Arbeit in der KZ-Gedenkstätte Dachau. Zu den vergangenen Trägern zählen unter anderem Bundespräsident Steinmeier, Kardinal Marx und die ökumenische Bruderschaft von Taizé. Die Auszeichnung wird seit 1995 alle zwei bis drei Jahre verliehen.

■ Kirchenzeitung Eichstätt

19. Dezember 2021 – Der Münchner Erzbischof Kardinal Reinhard Marx rief dazu auf, die Erinnerung an solche Ereignisse wie die Zerstörung Coventrys wachzuhalten. „Erinnerung ist eine Form der Heilung“, so Marx beim Festakt.

■ Münchner Kirchenzeitung

19. Dezember 2021 – Kardinal Reinhard Marx nahm am Vorabend der Preisverleihung gemeinsam mit John Witcombe, dem Dekan von Coventry, und Bischof Christopher Cocksworth an einem Friedensgebet in der Münchner St. Barbara Kirche teil und würdigte die Bemühungen „in ökumenischer Gemeinschaft Wunden der Geschichte zu heilen.“

■ Heinrichsblatt

19. Dezember 2021 – Dekan John Witcombe betonte, das Eintreten für Versöhnung sei in diesen Tagen wichtiger denn je. Dazu komme der Einsatz für die Ökumene und den interreligiösen Dialog.

■ Christ in der Gegenwart

51/2021 – Was macht uns zu Europäern? Und wozu ist Europa eigentlich da? Das sind die Fragen der Stunde, findet der anglikanische Bischof von Coventry, Christopher Cocksworth. Seine Antwort darauf hat er jetzt in München gegeben. Europa solle sich im christlichen Sinne als Friedensstifter verstehen, sagte Cocksworth. Der Kontinent stehe für das Zusammenspiel von Menschen und Ideen, dürfe sich nicht abschotten.

■ B24/Rundschau des Bayerischen Fernsehens

11. Dezember 2021 – Die Nagelkreuzgemeinschaft stammt aus dem englischen Coventry. 1940 zerstörte die Deutsche Luftwaffe die mittelalterliche Kathedrale. In den Trümmern fanden Geistliche Zimmermannsnägel und banden drei davon zu einem Kreuz. Sie sollten zu einem Zeichen für Versöhnung werden.

„Versuchen, alle Gedanken an Rache zu vertreiben.“

Dankesrede des Preisträgers
von Dean John Witcombe

Ich möchte mich herzlich für das großzügige Geschenk von 10.000 Euro für die Arbeit der Nagelkreuzgemeinschaft bedanken, deren Herz in der Kathedrale von Coventry schlägt. Versöhnung ist vielleicht in der heutigen Welt nötiger als je zuvor. Wir sind sowohl zwischen und innerhalb von Ländern als auch zwischen den Generationen gespalten. Obwohl die Nagelkreuzgemeinschaft vor mehr als 80 Jahren aus einem unglaublichen Versöhnungsengagement heraus entstand, das den Wiederaufbau nicht nur der Kathedrale, sondern – noch bedeutsamer – von Beziehungen hervorbrachte, ist sie nach wie vor relevant.

Sie wächst natürlich weiter – und insbesondere hier in Deutschland, mit neuen Partnern, die dazukommen und darauf warten, sich anzuschließen. Ich hatte die Ehre, ein Nagelkreuz im September des vergangenen Jahres in einem kurzen Zeitfenster mitten in der Covid-Pandemie nach Demmin in der Nähe von Rostock zu bringen. Dort ging es um die Wunden der Geschichte aus der Zeit des russischen Vorstoßes und der Massenselbstmorde im Mai 1945. Zu Ostern schickten wir ein Kreuz nach Plauen, weil wir das letzten Endes nicht mehr verschieben wollten – wir konnten eine Videonachricht schicken, um die Widerstandsarbeit gegen den Rechtsruck in dieser Stadt zu unterstützen.

Die Kathedrale von Coventry startete die Aussöhnung mit einem Besuch zuerst in Kiel und später auch in vielen anderen Städten, wohl am herausragendsten war der in Dresden.

drale die Kommunion. Später sprach er im BBC World Service und sagte: „Am frühen Morgen dieses Weihnachtstages begannen wir hier unter diesen Ruinen in der hübschen kleinen, vor 600 Jahren erbauten Steinkapelle den Tag mit un-



Dr. John Witcombe, Dean der Kathedrale von Coventry

Bald feiern wir Weihnachten. Letztes Jahr, als dieser Preis ursprünglich überreicht werden sollte, jährte sich die Zerstörung der St.-Michaels-Kathedrale von Coventry zum 80. Mal. Am 1. Weihnachtsfeiertag, ganze sechs Wochen nach der Bombardierung, feierte mein Vorgänger Propst Dick Howard in der Wyley-Kapelle unter den Ruinen der Kathedrale die Kommunion.

Der Einsatz der Kathedrale für die Ökumene, die Heilung von Beziehungen zwischen Kirchen, war beim Wiederaufbauprojekt von Anfang an vorhanden. Für Propst Dick Howard war es sinnlos, der Außenwelt gegenüber von Versöhnung zu sprechen, wenn wir nicht einmal unter Christen in Versöhnung leben konnten. Als die St.-Michaels-Kathedrale im Blitz von Coventry brannte, begann die Gemeinde, die größere unterirdische Krypta-Kapelle für ihre Gottesdienste zu nutzen – diese Kapelle, die Kreuzkapelle, wurde bereits 1941 zur ökumenischen Verwendung bestimmt, als Treffpunkt für das gemeinsame Gebet von Christen verschiedener Konfessionen.

Als die Vorgaben für die neue Kathedrale festgelegt wurden, gehörte eine Kapelle der Einheit dazu, die einem ökumenischem Rat anvertraut werden sollte. Diese Kapelle ist bis heute Bestandteil des Gebäudes der Kathedrale, wird aber weiter von Mitgliedern verschiedener Kirchen, darunter auch der römisch-katholischen Kirche,

serer Weihnachtskommunion, indem wir Christus, glauben Sie mir, genauso freudig anbeteten wie zuvor. Was wir der Welt sagen wollen, ist dies: dass wir mit Christus, der heute in unseren Herzen wiedergeboren wurde, versuchen – so schwer das auch sein mag – alle Gedanken an Rache zu vertreiben. ... Wir werden versuchen, in den Tagen nach diesem Zwist eine freundlichere, einfachere, dem Christuskind nähere Welt zu schaffen.“ Ich konnte diese Feier unter den Covid-Beschränkungen nur zu zweit wiederholen – mit der gleichen traditionellen Liturgie, wie Dick Howard sie benutzte – und spürte, wie sich die Macht seiner Worte für uns erneuerte.

Die Kathedrale hielt diese Zusage ein, eine andere Welt zu schaffen, was im Austausch von Versöhnungsbesu-



Die Preisverleihung: Coventrys Dean John Witcombe erhielt die Mappe mit der Preisbegründung und dem Scheck über 10.000 Euro aus den Händen von Akademiendirektor Dr. Achim Budde. Zum Foto nach der Preisverleihung stellten sich auf von links nach rechts: die Münchner Stadträtin Gudrun Lux, Kardinal Reinhard Marx, OKR Dr. Oliver Schuegraf, Dean John Witcombe, Bischof Dr. Christopher Cocksworth, Dr. Achim Budde und Bayerns Innenminister Joachim Herrmann.



verwaltet. Das war bei ihrem Bau nicht möglich, und es freut uns, dass die katholische Gemeinde von Coventry sich schließlich auch anschließen konnte. Aus der Kapelle hat man einen Blick auf das Taufbecken von Coventry, ein Symbol der Einheit für Christen, aber nicht auf den Hochaltar, der leider immer noch ein Ort der Spaltung ist, da jede Kirche an ihrer eigenen Disziplin der Zulassung zum Sakrament der heiligen Kommunion festhält.

Als Teil unseres ökumenischen Engagements freuten wir uns, einen Gottesdienst zum Gedenken an die Reformation durchführen zu können, zu dem unser Bischof Christopher

hohe Vertreter der lutherischen und römisch-katholischen Kirche als Redner einlud. Zu diesem Ereignis gibt es noch eine weitere Versöhnungsgeschichte: die Anwesenheit des protestantischen Oranier-Ordens, worüber ich Ihnen bei unserem Empfang noch mehr erzählen kann, wenn Sie mich darauf ansprechen wollen.

Heute erstreckt sich unser Engagement für Heilung und Förderung der Versöhnung zwischen Christen auch auf die Arbeit mit allen Religionen.

Der Text zur Weihe der Kapelle

der Einheit lautet: „ein Ort des Gebets für alle Religionen“ – und damals wurde es so aufgefasst, dass es nur verschiedene Richtungen des christlichen Glaubens umfasste. Fast 60 Jahre nach unserer Einweihung 1962 bedeutet alle Religionen auf natürlichere Art und Weise nicht nur die verschiedenen Konfessionen, sondern viele Religionen. Wir freuen uns besonders, Moslems zu ihrer Iftar-Feier in der Kathedrale zu begrüßen – und den Gebetsruf im Kirchenschiff singen zu lassen. Ich freute mich zu hören, wie ein Bewohner von Coventry mit südasiatischen Wurzeln kürzlich davon sprach, wie „für mich die Kathedrale meine Moschee ist“. Diese Botschaft geistlicher Gastfreundschaft ist für unser Leben in der Kathedrale von Coventry von wesentlicher Bedeutung, da wir unseren Raum mit allen teilen.

Fast 60 Jahre nach der Einweihung der neuen Kathedrale in Coventry bedeutet „alle Religionen“ selbstverständlich nicht nur die verschiedenen christlichen Konfessionen, sondern natürlich auch andere, nicht christliche Religionen.

Mit der Kathedrale verbinden sich drei Versöhnungsprioritäten: die Wunden der Geschichte zu heilen, zu lernen, mit Unterschieden und deutlicher Vielfalt zu leben, und eine Kultur der Gerechtigkeit und des Friedens aufzubauen. Diese liegen der Nagelkreuzgemeinschaft zugrunde, und alle unsere Partner arbeiten aktiv an einer oder mehreren dieser Prioritäten. Unsere Partner teilen oft eine Verbundenheit mit unserer eigenen Geschichte an Orten, die durch Konflikte zerstört wurden und ihre Gemeinschaften wiederaufgebaut haben, sowohl physisch als auch in Form von Beziehungen. Oft reichen sie auch in unruhige Zeiten ihrer eigenen Geschichte zurück – Sklaverei und rassistische Ungerechtigkeit in den Vereinigten Staaten, die Auswirkungen des Kolonialismus an Schulen in Kanada und auf andere Art und Weise in Neuseeland/Aotearoa. In den Niederlanden ist das Netzwerk noch stark von der Geschichte des Zweiten Weltkriegs geprägt. Auch in Südafrika geht es häufig um Rassismus.

Wenn wir heute einen Einsatz für Versöhnung fördern, stützen wir uns oft auf eine Definition der Versöh-



Foto: Coventry Cathedral

Vollkommen zerstört wurde – zusammen mit fast der gesamten Innenstadt – die Kathedrale von Coventry am 14. November 1940. In den Trümmern fand man Zimmermannsnägel, die zum ersten Versöhnungskreuz zusammengefügt wurden.

nung als einer Reise von einer gespaltenen Vergangenheit zu einer gemeinsamen Zukunft an. Alle unsere Gemeinschaften, lokal und global, kennen Brüche und Spaltungen: Als Christen sind wir dazu aufgerufen, Christus zu folgen und in diese Risse und Spalten einzutreten und den Geist Gottes darum zu bitten, sich einzusetzen und in unseren Worten und Handlungen für die versöhnende Anwesenheit des Geistes Zeugnis abzulegen.

Im Jahr unseres diamantenen Jubiläums, in dem wir den sechzigsten Jahrestag der Weihe der Kathedrale feiern, werden wir alles feiern, was Gott in unserer Vergangenheit getan hat, aber auch in unsere Zukunft blicken. Wir versammeln eine neue Generation von Partnern in einer internationalen Jugendkonferenz, durch unsere internationalen Netzwerke. Ursprünglich hofften wir, diese in Präsenz durchzuführen, aber wir sehen ein, dass wir uns nun vielleicht digital treffen müssen – was allerdings den Vorteil mit sich bringt, dass wir damit ein größeres Publikum erreichen können. Und das verursacht geringere Auswirkungen auf den Planeten, was für die nächste Generation besonders hohe Priorität besitzt. Dennoch werden wir für diese



Foto: Coventry Cathedral/Garry Jones

1962 wurde die neugebaute Kathedrale der mittelenglischen Stadt eingeweiht – bewusst genau neben der mittelalterlichen Kathedrale. Sie ist heute das Zentrum der internationalen Nagelkreuzbewegung.

Preisbegründung

Ökumenischer Preis 2020/2021 der Katholischen Akademie in Bayern an die Internationale Nagelkreuzgemeinschaft

75 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs verleiht die Katholische Akademie in Bayern ihren Ökumenischen Preis an die Internationale Nagelkreuzgemeinschaft („The Community of the Cross of Nails“), ein weltweites ökumenisches Netzwerk, das sich in enger Verbindung zur Kathedrale von Coventry für Frieden und Versöhnung einsetzt.

Der Ursprung der Bewegung liegt heuer 80 Jahre zurück: Als am 14. November 1940 deutsche Flieger die mittelenglische Stadt Coventry bombardierten, wurden die Kathedrale und große Teile der Innenstadt zerstört. Wenige Wochen danach rief Dompropst Richard Howard in den Trümmern der Kathedrale zur Versöhnung mit den Deutschen auf: Nicht Hass und Vergeltung sollten die Zukunft prägen, sondern Vergebung und Frieden. Da seine deutschen Gesprächspartner der evangelischen und katholischen Kirche angehörten, erhielt seine Initiative von Anfang an eine ökumenische Dimension.

Als eindrückliches Symbol dieser Versöhnung wurden aus Zimmermannsnägeln, die vom niedergebrannten Dachstuhl der Kathedrale übriggeblieben waren, markante Kreuze geformt und weltweit an Orte der Versöhnung verliehen. Daraus entwickelte sich ein internationales ökumenisches Netzwerk mit weltweit etwa 250 Nagelkreuzzentren, davon über 70 in Deutschland: in katholischen und evangelischen Kirchen, in Gymnasien und Bildungseinrichtungen, an Orten sozialen En-

agements. Mit ihrem Programm, die Wunden der Geschichte zu heilen, mit Verschiedenheit zu leben und die Vielfalt zu feiern sowie an einer Kultur des Friedens zu bauen, will die Internationale Nagelkreuzbewegung Menschen ermutigen, in ihren jeweiligen Verantwortungsbereichen Versöhnung zu leben.

80 Jahre nach der Zerstörung Coventrys, 75 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und im Jahr des Brexits möchte die Katholische Akademie in Bayern bewusst die christlich motivierte Aussöhnung zwischen Briten und Deutschen als Vorbild würdigen für vielfältige Formen der Versöhnungsarbeit über Konfessionsgrenzen hinweg. Aussöhnung auf dem tiefgründenden Fundament der christlichen Botschaft ist angesichts anwachsender politischer, gesellschaftlicher und religiöser Verwerfungen eine bleibende Aufgabe und Herausforderung.

Die Akademieleitung im Sommer 2020 ■

Die *Ökumenische Stiftung der Katholischen Akademie in Bayern* wurde von Rechtsanwalt Hanns Gierlichs (1907–1993) zum Andenken an seine Eltern Wilhelm und Antonie Gierlichs errichtet. Ihre Zweckbestimmung ist „die Förderung der Una-Sancta-Bewegung“ durch die Verleihung von Anerkennungspreisen „für erbrachte Leistungen zur Förderung der Ökumene im Sinne Karl Rahners im Verhältnis der katholischen Kirche zu den Kirchen der Reformation“. Der Preis ist mit 10.000 € dotiert.

Versammlung erhebliche Ressourcen benötigen, besonders für die Erstellung von digitalem Material in höchster Qualität. Hierfür werden wir auch unser großzügiges Geschenk einsetzen – damit wir eine neue Generation von Friedensstiftern begeistern und informieren können, die in der Versöhnung verwurzelt ist.

In der Kathedrale von Coventry denken wir oft über die Gnade Gottes nach, die uns in die Lage versetzt, auf verheerende Verluste mit Kreativität und Hoffnung zu reagieren. So wie aus dem Tod Christi neues Leben für alle hervorging, ging aus dem verheerenden Verlust der alten Kathedrale ein außergewöhnliches neues Gebäude hervor. Diese Hoffnung, dass aus Tod neues Leben entstehen kann, ist die Botschaft des Evangeliums und wird im Dienst der Versöhnung real. Dies ist unsere Hoffnung für die nächste Generation, dass sie in der Lage sein möge, diese Botschaft zu verinnerlichen und sie in eine mit Gnade erfüllte Zukunft zu tragen. Und wir bedanken uns bei Ihnen dafür, dass sie uns dabei helfen, dies auch weiterhin zu tun. ■

Die auf Englisch gehaltene Rede wurde von Christa B. Zander übersetzt.

Die Botschaft von Coventry im heutigen Europa

Laudatio zur Verleihung des Ökumenischen Preises von Bischof Christopher Cocksworth

Schon bald nachdem Großbritannien für den Austritt aus der Europäischen Union abgestimmt hatte, sahen sich unsere führenden Politiker unter großem Erklärungsdruck dazu, wie der Brexit aussehen würde. Und mit einer gewissen Ironie bedeutete die Entwicklung einer Vision für den Brexit gelegentlich – häufig auch zögerlich – zu erklären, wie unsere neuen Beziehungen mit Europa aussehen würden. Wenn unsere Staats- und Regierungschefs in einer eher versöhnlichen Stimmung waren – oder uns einfach nur versichern wollten, dass die praktischen Vorteile der EU-Mitgliedschaft, zum Beispiel billiger Urlaub in Spanien, nicht bedroht wären – sagten sie immer: „Wir verlassen die EU, aber wir verlassen nicht Europa.“

Europäische Identität

Wenn Premierminister das so ausdrückten, bezogen sie sich vielleicht auf eine ganz einfache Tatsache: Es ist möglich, in Europa, aber nicht in der Europäischen Union, zu sein. Dies gilt für die Schweiz, Norwegen und andere, und dazu gehören wir Briten heute auch

Unser Europäertum als Briten ist mit unserem Austritt aus der Union so viel ärmer geworden ist, und viele von uns empfinden immer noch einen großen Verlust.

– zumindest diejenigen von uns, die bereit sind einzugestehen, dass unsere Identität nach wie vor in vielerlei Hinsicht in ihrem tiefen Wesen eigentlich europäisch ist. Aber bevor ich fortfahre, möchte ich sagen, dass unser Europäertum als Briten mit unserem Austritt aus der Union so viel ärmer geworden ist, und viele von uns empfinden im-

mer noch einen großen Verlust, während wir die Auswirkungen weiter zu spüren bekommen.

Wenn unser Gefühl einer europäischen Identität den Brexit überleben soll, ist es auch vielleicht gar nicht so schlecht, dass wir gezwungen wurden, darüber nachzudenken, was uns als Europäer eigentlich ausmacht, diese zeitlose, vertraute, vielleicht etwas abgedroschene Frage zu stellen: *Was ist Europa?* Manche glauben nicht, dass es die Absicht unserer Premierminister(innen) war, zu ernsthafter Besinnung über die europäische Identität anzuregen oder dazu, über pragmatische Interessen hinaus zu denken, wenn sie sagten: Wir „verlassen zwar die EU, aber wir verlassen nicht Europa“ – aber genau das werde ich heute Vormittag versuchen. Es ist Teil meiner Berufung zum Bischof von Coventry, die bleibende und zentrale Bedeutung der europäischen Beziehungen für uns alle, besonders mit Deutschland, hervorzuheben, und ich fange an darüber nachzudenken, wie diese Mission in einem Post-Brexit-Umfeld aussehen könnte.

Dazu möchte ich etwas zurückgehen. Die Frage *Was ist Europa?* lässt mich kreisen, Mauern einrennen – und ich benutze ganz bewusst diese Metapher, denn ich mache mir Sorgen darüber, wie der Brexit Schranken um mein Land herum errichten kann, und dann mache ich mir genauso viele Sorgen über diejenigen, die das *Gleiche* für den europäischen Kontinent tun wollen, indem sie starre und unnachgiebige Definitionen des Europäertums einführen, nur um das „Andere“ auszuschließen, ja sogar herabzusetzen. Wenn ich die Lage an der Grenze zwischen Polen und Belarus beobachte, frage ich mich: Was ist Europa für die Migranten, die an diesem Zaun sitzen? Was ist Europa für diejenigen, die sie draußen halten wollen? Was ist Europa für die Regierungschefs von Belarus und Russland,



Dr. Christopher Cocksworth, Bischof von Coventry

die, wie manche meinen, die Krise als Waffe einsetzen?

Ich kann kaum etwas finden, was sie gemeinsam hätten. Mein Pessimismus verstärkt sich, wenn ich daran denke, dass die Grenze zwischen Polen und Belarus, also die Ostgrenze der Europäischen Union, deren Teil wir einmal waren, sich in den Köpfen der Briten als so fern anfühlt. Manche würden sagen, dass sich die Grenze zwischen den USA und Mexiko für uns näher anfühlt, zumindest kulturell. Entweder das, oder wir sind so eingenommen von unseren eigenen Grenzproblemen – sei es im Ärmelkanal oder in Nordirland.

Aber wenn ich auf eine Krise an der Ost- oder auch Südgrenze der EU blicke, zusammen mit der neuen EU-Westgrenze mit Großbritannien, sehe ich ein paar typisch europäische Probleme ablaufen. Im ersten Fall (der Ostgrenze) Nervosität darüber, wo Europa beginnt und wo es endet; ein Gefühl der kulturellen Unterschiede, ja Überlegenheit, das schnell in kulturelle Unsicherheit umschlägt. Im zweiten Fall (der Westgrenze) ähnliche Sorgen, wenn auch

auf einer deutlich nationaleren Ebene. Und in beiden Fällen ergeben sich daraus ein paar interessante Fälle von Ironie: Einmal befindet sich Polen in einem erbitterten Kampf mit Brüssel um die Rechtsstaatlichkeit, dann wiederum verteidigt es seine Grenze gegen das Vorgehen von Staats- und Regierungschefs, die die Not der Migranten ausnutzen wollen, um die Europäische Union selbst zu destabilisieren. Die polnische Grenze ist die Grenze der EU.

Auch in Großbritannien stünde es uns gut an, uns darauf zu besinnen, dass eine Debatte darüber, wie wir regiert werden wollen – wie sie während des Brexit stattfand – an sich schon eine Art europäische Gepflogenheit ist, insbesondere angesichts dessen, dass die Ideen, die wir diskutierten – Demokratie, Freiheit, Souveränität – an sich der reichen europäischen intellektuellen Tradition entstammen. Das ist ein Gedanke, der, so hoffe ich, für diejenigen, die für den Brexit stimmten, und für diejenigen, die dagegen stimmten, gleichermaßen unbehaglich ist!

Es reicht zu sagen, dass in Europa die Themen, die uns trennen, die gleichen Dinge sein können, die uns vereinen – es gibt kein deutlicheres Beispiel als den souveränen Staat an sich, das Konzept, das die religiösen Konflikte des 17. Jahrhunderts beenden sollte, und dann im 20. Jahrhundert zur Quelle noch verheerenderer Konflikte wurde.

Europas Sinn und Zweck und die europäischen Prozesse

Vor diesem Hintergrund und ausgehend von dem Handlungswillen im Geiste des Mottos der Europäischen Union: *In Viel-*

falt geeint frage ich mich, ob wir weniger darüber nachdenken sollten, was Europa ist, und mehr darüber, *wozu* Europa da ist, was Europa tut, was wir als Europäer tun. Vielleicht, um für Großbritannien zu sprechen, wenn der Brexit gewissermaßen ein europäisches Phänomen ist, könnte es ausgesprochen europäische Möglichkeiten für uns geben, auf den Brexit einzugehen, wie auch auf viele andere Probleme? Der englische

Historiker Anthony Pagden schreibt, dass „die Europäer mindestens bis 1945 eine der am beständigsten kriegerischen Völkergruppen der Welt gewesen sein mögen. Aber, wie bei so vielen der allgemeinen Aspekte der modernen europäischen Geschichte, war auch das Gegenteil richtig: eine immerwährende Suche nach einem Ideal des ewigen universellen Friedens“. Deshalb stärken wir unseren Charakter als Europäer in der Art und Weise, in der wir zu einem harmonischen Zusammenleben finden, um Wunden zu heilen, Feinde zu versöhnen, das Chaos, das wir oft selbst über uns bringen, wieder aufzulösen.

Das sind europäische Prozesse. Sie geben uns einen Sinn und einen Auftrag, sie eröffnen uns allen die Möglichkeit, in einer Handlung des Europäisch-Seins mitzuspielen, auf allen Ebenen der Gesellschaft – lokal, national, kontinental. Dabei geht es darum, auf unsere einmaligen Umstände als Europäer einzugehen, ohne unser Gefühl, einmalig zu sein, zu überhöhen. 2016 warnte Papst Franziskus vor, ich

zitiere: „Formen des Reduktionismus und Bemühungen um Uniformität“, die „unsere Völker zu grausamer Armut verdammen“, weil die „Identität Europas immer dynamisch, multikulturell ... war, die Seele Europas ist größer als die Grenzen der Union“. „Europa“, sagte er,

„ist dazu aufgerufen, statt Räume zu schützen, eine Mutter zu sein, die *Prozesse* generiert“.

Und niemand kannte die Bedeutung des Bauens eines integralen Systems von Prozessen und Methoden besser als der Schutzheilige Europas selbst, der heilige Benedikt, dessen Regel ein solides Fundament für ein Gemeinleben und eine Gemeinschaft über Jahrhunderte hinweg gelegt hat. Es ist eine Regel, die uns bei breiterer

Anwendung auf das bürgerliche Leben lehren kann, Vielfalt

zu schätzen, einander genau zuzuhören, kulturellen Austausch zu fördern und zur Teilhabe aller zu ermutigen. Es sollte nicht unerwähnt bleiben, dass dies zutiefst kirchliche Tugenden sind. Sie sind, wie der ehemalige Erzbischof von Canterbury, Rowan Williams, feststellt, die „Politik des Leibes Christi“.

Ich betone das Wort Prozess, wie dies Papst Franziskus tat, aus zwei Gründen. Der erste, auf den ich bereits anspielte, ist, dass es schwierig und kontraproduktiv ist, zu versuchen, Europa in einem engen und exklusiven Empfinden seiner selbst und seiner Geschichte einzugrenzen. Es ist besser und fruchtbarer, ein Zusammenspiel von Menschen und Ideen zu sehen, und die Teilnahme aller innerhalb dessen, was man wahrlich als europäische Lebensweise bezeichnen kann, zu fördern.

Zweitens spielen Prozesse im europäischen Kontext eine Rolle, denn selbst wenn unsere Bestrebungen nach Frieden, Einheit, Gemeinwohl edel sind, ist alles verloren, wenn die Mittel, die wir zur Erreichung dieser Ziele einsetzen, vielleicht korrupt sind. Tatsächlich haben wir die Ausweitung von Kontrolle, die Ausübung imperialer Macht, religiöse Intoleranz, die Verfolgung von Minderheiten und selbst Krieg gesehen, alles im Namen von Frieden und Einheit. Und es ist zentral für das Wesen des Christentums, ein scheinbar gutes Ergebnis mit einer gewissen Skepsis zu betrachten, die Mittel zum Zweck in Frage zu stellen, zu fragen, wer vielleicht auf dem Weg zurückgelassen wurde.

Dies ist vor allem bedeutsam, wenn es um den Frieden geht: Jesus sprach nicht trivial oder gedankenlos über den Frieden, er rief uns dazu auf, Friedensstifter zu sein, er weinte über die



Nahmen den Preis entgegen: Dean John Witcombe, Vorsitzender der Internationalen Nagelkreuzgemeinschaft, und Oliver Schuegraf, Vorsitzender der deutschen Nagelkreuzgemeinschaft.



Die beiden Christen fühlten sich sehr wohl in der Katholischen Akademie: Innenminister Joachim Herrmann und OKR Oliver Schuegraf unterhielten sich sehr entspannt längere Zeit. Mitte: Stadträtin Gudrun Lux, Mitglied im Allgemeinen Rat der Katholischen Akademie, war in Vertretung des Münchner Oberbürgermeisters zur Preisverleihung gekommen. Rechts: Dr. Hildegard Kronawitter, Mitglied der Akademieleitung und Vorsitzende der Weiße Rose Stiftung, tauschte sich mit Josef Miller aus, dem früheren bayerischen Landwirtschaftsminister und langjährigem Freund der Akademie.

Stadt, die nicht erkannt hatte, „was zu ihrem Frieden dient“. Und diese christliche Achtsamkeit für Methoden und Prozesse, diese konstruktive Skepsis, ist genau das, was laut Rowan Williams die europäische Kreativität, Kultur und Demokratie untermauert – diese Prozesse, in denen wir aufgefordert werden, darüber nachzudenken: Wie könnten wir es besser machen? Wie könnten wir es anders machen?

Europäische Versöhnung

Zu den Prozessen der Demokratie und des kulturellen Austauschs, die zentral sind, wenn es darum geht, wie wir unser gemeinsames Leben als Europäer ermöglichen, möchte ich noch einen dritten hinzufügen: Versöhnung. Versöhnung ist grundlegend für unsere Arbeit in der Diözese Coventry, angeregt durch unsere Kathedrale: sie gibt unserem Verständnis der Vergangenheit, unserem Umgang mit der Gegenwart und unserer Vision für die Zukunft einen Rahmen. Und es ist eine Methode, ein Prozess, die bzw. der uns in die Richtung eines sonst schwer fassbaren Zieles führt: zu wahren Frieden.

Gott selbst, der unser Friede ist, blieb nicht schwer fassbar, sondern liebte uns zur Menschwerdung und setzte dann einen Erlösungsprozess der Geschichte ein, der in der Menschwerdung gipfelte, durch die wir uns mit Gott und auch miteinander versöhnen können – selbst mit unseren Feinden. Diese Vision einer auf der liebenden Gegenwart Gottes und der Versöhnungskraft Christi aufbauenden Gemeinschaft ist das, was Paulus den Ephesern anbietet, unsicher, ob sie ihren Platz als Heidenchristen in

der neuen Kirche finden würden, die so eng mit der Geschichte Israels verbunden war und weiterhin bleibt.

Paulus schreibt: „Denn er ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile und riss die trennende Wand der Feindschaft nieder...Ihr seid also jetzt nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes. Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut; der Schlussstein ist Christus Jesus selbst (Epheser 2.14-20)“.

Dies ist die Vision, auf die Coventry hinarbeitet. 1940 begannen wir, indem wir die prophetischen Worte des Dompropstes zur Zeit des Zweiten Weltkriegs, Dick Howard, bedachten, der in den Monaten nach der Bombardierung der Stadt bestrebt war, „alle Gedanken an Rache zu verbannen“ und stattdessen einen außerordentlichen Weg der Versöhnung mit Deutschland einläutete. Aber inzwischen erstreckt sich unsere Mission über ganz Europa, ja sogar die ganze Erde. Die Nagelkreuzgemeinschaft verbindet über 200 Zentren weltweit auf einem gemeinsamen Weg der Versöhnung.

Was der Versöhnungsprozess von Coventry meiner Meinung nach am deutlichsten offenbart, ist dieses reiche und umfassende Zusammenspiel zwischen unserer Versöhnung miteinander und unserer Versöhnung mit Gott. Es ist ein Versöhnungsprozess, dessen

entscheidender Moment im Kreuz liegt, und der in der Form des Kreuzes stattfindet: horizontal miteinander, vertikal mit Gott. Dies schafft eine tiefgehende Einheit, Verwurzelung und Perfektion in unseren menschlichen Versöhnungsbemühungen, die so oft an sich unvollkommen, zerbrechlich, schmerzhaft, mühselig erscheinen.

Es erinnert uns daran, dass zerbrochene Beziehungen wiederaufgebaut werden müssen, und auch, dass die Kirche wiederaufgebaut werden muss, unmittelbar und bewusst im Schatten der Ruinen unserer Vergangenheit. Der englische Autor Paul Kingsnorth schrieb kürzlich, dass „wenn man jetzt im Westen lebt, man inmitten von Ruinen [des Christentums] lebt. Viele von ihnen sind immer noch schöne, intakte Kathedralen, Konzerte von Bach, aber dennoch sind sie Ruinen“.

In Coventry leben wir wirklich in den tatsächlichen Ruinen von zwei Kathedralen: die erste wurde während der Auflösung der Klöster durch König Heinrich VIII. zerstört, die zweite, noch schändlicher, von Hitlers Luftwaffe im Jahr 1940. Auf ganz verschiedene Art und Weise steht man, wenn man in diesen Ruinen steht, in den Ruinen des Christentums. Und dennoch war Jacques Maritain, als er über seinen Wunsch schrieb, nach dem Zweiten Weltkrieg wahre christliche demokrati-



Der Ökumenische Preis im Online-Teil

Die Dokumentation wird im Online-Teil des Heftes vertieft. Dort finden Sie auf den Seiten **93–97** die Vorstellung der deutschen Nagelkreuzbewegung. ■



Der Präsident von missio München, Msgr. Wolfgang Huber (re.), und Prof. Dr. Werner Weidenfeld, Mitglied der Akademieleitung, nahmen beide an der Festveranstaltung und am Empfang teil.

sche Werte wiederherzustellen, ganz deutlich, dass dies, und ich zitiere: „inmitten von Ruinen stattfinden“ würde.

Für Coventry bedeutet der Weg „inmitten von Ruinen“, die uns von Christus auferlegte Versöhnungsmisson getreu zu übernehmen, dass wir uns angesichts unserer Unterschiede, unserer Uneinigkeit, unseres Versagens in der Vergangenheit, verletzlich machen, und die Herausforderungen und Chancen angehen, die unser gemeinsames Leben ausmachen, im Lichte Christi. Da gibt es diejenigen, die das Christentum, oder zumindest ein „kulturell christliches“ Europa, wiederaufbauen wollen und dabei die Vision eines Kontinents verfolgen, der künstlich „rein“ ist, und der in diese klassische europäische Falle tappt, sich gegen das „Andere“ zu definieren.

Aber, um noch einmal die Anregung aus der Regel des Heiligen Benedikt zu bemühen, es sollte keinen Widerspruch geben zwischen unserem Engagement für ein harmonisches Gemeinleben, in einer Pluralität zu leben, mit allen Herausforderungen, die das mit sich bringt, und unserer Beziehung zu Gott. Dies ist in der Rolle von Coventry festgeschrieben. Es ist da in der Entscheidung nach dem Krieg, die Ruinen der alten Kathedrale nicht anzutasten, sondern sie in die neue Kathedrale zu integrieren.

Aber es geht um viel mehr als nur die Symbolik der Kathedrale. Coventry fordert jeden einzelnen von uns auf, menschlich am Mysterium der Ökonomie Gottes teilzuhaben durch den Prozess der Versöhnung, der uns gleichzeitig miteinander und mit Gott vereint. Genau das ist der Inhalt des Gebets, das Coventry Europa und der Welt gibt: *Vater, vergib*. Wir werden aufgefordert, uns auf

den Prozess der Versöhnung zu begeben, indem wir vor Gott in der Demut der Buße zusammenstehen. Wir werden aufgefordert, unsere Verantwortung, unsere Schuld anzunehmen, so dass wir, indem wir zunächst in unserer gemeinsamen Zerrissenheit Einheit in Gott herstellen, durch Gottes grenzenlose Vergebung eine erneuerte Einheit in unseren menschlichen Beziehungen schaffen.

Und so wie Gottes Vergebung grenzenlos ist, so kann unser Versöhnungsakt per definitionem nicht begrenzt sein. Es ist aus christlicher Sicht ein Widerspruch, zu behaupten, zwei Gruppen von Menschen seien unvereinbar. Für den christlichen Glauben wird die Möglichkeit der Heilung, solange es eine Wunde gibt, immer größer sein. Als Christen können wir nur Einheit suchen, wo es Uneinigkeit gibt. Statt uns vom Anderen abzusondern, gehört es zu unserem Instinkt, uns um das Andere zu bemühen. Es ist ein Prozess, den der deutsche Philosoph Hans-Georg Gadamer in seinem Aufsatz *Die Vielfalt Europas* 1985 ganz einfach zum Ausdruck brachte, als er schrieb, dass es die europäische Methode ist, „dass wir so das Andere und die Anderen zu erfahren haben als die Anderen unserer Selbst, um aneinander teilzugewinnen“.

Um noch einmal die Regel des Heiligen Benedikt anzuführen: Wir müssen lernen, dass unsere Eigenwahrnehmung als Europäer vor Gott und voreinander das ist, was uns von Selbstbefangenheit erlöst. Christliche Eigenwahrnehmung zieht uns aus uns selbst heraus ins Licht Christi und in die Arme unserer Näch-

ten und des Anderen.

Es ist der gleiche Instinkt, der, wie ich bereits anfangs erwähnte, einige von uns in den sich hinziehenden Verhandlungen dazu gebracht haben könnte, zu erkennen, dass der Brexit eigentlich bedeuten würde, dass wir unsere Beziehungen mit Europa überdenken und schließlich wiederaufbauen. Es heißt, zu erkennen, dass ein Sieg für den Brexit auf Kosten des sozialen Zusammenhalts unseres Landes errungen worden sein könnte, oder vielleicht genauer, dass er von Anfang an aufgrund des grundlegenden Mangels an Zusammenhalt, der die britische Gesellschaft prägte, errungen wurde.

Coventry blickt im Geiste christlicher Demut, des Dienstes und der Kreativität nach innen in unsere eigene Gesellschaft und nach außen nach Europa und darüber hinaus und versucht, Wunden zu heilen, wo auch immer sie auftreten. Wir tun dies im Geiste dessen, was es meiner Meinung nach bedeutet, als Europäer, als eine Gemeinschaft von Nationen, zu handeln, in allen Bereichen der Interaktion. Und die Kirchen haben eine wesentliche Rolle zu spielen, wenn sie in ihrem eigenen Leben und ihren eigenen Beziehungen einen Versöhnungsprozess darstellen, während sie näher an ein Gemeinleben gelangen, so dass „durch die Kirche jetzt die Fürsten und Gewalten des himmlischen Bereichs Kenntnis erhalten sollen von der vielfältigen Weisheit Gottes“ (Epheser 3,10). ■

Die auf Englisch gehaltene Rede wurde von Christa B. Zander übersetzt.



Die neue Kathedrale (re.) der mittelenglischen Stadt wurde neben den Ruinen der im Zweiten Weltkrieg zerstörten Kirche errichtet.

Foto: Coventry Cathedral/Garry Jones

Es muss durch Erinnerung Neues entstehen

Schlusswort des Erzbischofs von München und Freising von Kardinal Reinhard Marx

Es ist ein bereichernder und schöner Vormittag gewesen. Und dafür möchte ich zunächst ganz herzlich danken. Es ist gut, in dieser Pandemiezeit so zusammenzukommen und ermutigende Zeugnisse zu sehen. Danke für das, was von der Nagelkreuzgemeinschaft auch in Deutschland berichtet wurde, danke für die vielen guten Beispiele! Und ich danke auch für das, was Sie als Zeugnis eingebracht haben aus der Kathedrale von Coventry. Ihre Rede zu Europa und Coventry, Herr Bischof,

war eine Ermutigung aus geistlicher Perspektive, die uns guttut, gerade in diesen Zeiten. Und schließlich: Danke für die Musik. Der Gang durch die Jahrhunderte war ebenso spirituell wie stark.

Wie verhält man sich zu seiner Geschichte, zu unserer Geschichte? Jeder denkt über die eigene Biographie immer wieder nach. Wenn man älter wird, erst recht. Das gilt auch für eine Familie. Jetzt an Weihnachten kommen Familien zusammen und stellen fest, dass sie

unterschiedliche Erfahrungen zusammentragen, die sie gemeinsam gemacht haben. Und das gilt auch für Nationen, für Völker, für Kulturen.

Das meiste vergessen wir natürlich. Es wäre auch unmöglich, jeden Augenblick unseres Lebens im Kopf und im Herzen zu behalten, das wäre schon physiologisch gar nicht möglich. Also müssen wir vieles vergessen.

Aber das Vergessen kann auch gefährlich sein. Das wird gerade beim Nachdenken über die Geschichte Europas deut-

lich. Vergessen kann auch verdrängen heißen. Manches müssen wir vergessen, aber Wichtiges dürfen wir auf keinen Fall vergessen. Wenn es verdrängt wird, wenn es eingekapselt wird, wenn es irgendwo abgelegt wird, kann es gefährliche Unruhe hervorbringen. Wenn es nicht gesehen wird, wenn es übersehen wird, wenn es bewusst in eine Schublade gelegt wird, um es nicht wahrnehmen zu müssen, wird es gefährlich.

Und deswegen ist es so wichtig, dass wir Ereignisse wie die Zerstörung von Coventry und die Erinnerung an all das, was im Zweiten Weltkrieg passierte, immer wieder wachrufen. Die Erinnerung ist auch eine Form der Heilung. Im Rabbinischen gibt es ja die Tradition, das in etwa so auszudrücken: Erinnerung ist ein anderes Wort für Erlösung. Erinnerung, gerade in der jüdisch-christlichen Tradition, heißt also auch, all das immer wieder zu erzählen, immer wieder davon zu sprechen, es immer wieder neu ins Wort zu bringen. Wir müssen diese Geschichten zusammentragen, die wir eben gehört haben. Das gehört zu unserer Kultur.



Reinhard Kardinal Marx, Erzbischof von München und Freising

Das Vergessen kann auch gefährlich sein. Das wird gerade beim Nachdenken über die Geschichte Europas deutlich. Denn vergessen kann auch verdrängen heißen.



Für die wunderschöne und thematisch passende musikalische Gestaltung zeichneten die Singphoniker verantwortlich. Stücke unter anderem von Orlando di Lasso sorgten für den würdigen Rahmen der Preisverleihung. Rechts: Ökumenisch denkende Menschen: Bischof Christopher Cocksworth und Apostolos Malamoussis, seit vielen Jahrzehnten Vertreter der griechisch-orthodoxen Kirche in München.

Aber es kommt ein Drittes hinzu, das wir heute Morgen auch anhand von Beispielen gehört haben. Und das ist etwas zutiefst Christliches: die Erinnerung, die Erzählung! Wie war es? Vergesst nicht! Ich meine, ein dritter Schritt ist: Vergegenwärtigung. Das gehört zentral zur christlichen Tradition. Im Grunde genommen ist auch die Eucharistie, die Heilige Messe eine Vergegenwärtigung, Sie will dadurch, dass die Vergangenheit der Gegenwart begegnet, etwas Neues schaffen. Es kommt etwas Neues. Das Wort Versöhnung etwa.

Erinnern ist das eine, ohne Erinnerung keine Versöhnung. Aber Vergegenwärtigung bedeutet darüber hinaus: Ich stelle mich im jetzigen Augenblick dem, was ich höre und versuche, einen neuen Schritt zu gehen. Die Nagelkreuzgemeinschaft ist ein Beispiel dafür, jetzt etwas zu tun, auf neue Horizonte zu schauen, zu sehen, was heute an Leiden da ist, an Mauern gebaut wird, an Hass in die Welt kommt, und angesichts dessen Versöhnungsmodelle zu zeigen. Aus dem Erinnern ist ein neuer Schritt geworden. Ich meine, das ist sehr, sehr christlich. Und im Grunde haben Sie genau das im Blick auf Europa gesagt. Aber auch Johannes Paul II. hat in einer Ansprache, und auch in seiner Enzyklika *Ecclesia in Europa*, einmal gefragt, wie man Europa beschreiben kann. Und dann hat er einfach geschrieben: Europa heißt Offenheit, Apertura, Öffnung.

Im Grunde haben Sie nichts anderes gesagt mit ihren Worten, Herr Bischof. Aus alledem, was geschehen ist auf diesem Kontinent, ist etwas Neues entstanden. Und so wird es weitergehen. Es muss durch Erinnerung Neues entstehen, neue Möglichkeiten müssen aufgetan werden. Und das haben wir heute Morgen gehört, gerade im Blick auf die Nagelkreuzgemeinschaft. Und das würde ich auch übertragen auf die Ökumene.

Was geschieht denn, wenn wir uns nicht auf den Weg machen, in die Möglichkeiten Gottes hineinzuschauen und nicht nur unsere Möglichkeiten sehen, zu erinnern und unsere Vergangenheit uns zu erzählen? Das ist das Fundament: Als Christen sollten wir das in diese Welt eintragen, wir sollten den Möglichkeiten Gottes vertrauen, die er mit uns gehen will. Dann, glaube ich, haben wir einen Beitrag geleistet, auch für das, was heute nötig ist. Und das ist etwas, das wir heute erlebt haben.

Deswegen noch einmal: Herzlichen Glückwunsch Ihnen! Herzlichen Dank für die Vertiefung dieser großen Botschaft.



Foto: Header photograph by DAVID ILIFF / CC-BY-SA 3.0

Der Blick in den Altarraum der neuen Kathedrale von Coventry. Maßgeblich gestaltet ist der Innenraum durch den Wandteppich von Graham Sutherland

Herzlichen Dank der Akademie für die Idee, den Ökumenischen Preis der Nagelkreuzgemeinschaft zu verleihen.

Und wir alle, glaube ich, haben einen Auftrag mitgenommen aus dem, was wir heute gehört haben. Ich wünsche Ihnen noch eine gesegnete Adventszeit und ein gutes Weihnachtsfest. Und an diesem Weihnachtsfest werden Sie vielleicht an das Weihnachtsfest 1940 denken, bei dem die Predigt gehalten wurde, von der wir eben gehört haben und die auch uns heute noch alle inspiriert. ■

Die frei vorgetragene Ansprache wurde für die Drucklegung zur besseren Lesbarkeit geringfügig bearbeitet.



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



Im Anschluss an die Festveranstaltung fand eine Podiumsdiskussion zum Thema Erinnerungskultur statt. Moderiert von BR-Redakteurin Eva Leil (li.) tauschten sich aus: Bischof Christopher Cocksworth, Prof. Dr. Aleida Assmann und OKR Oliver Schuegraf. Rechts: Kardinal Reinhard Marx und Dean John Witcombe in einem entspannten Moment.



Ukraine-Krieg und die Theologie

Zoom-Gespräch zur Vertiefung der Diskussion

Rund 200 Interessierte nahmen am 25. April 2022 an unserem Zoom-Gespräch zum Ukraine-Krieg teil. Die Veranstaltung war vorbereitet worden durch den Abdruck von zwei Texten in der Ausgabe 1/2022 unserer Zeitschrift, in denen katholische/theologische Positionen zum Konflikt dargestellt worden waren.

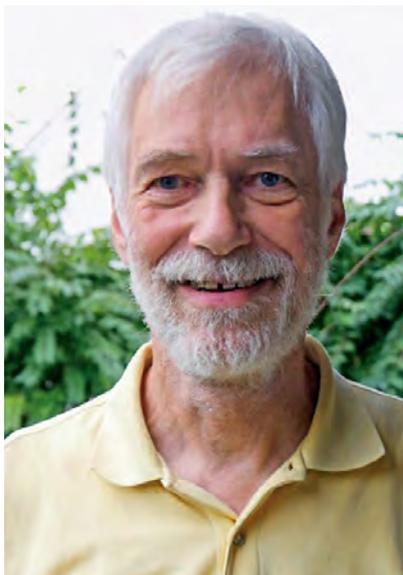
Vor allem an den Thesen des Sozialethikers Professor Markus Vogt entzündete sich eine engagierte Diskussion. Im Nachgang dokumentieren wir die Stellungnahme der katholischen Friedensbewegung *pax christi*, deren Münchner Vorsitzende Martin Pilgram auch im Zoom-Gespräch mitdiskutierte.

„Grundlinien der Soziallehre sind nicht naiv“

Stellungnahme der katholischen Friedensbewegung *pax christi* von Martin Pilgram

So sehr wir Prof. Vogt in seinen christlich-sozialethischen Positionen schätzen, umso mehr sind wir enttäuscht über seine Aussagen zu Revisionen der Friedensethik angesichts des Ukrainekriegs in oben genanntem Essay. Bei unserer Kritik haben wir uns auf einige seiner Thesen beschränkt.

Zunächst teilen wir uneingeschränkt die Verurteilung des Angriffskrieges der russischen Machthaber auf die Ukraine sowie die Ausführungen von Prof. Vogt zur Notwendigkeit einer Versöhnung unter Einbeziehung der Kirchen. Aber wenn Prof. Vogt dem Mainstream folgend den Vorwurf erhebt, dass die Waffenlieferungen von Deutschland jetzt zu spät kommen, sehen wir das sehr kritisch. Pax christi hat die frühere Haltung der Bundesregierung, keine Waffen an die Ukraine zu liefern, immer unterstützt.



Martin Pilgram ist der Vorsitzende des pax christi Diözesanverbandes München und Freising. Er spricht für den gesamten Vorstand. Hauptverfasser*innen der Stellungnahme sind Reinhard Haubenthaler und Gabriele Hilz.

Auch teilen wir nicht die Auffassung, dass die früheren politischen Kontakte sowie die kulturellen wie wirtschaftlichen Beziehungen zu Russland grundsätzlich falsch waren.

Entschieden lehnen wir ab, dass das Sondervermögen von 100 Milliarden Euro ethisch geboten sei, hier müsse man friedenspolitische Überzeugung hinter sich lassen und dies wäre aus Sicht der christlichen Friedensethik zu begrüßen. Pax christi hält eine solch weitreichende Aufrüstungsverpflichtung mit Verfassungsrang für den falschen Weg und hat Sorge, dass diese größte Rüstungsinvestition in der deutschen Nachkriegsgeschichte zu einer neuen Rüstungsdynamik führt. Dies widerspricht dem in der Präambel des Grundgesetzes verankerten Friedensgebot.

Einen sachlichen Zusammenhang zwischen dem Angriff Russlands auf

die Ukraine und dem 100 Milliarden-Sondervermögen Bundeswehr, das die Ausstattung der Bundeswehr für die Landesverteidigung verbessern soll, gibt es nicht. Die Mängel in der Ausrüstung sind nicht in erster Linie ein finanzielles Problem, sondern eins in Beschaffung, Logistik und interner Organisation.

Woher werden die Mittel kommen angesichts eines Rekordhaushalts von 460 Milliarden für 2022 bei einer geplanten Neuverschuldung von 99 Milliarden? Geplant ist, bei den Ärmsten der Armen zu sparen. Im Bundeshaushalt sind Kürzungen bei der Entwicklungszusammenarbeit und humanitären Hilfe um 1,6 Milliarden Euro vorgesehen.

Eine „Sicherheitsarchitektur“ ist nur durch Verhandlungen und Verträge *miteinander* möglich und ethisch vertretbar, *nicht* durch

Pax christi hält eine weitreichende Aufrüstungsverpflichtung mit Verfassungsrang für den falschen Weg und hat Sorge, dass diese größte Rüstungsinvestition in der deutschen Nachkriegsgeschichte zu einer neuen Rüstungsdynamik führt.

die ständig steigende Aufrüstung *gegen* potenzielle Gegner. Und hier gibt es genügend zivile wirksamere Modelle zur Konfliktlösung.

Die Grundlinien der katholischen Soziallehre müssen wegen eines völkerrechtswidrigen Angriffskrieges nun

nicht als naiv und überholt angesehen werden. Und die friedensethischen Konsequenzen des Christseins können durch eine „fragile Welt“ nicht neu definiert werden.

Wir haben die Enzyklika *Fratelli tutti* schon immer als Friedenszyklika begrüßt und unterstreichen deshalb gerne die entsprechenden Passagen in dem Text von Prof. Vogt. Aber seine Behauptung, die pazifistische Ablehnung jeglicher Kriegsführung durch den

Papst halte der derzeitigen Situation in der Ukraine nicht stand, überzeugt uns nicht.

Bei den drei Grunddimensionen der Toleranz, die Prof. Vogt als notwendig für ein zukünftiges Miteinander bezeichnet, empfinden wir es geradezu als Widerspruch in sich selbst, wenn er die Verteidigung der Menschen- und Freiheitsrechte auf militärische Unterstützung bauen will. Die von Prof. Vogt geforderte Wehrhaftigkeit der Demokratie kann gar nicht militärisch nach außen gesichert werden. Unter einer wehrhaften Demokratie wird nicht die Bedrohung durch einen Feind von außen berührt, sondern gemeint ist hier eine Bedrohung innerhalb eines demokratischen Staatsgebildes, der man zum Beispiel durch das Tätigwerden des Verfassungsschutzes entgegentreten kann.

Wenn Franziskus in seiner Enzyklika in Kapitel 258 sagt, dass man „den Krieg nicht mehr als Lösung betrachten“ kann, weil die „Risiken wahrscheinlich immer den hypothetischen Nutzen, der ihm zugeschrieben wurde, überwiegen“, gilt das nicht auch für den Widerstand gegen einen Angriff, auch wenn er noch so ungerecht und brutal sein mag? In Kapitel 260 erinnert Franziskus dann ja auch an Papst Johannes XXIII., der gesagt hat: „Darum widerstrebt es ... der Vernunft, den Krieg noch als das geeignete Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten.“

Auf diesem Hintergrund halten wir es für geradezu fatal, wenn in den Ausführungen von Prof. Vogt aus einer vom Evangelium her inspirierten Friedensethik zumindest in einigen Passagen eine eher vom Abschreckungs-Gedanken geleitete Friedens- und Sicherheitsethik entwickelt wird, in der Waffengewalt und Aufrüstung für Christen „in einer fragilen Welt“ zu legitimen Mitteln für die Verteidigung und Sicherheit der Demokratie werden. Wir sehen da die Gefahr, dass aus der christlichen Lehre vom gerechten Frieden wieder die Lehre vom gerechten Krieg wird und unser christlicher Auftrag aus dem Evangelium zur pazifistischen Utopie. ■



Ein gerechter Frieden schließt Waffenlieferungen nicht aus

Replik von Markus Vogt

Ich antworte auf den Text von *pax christi* in Anerkennung der Tatsache, dass Friedenssicherung in der Ukraine ein *wicked problem*, also eine komplexe, von Dilemmata gekennzeichnete Herausforderung ist, auf die es keine einfache Antwort und eine Legitimität unterschiedlicher Positionen gibt.

Meine Gründe, eine Waffenlieferung an die Ukraine zu unterstützen, sind: Es nicht zu tun, wäre unterlassene Hilfeleistung. Das Gebot „Du sollst nicht töten“ schließt nicht ein, dass wir passiv zuschauen sollen und dürfen, wenn jemand getötet wird. Die Kriegsfüh-

rung der Russen ist auf eine Vernichtung der Zivilbevölkerung sowie eine Annullierung der Freiheit ausgerichtet und hat damit genozidartige Züge. Das bedingt moralisch eine *Responsibility to Protect*. Bloße Ermahnungen zu Versöhnung oder gar einseitiger Unterwerfung unter die Aggressoren wirken in dieser Situation zynisch. Zu lange hat Putin in Tschetschenien, der Krim und im Donbas die Erfahrung gemacht, dass der Westen nur leere Appelle dagegen setzt.

Einig bin ich mir mit Pax Christi, dass christliche Friedensethik im Anspruch des Paradigmas „Gerechter Frieden“ davon ausgeht, dass der Frieden nicht

alleine mit Waffen gewonnen werden kann. Es hätte schon im Vorfeld einer Reform des Weltsicherheitsrates und flankierender Institutionen sowie einer Professionalisierung der Konfliktmediation und der Zusammenarbeit mit zivilgesellschaftlichen Gruppen in der Ukraine und in Russland bedurft. Versöhnungsarbeit und eine Kritik pauschalisierender Feindbilder ohne dabei die Aggression zu verharmlosen ist Kern christlicher Friedensethik. Dies ist jedoch keine Alternative zu Waffenlieferungen in der Situation akuter Bedrohung, sondern ein zusätzliches Erfordernis. ■

Bei knapp über 40 Anmeldungen waren nur 18 Teilnehmerinnen und Teilnehmer beim zum achten Mal veranstalteten *Theologischen Terzett* am 22. März 2022 vor Ort anwesend – dafür fanden sich aber 50 Zuschauer*innen im Livestream ein. Scheinbar war das Publikum im Frühjahr noch zurückhaltend mit Präsenz oder durch spontane Corona-Infektionen ausgebremst. Immerhin konnte das Theologische Terzett stattfinden, nachdem es corona-bedingt im März 2020 und März 2021 ausgefallen war.

1993 erhielt er in Wien die Priesterweihe und wurde im Jahr 2000 zum Doktor der Theologie promoviert. Von 2000 bis 2009 war er Redaktionsmitglied der Zeitschrift *Stimmen der Zeit*, von 2009 bis 2017 deren Herausgeber und Chefredakteur. Seit 2014 ist Andreas Batlogg Seelsorger an St. Michael München, hält Vorträge und publiziert.

Das erste Buch des Abends war diesmal *geist-bewegt. Synodale Wege in den Spuren Jesu gehen* von Margit Eckholt, das Andreas Batlogg vorstellte. Er ging kursorisch auf die 38 Predigten, geistlichen Impulse und Meditationen der Autorin ein, die sich mit den Themen des deutschen Syno-

dalen Wegs beschäftigen und dazu einladen, sich mehr auf das Schriftwort einzulassen und ihm zuzuhören.

Darauf folgte Jan-Heiner Tück, Theologieprofessor aus Wien, mit *Ins Innere hinaus. Von den Engeln und Mächten* von Christian Lehnert. Es ist ein weiterer Lyrikband des Leipziger evangelischen Theologen und Dichters nach *Cherubinischer Staub* und *Der Gott in einer Nuß*. Lehnert zeige darin anhand der Engel die Kirche als Gegenraum auf, der sich dem heutigen allgegenwärtigen Funktionalismus verschließe, so Tück.

Schließlich führte Annette Schavan, die frühere Bundesbildungsministerin

und ehemalige deutsche Botschafterin beim Heiligen Stuhl, in *Erneuerung aus dem Ursprung. Theologie, Christologie, Eucharistie* von Walter Kardinal Kasper ein, das sie als „Summe seines theologischen Lebens“ bezeichnete. Es gehe darin um das, worum in der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert gerungen wurde. Aber auch der Relevanzverlust der Kirche(n) sei Thema, der, nach Kasper, nur durch Klärung der Identitätsdiffusion zu überwinden sei – die Identität als Sprechen und Denken, das Christinnen und Christen ausmacht.

Der rote Faden aller drei Bücher schien letztlich zu sein, dass es immer wieder einer geistlichen Erneuerung bedarf, die sich aus unterschiedlichen Quellen speisen kann.

Für das nächste Theologische Terzett im September 2022 hat bereits Ulrich Greiner von der Wochenzeitung *Die ZEIT* zugesagt. ■

Das gesamte, theologisch sehr spannende Gespräch finden Sie sowohl als Video wie auch als Audio auf unseren YouTube-Kanälen und im Dokumentationsteil unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video, das Audio können Sie mit [diesem Link](#) erreichen. (Sie finden Video und Audio auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

Theologisches Terzett

Zu Gast: Andreas R. Batlogg

Auch diesmal hatten sich Annette Schavan und Jan-Heiner Tück wieder interessante Bücher mit theologischem Inhalt ausgesucht, um diese mit einem Gast zu diskutieren. Der Dritte im Bunde war an diesem Abend der Jesuitenpater Dr. Andreas R. Batlogg, der durch seine Publikationen inzwischen einem breiteren theologisch interessierten Publikum bekannt ist; sein neuestes Buch trägt den Titel *Jesus begegnen: suchen – finden – bekenne* und ist 2021 im Kösel Verlag erschienen.

Andreas R. Batlogg SJ studierte von 1981 bis 1985 Philosophie und Theologie an der Universität Innsbruck und trat 1985 in den Jesuitenorden ein.



Akademiestudienleiterin Dr. Astrid Schilling organisiert die Reihe. Rechts: Dr. h.c. mult. Annette Schavan und Prof. Dr. Jan-Heiner Tück (re.) begrüßten beim achten Theologischen Terzett im März 2022 den Jesuitenpater Dr. Andreas R. Batlogg in der Katholischen Akademie in Bayern.

Widerstand

Philosophische Tage 2021

Expertinnen und Experten verschiedener Fachrichtungen waren im Herbst 2021 zu den Philosophischen Tagen in die Katholische Akademie in Bayern gekommen, um sich dem Thema *Widerstand* zuzuwenden. Neben genuin philosophischen Diskursen waren vom 7. bis zum 9. Oktober auch die Sichtweisen der

Geschichts-, der Politik- und der Rechtswissenschaft vertreten. So entstand in den Referaten und Arbeitskreisen ein umfassendes Bild darüber, was Widerstand ist, wann Widerstand legitim und sogar notwendig ist. Lesen Sie unser Dossier.

Lange Zeit der Sprachlosigkeit

Die Philosophie nahm Widerstand als unvernünftig wahr
von Johannes Schießl

Widerstand ist seit einigen Jahren in aller Munde: *Occupy* besetzte öffentliche Plätze als Zeichen des Widerstands gegen den globalen Kapitalismus, *Extinction Rebellion* will Widerstand gegen aktuelle Klimapolitik formieren, die Demonstrationen im *Arabischen Frühling* verstanden sich als Widerstand gegen autoritäre Regime. Auffällig sei, dass in der Philosophie lange Zeit nicht viel von Widerstand die Rede war, so Professor Michael Reder von der Münchner Hochschule für Philosophie, der auch 2021 die Philosophischen Tage der Katholischen Akademie in Bayern geleitet hat, wobei es dieses Mal eben um das Thema Widerstand ging.

Die Sprachlosigkeit zu dieser Frage ist für Michael Reder nicht zuletzt dem vorherrschenden Philosophieverständnis geschuldet. Denn die Philosophie in ihrer klassischen Gestalt

ziele auf vernünftige Argumente und nicht auf scheinbar unvernünftigen Widerstand. Die Mittel auf dem Weg zu einer friedlichen Welt seien so vor allem die argumentativ begründete Einsicht und Zustimmung – mit Ausnahme des Widerstands gegen extreme Unrechtsregime wie etwa im Nationalsozialismus.

Die Zurückhaltung gegenüber dem Thema Widerstand habe sich aber

zuletzt verändert, so Michael Reder weiter. Zum einen fordere die Entstehung neuer autoritärer Regime auch die Philosophie heraus. Zum anderen könnten auch politische Mechanismen jenseits autoritärer Regime so dominierend werden, dass sie sich einer vernünftigen Bearbeitung zu entziehen scheinen. Deshalb beziehe sich das Nachdenken über Widerstand heute auch auf Formen des Widerstands gegen das kapitalistische System oder eine Ignoranz der Politik gegenüber den Klimafolgen. Die Philosophie frage dann, wie Widerstand gegen die Wirkmächtigkeit bestehender Deutungsrahmen oder politischer Systeme geleistet, und diese kritisiert, transformiert und überwunden werden könnten.

Den Auftakt zu den Philosophischen Tagen machte Professor David Schweikard aus Flensburg mit einigen Begriffsklärungen. Die Bürgerinnen und Bürger eines Staates seien zur Befolgung von Gesetzen dann verpflichtet, „wenn sie Grund haben, die Institutionen dieses Staates wertzuschätzen“. Nonkonformität könne dabei aber geboten, zulässig



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

Das Nachdenken der Philosophie befasst sich heute auch mit Formen des Widerstands gegen das kapitalistische System und die Ignoranz der Politik gegenüber den Folgen des Klimawandels.



Prof. Dr. Michael Reder ist Professor für Praktische Philosophie an der Hochschule für Philosophie in München und leitet die Philosophischen Tage. Rechts: Neben Referaten und Diskussionen gehörten auch Arbeitskreise zum Programm der Philosophischen Tage – hier ist die Runde um Veronika Hilzensauer zu sehen, die sich im Vortragssaal traf.



oder verboten sein. Zu unterscheiden sei weiterhin zwischen Kritik, zivile Ungehorsam und Widerstand.

Professor Bernd Ladwig aus Berlin wandte sich gegen eine Verengung des Widerstandsbegriffs auf Artikel 20 des Grundgesetzes. „Widerstand könne heute auch heißen, „Veränderungen gewaltfrei durchzusetzen“. Letztlich gebe es fünf notwendige Bedingungen für legitimen Widerstand: Es müsse ein gerechter Grund vorhanden sein, es dürften keine mildereren Mittel zur Verfügung stehen, die Verhältnismäßigkeit müsse gewahrt bleiben, es dürfe nicht um „in sich verkehrte Handlungen“ wie Terror-Akte gehen, und endlich sei auszuschließen, dass Menschen zu Schaden kommen.

Die Augsburger Wissenschaftlerin Frauke Höntzsch beschäftigte sich mit dem neuen Phänomen des „transnationalen Widerstands“. Zu unterscheiden sei gerade hier der Blick auf die Adressaten, die Akteure und die verwendeten Mittel des Widerstands. Letztlich sei eine „Zweidimensionalität“ des transnationalen Widerstands festzuhalten: Er finde bei uns zwar im demokratischen Rechtsstaat statt, fordere aber gleichzeitig einen transnationalen Systemwechsel.

Die Augsburger Wissenschaftlerin Frauke Höntzsch schaut auf das noch neue Phänomen des „transnationalen Widerstands“. Sie unterscheidet dabei die Adressaten, die Akteure und die verwendeten Mittel des Widerstands.

teil umzuschlagen. Das Anthropozän könne mit Adorno als zerstörerische Aneignung der Umwelt gelesen werden. Wenn der Mensch aber seine Umwelt in ihrer Eigengesetzlichkeit anerkenne, könne es Hoffnung geben.

Zum Abendvortrag am Freitag war der Zeithistoriker und Antisemitismus-Forscher Wolfgang Benz aus Ber-

lin gekommen, um über den deutschen Widerstand gegen Hitler zu sprechen. Dabei stellten sich zunächst drei Fragen: Warum waren es nur so wenige? Warum hat es so lange gedauert? Warum blieb die schweigende Menge tatenlos? Dazu müsse man jedoch wissen: „Wer aufstand, der wählte die Einsamkeit des Außenseiters.“ Dass Widerstand gegen ein Unrechtsregime legitim sei, das sei erst als Lehre aus der jüngeren Geschichte zum Konsens geworden.

Wenn es auch nur wenige waren und die auch noch wenig erfolgreich, so gab es doch in vielen Gesellschaftsbereichen Menschen, die dem Dritten Reich entgegen traten: die Arbeiterbewegung, christlich geprägte Widerständler, Einzelpersonen wie Georg Elser, junge Leute wie die *Weißerose*, der Widerstand traditioneller Eliten, etwa im *Kreisauer Kreis*, oder der Widerstand aus dem Militär, genannt sei der 20. Juli 1944. Doch vieles an der Widerstands-Geschichtsschreibung sei Geschichtspolitik, so Wolfgang Benz. Man müsse sich nur einmal die völlig unterschiedliche Rezeption des deutschen Widerstands in DDR und BRD anschauen.

Das Grundgesetz beantwortet die Frage zum legalen und legitimen Widerstand im Unterschied zu anderen Verfassungen ziemlich restriktiv. Widerstand ist nur gegen die Beseitigung der demokratischen Ordnung legal.

Am Freitagmorgen sprach Professor Andreas Fisahn aus Bielefeld über „verfassungsrechtliche Fragen zum Widerstand“. Das Grundgesetz beantworte die Frage zum legalen und legitimen Widerstand im Unterschied zu anderen Verfassungen ziemlich restriktiv. Widerstand sei nur gegen die Beseitigung der demokratischen Ordnung legal. Er könne aber erlaubt sein, wenn die Ausübung der Staatsgewalt illegitim ist, spannend seien die „Fälle zwischen Demokratie und Diktatur“. Legitimität lasse sich letztlich nicht in binärer Logik denken, sondern müsse in Abstufungen konzipiert werden.

Abschließend befasste sich die Eichstätter Wissenschaftlerin Karin Hutflötz mit der Frage „Widerstand durch Kunst?“. Dass beide Bereiche viel miteinander zu tun hätten, zeige sich allein schon daran, dass autoritäre Regime die Kunst immer zuerst beschnitten hätten, Grund sei eine „Abscheu vor Vielfalt und Differenzenerfahrung“. Aufgabe von Kunst sei es, „einen Ausdruck zu finden für das, was im Augenblick anstößig ist“, sie erzähle oft eine „Geschichte des Scheiterns“. Kunst formuliere Erfahrungen unmittelbarer als Philosophie, könne so aber zum Ausgangspunkt für das Philosophieren werden. ■

Regelverletzungen und demokratische Legitimität

Ziviler Ungehorsam sucht die Zustimmung der Mehrheit – Widerstand sieht nur das Ziel
von Bernd Ladwig

Die *Letzte Generation* ruft zum friedlichen Widerstand auf und schreitet selbst zur Tat. Mitglieder der Gruppe blockierten Straßen und sogar die Hamburger Köhlbrandbrücke, womit sie Teile des größten deutschen Hafens lahmlegten. Der Aktion war ein Ultimatum vorausgegangen: Die Bundesregierung müsse die großen Supermärkte dazu verpflichten, noch genießbare Nahrungsmittel zu spenden, um den Welthunger zu begrenzen und den CO₂-Ausstoß zu vermindern. Da die Regierung der Aufforderung nicht nachkam, griff die Gruppe störend in den Hafenbetrieb ein.

Was ist davon zu halten? Die Bundesregierung ist aus fairen Wahlen hervorgegangen und sie will den Klimawandel bekämpfen, wenn auch weniger konsequent, als die Aktivisten dies erwarten. Ihr geht es dabei auch um demokratische Legitimität: Gerade weil wir um eine große Transformation nicht herumkämen, die allen Veränderungen abverlange, dürfe die

Politik die Polarisierung nicht noch fördern. Die Aktivisten argumentieren dagegen, dass wir wertvolle Zeit verlören: Ohne radikale Veränderungen jetzt drohten Fluten, Dürren, Essensknappheit: „Es ist unsere Pflicht, gegen eine todbringende Politik Widerstand zu leisten“. Tazio Müller, ein Mitbegründer der radikalen Klimagruppe *Ende Gelände*, sagt sogar: „Wer Klimaschutz verhindert, schafft die grüne RAF. Oder Klimapartisanen. Oder Sabotage for Future. Wie auch immer sie sich dann nennen.“

Lassen sich demokratische Legitimität und gezielte Regelverletzungen miteinander vereinbaren? Eine schon klassische Antwort auf diese Frage bildet der Zivile Ungehorsam. Er gilt als Grenzfall eines Protests, der die politischen Spielregeln einer Demokratie strapaziert, ohne sie aber zu missachten. Eventuell trägt er selbst dazu bei, demokratische Legitimität zu erhöhen. Die politische Ordnung stellt dann nicht nur legale Kanäle für gewöhnlichen Widerstreit bereit. Sie ist auch offen für einen irregulären Protest, mit dem Akteure auf großes Unrecht oder außergewöhnliche Gefahren zu reagieren glauben. Die demokratische Legitimität des zivilen Ungehorsams scheint allerdings davon abzuhängen, dass er nicht zuletzt eine kommunikative Strategie ist, die auf die Überzeugung Andersdenkender zielt. Weder will er direkt, unvermittelt über eine Öffentlichkeit, Veränderungen durchsetzen, noch spricht er die Sprache der Ultimaten. Die Handlungen und Rechtfertigungen der Gruppe *Letzte Generation* oder auch von *Ende Gelände* scheinen aber zu dieser Konzeption eines wesentlich symbolischen Protests nicht durchweg zu passen. Könnten sie dennoch gerechtfertigt sein?

Um diese normative Frage zu beantworten, ist genaue Begriffsbildung hilfreich. Ich werde daher zunächst mehr

Ziviler Ungehorsam will erstens keine Feinde vernichten, sondern Andersdenkende überzeugen. Er wählt deshalb zweitens den Weg der Einwirkung auf den öffentlichen Vernunftgebrauch.

über mein Verständnis von zivilem Ungehorsam sagen, um ihn von (anderen) Formen widerständigen Handelns abzugrenzen. Zwar können und sollen Definitionen die Antworten auf normative Fragen nicht vorgeben. Sie können aber ein möglichst trennscharfes Verständnis der Rechtfertigungspflichten vermitteln, die mit verschiedenen Formen der Regelverletzung einhergehen. Auf die Rechtfertigungsfrage werde ich im zweiten Teil des Textes eingehen.

Ziviler Ungehorsam und Widerstand

Unter „zivilem Ungehorsam“ verstehe ich einen mit moralischen Gründen gerechtfertigten Bruch geltenden Rechts zu dem Zweck, eine Öffentlichkeit für politische Veränderungen zu gewinnen. Der Begriffsbestandteil „zivil“ hat dabei zwei aufeinander verweisende Bedeutungen. Die eine ist „nicht-militärisch“, die andere „bürgerlich“ im politischen Sinne. Wer zivilen Ungehorsam übt, will erstens keine Feinde vernichten, sondern Andersdenkende überzeugen. Er wählt deshalb zweitens den Weg der Einwirkung auf den öffentlichen Vernunftgebrauch. Dies unterscheidet zivilen Ungehorsam von einem Widerstand, der seine Ziele direkt durchsetzen will, indem er die Kosten für eine von den Akteuren bekämpfte Politik in die Höhe treibt. Ein Beispiel bildet



Prof. Dr. Bernd Ladwig, Professor für politische Theorie und Philosophie an der Freien Universität Berlin

Sabotage, etwa an Gasleitungen oder an Kohleförderbändern, die die Betreiber wirtschaftlich schädigen soll.

Mit diesem Vorschlag hebe ich das Verhältnis des zivilen Ungehorsams zur Öffentlichkeit hervor; er ist daher zugeschnitten auf Fragen demokratischer Legitimität. Begrifflich *nicht* entscheidend, wenn auch für Fragen der Rechtfertigung relevant, ist hingegen der „legalistische“ Aspekt der Zustimmung zur Rechtsordnung als solcher. Diesen letzten Aspekt hat John Rawls in seiner nach wie vor vieldiskutierten Definition betont. Ihm zufolge bewegt sich der zivile Ungehorsam „innerhalb der Grenzen der Gesetzestreue“, wenn auch an deren Rand.

Er verbinde den Verstoß gegen einzelne Gesetze oder Verordnungen mit einer Loyalität zur Verfassung als Ganzer. Nicht zuletzt aus diesem Grund sei er gewaltlos. Wer dagegen geltendes Recht verletzt, weil er die Grundordnung eben nicht für fast gerecht hält, handelt Rawls zufolge nicht ungehorsam, sondern militant. Die Militante sei zudem davon überzeugt, dass der Gerechtigkeits-sinn der Mehrheit in

die Irre gehe. Sie versuche deshalb „mit gezielten militanten Stör- und Widerstandsaktionen und ähnlichem, die herrschende Gerechtigkeitsauffassung anzugreifen oder eine Bewegung in die gewünschte Richtung zu lenken“.

Ein militantes Auftreten gehört aber nicht notwendig zu einem Handeln, das die herrschende Ordnung für grundlegend ungerecht hält und das den herrschenden Gerechtigkeits-sinn herausfordern will. Wir sollten die Radikalität der Zielsetzung nicht mit der Radikalität der Mittelwahl kurzschließen. Man kann tiefgreifende Veränderungen anstreben und dabei strikt gewaltlos handeln. Umgekehrt ist auch umstritten, ob ziviler Ungehorsam strikt gewaltlos sein müsse. Gewalt ist ein wesentlich umstrittenes Konzept; und viele Akteure, die ungehorsam zu

handeln behaupten, schließen zumindest Sachbeschädigung nicht aus.

Vor allem aber ist die definitorische Engführung des zivilen Ungehorsams auf ein im Grunde verfassungsfreundliches Engagement fragwürdig. Sie geht am Selbstverständnis und den Situationsdeutungen allzu vieler ungehorsam Handelnder vorbei. Dies spricht dagegen, die Gesetzestreue in die Definition von zivilem Ungehorsam hineinzunehmen. Die politischen Veränderungen, die dieser anstrebt, können mehr oder weniger tiefgreifend und umfassend sein. Wesentlich ist nur, dass die Überzeugung Andersdenkender einen eigenen Zweck des Rechtsbruchs bildet.



Eine friedliche und legale Demonstration gegen Kohleabbau: Aber radikale Klimaschützer missachten immer wieder auch gezielt Gesetze und strapazieren damit die politischen Spielregeln einer Demokratie – aber ist das allein schon eine Missachtung?

Ziviler Ungehorsam ist gleichsam ein Grenzfall argumentativer Einmischung. Er fordert freie und gleiche Mitbürger dazu auf, zu den Gründen Stellung zu nehmen, die die Handelnden durch ihre Regelverletzung geltend machen. Ziviler Ungehorsam ist daher „fehlerfreundlicher“ als ein Widerstand, der direkt etwas verhindern will.

Auch wer Widerstand leistet, wird sich zumeist des Mittels öffentlicher Aufmerksamkeit und Skandalisierung bedienen, um die Kosten für eine von ihm bekämpfte Politik oder Praxis in die Höhe zu treiben. Das setzt aber gewöhnlich voraus, dass er selbst auf allzu zerstörerische Aktionsformen, die die Öffentlichkeit wohl abstoßen würden, verzichtet, und seine Rechtfertigungsgründe und Ziele überzeugend kommuniziert. Dennoch sind

die Meinungen der Mehrheit für die Erfolgsaussichten von Widerstand nur instrumentell bedeutsam; ihre Veränderung bildet kein eigenständiges Ziel der Handelnden.

Der prinzipielle Bezug zur Öffentlichkeit unterscheidet zivilen Ungehorsam von Widerstand. Diese Unterscheidung ist idealtypisch: In vielen Gruppen und Bewegungen werden Akteure mit ihrem Handeln divergierende Hintergrundvorstellungen verbinden. Oder sie werden zivilen Ungehorsam und Widerstand als zwei zusammenwirkende Aktionsformen ansehen. Deren begriffliche Unterscheidung ist gleichwohl sinnvoll, weil

sie auf unterschiedliche Schwierigkeiten der Rechtfertigung verweist: Ein ziviler Ungehorsam, der auf eine verbesserte kollektive Willensbildung zielt, ist offenbar leichter mit dem Kriterium demokratischer Legitimität zu vereinbaren als ein Widerstand, der seine Ziele auch gegen demokratische Mehrheiten direkt durchzusetzen sucht.

Zweifelhaft kommt mir dagegen nach dieser Maßgabe der begriffliche Mehrwert einer neueren

Wortschöpfung vor: des „unzivilen Ungehorsams“ (*uncivil disobedience*). Die Philosophin Candice Dalmas versteht darunter Handlungen, die verdeckt, ausweichend (*evasive*), gewaltsam oder beleidigend (*offensive*) sind. Verdeckt handeln zum Beispiel *Whistleblower*, die Staatsgeheimnisse enthüllen. Ausweichend verhalten sich Akteure, die sich staatlichen Sanktionen zu entziehen suchen, anstatt aus Gründen der Gesetzestreue zumindest milde Strafen zu akzeptieren. Die Bereitschaft zur Gewalt kann sich in bewaffneten Bürgerwehren manifestieren, in Sabotageakten äußern oder in regelrechten *riots* entladen. Beleidigend (*offensive*) könnten Handlungsweisen wie Niederbrüllen sein, aber auch Äußerungen ostentativer Empörung. Ganz offenbar ist dies ein sehr breites Spektrum mögli-

Foto: Leonhard Lenz / Wikimedia Commons, CCO

cher Praktiken. Ihr einzig verbindendes Element ist vielleicht die Unvereinbarkeit mit einem besonders engen Verständnis *zivilen* Ungehorsams.

Mein eigenes Begriffsverständnis schließt zum Beispiel ein klandestines Vorgehen als Teilelement zivilen Ungehorsams nicht aus. Das Kriterium der Öffentlichkeit verlangt nur, dass die Überzeugung Andersdenkender ein eigener Zweck der Regelverletzung ist. Deshalb muss aber nicht ausnahmslos jeder Schritt in einer Handlungssequenz zivilen Ungehorsams unter den Augen einer Öffentlichkeit erfolgen. Für manche Aktionsformen und Absichten wäre eine solche Erwartung sogar sinnwidrig. Das gilt etwa für das Eindringen in Ställe, um das namenlose Elend von Tieren photographisch oder filmisch festzuhalten. Wenn aber die Publikation ein zentraler Zweck solcher Handlungen ist, damit die Allgemeinheit zu ihnen Stellung nehmen kann, so kann auch verdecktes Vorgehen zu zivilem Ungehorsam gehören.

Das Kriterium der Bereitschaft, zumindest maßvolle Strafen auf sich zu nehmen, verweist auf das Verständnis des zivilen Ungehorsams als einer verfassungsfreundlichen Praxis, von dem ich sagte, dass wir es nicht begrifflich voraussetzen sollten. Was beleidigende (*offensive*) Handlungen angeht, so hängt viel vom Verständnis dieser vagen Sammelkategorie ab. Gewisse Unhöflichkeiten und Unfreundlichkeiten charakterisieren schon die gewöhnliche Politik; und ziviler Ungehorsam wird so gut wie immer auch von negativen Emotionen wie Empörung getragen sein.

Entscheidend ist nur, dass die Akteure ihre Gegner gleichwohl für fähig halten, aus Einsicht in bessere Gründe

Ein ziviler Ungehorsam, der auf eine verbesserte kollektive Willensbildung zielt, ist offenbar leichter mit dem Kriterium demokratischer Legitimität zu vereinbaren als ein Widerstand, der seine Ziele auch gegen demokratische Mehrheiten direkt durchzusetzen sucht.

anders als bisher zu handeln. Diese grundlegende Anerkennung muss durch ihre Aktionen zum Ausdruck gelangen. Weil es aber ein Missverständnis wäre, den zivilen Ungehorsam deshalb für freundlich zu halten, müssen wir auch nicht alle weniger freundlichen Vorgehensweisen dem „unzivilen“ Ungehorsam zuschlagen.

Was dann als dessen harter Kern übrigbleibt, ist der Rückgriff auch auf gewaltsame Handlungsweisen. Sie sollten jedenfalls in der Form von *riots* oder von organisiertem Waffengebrauch durch Bürgerwehren beim besten Willen nicht mehr als zivil gelten dürfen. Was aber die Rechtfertigungsproblematik betrifft, scheinen sie eben deshalb in eine Kategorie mit gewaltsamem Widerstand zu fallen. Das trennt sie klarerweise von ungleich weniger gefährlichen und destruktiven Praktiken wie verdeckten Stalleinbrüchen zu Dokumentationszwecken oder von verantwortungsvollen Formen des *Whistleblowings*. „Unzivilen Ungehorsam“ scheint mir darum keine sinnvolle Sammelkategorie zu sein. Für die Rechtfertigungsfrage werde ich mich auf die idealtypische Unterscheidung von zivilem Ungehorsam und Widerstand beschränken.

Zur möglichen Rechtfertigung zivilen Ungehorsams

Was der zivile Ungehorsam mit dem Widerstand gemein hat, ist das Merkmal des Rechtsbruches. Wir sollten dieses Merkmal aus zwei Gründen normativ nicht zu leicht nehmen. *Erstens* ist der rechtlich gesicherte Friede selbst ein wichtiges Gut, weil er wenigstens eine unerträgliche Erwartungsunsicherheit von den Menschen nimmt. Diese können vorab wissen, was allgemein verbindlich gilt, und sich leidlich darauf verlassen, dass Streitfälle von erkennbaren Autoritäten entschieden und effektiv aufgelöst werden. In einem demokratischen Rechtsstaat geht der allgemeine Rechtsfriede zudem mit geregelten und gesicherten Möglichkeiten einher, für Veränderungen friedlich zu streiten.

Zweitens ist ein solcher Staat das Organ, durch das freie und gleiche Bürger mit- und auch gegeneinander handeln. Sie muten einander in Gestalt staatlicher Rechtsnormen bestimmte Entscheidungen als allgemein bindend zu. Wer nun als Teil einer demokrati-

schen Mehrheit von allen anderen erwartet, die von der Mehrheit gewollten Gesetze zu befolgen, muss prinzipiell auch dazu bereit sein, die Gesetze einer Mehrheit zu befolgen, zu der er selbst

Demokratische Gesetze genießen hohe Legitimität – sie können auch dann nicht ohne weiteres missachtet werden, wenn ernste Zweifel an ihrer substantiellen Vertretbarkeit bestehen.

nicht gehört. Wer dies grundsätzlich nicht akzeptiert, stellt sich über andere; er nimmt sich Sonderrechte heraus.

Demokratische Gesetze gehen, über mehr oder weniger lange und verzweigte Legitimationsketten, auf eine Gesamtheit freier und gleicher Bürger zurück. Dies verleiht ihnen eine Legitimität, die auch dann nicht leicht zu nehmen ist, wenn ernste Zweifel an ihrer substantiellen Vertretbarkeit bestehen. Nennen wir dies das Argument demokratischer Anerkennungswürdigkeit. Es ergibt dennoch keinen konklusiven Grund gegen ausnahmslos alle Ansprüche, moralisch zu zivilem Ungehorsam berechtigt zu sein. Drei Gegengründe seien genannt.

Erstens ist jede real existierende Demokratie immer nur eine mehr oder weniger gute Verkörperung des Prinzips politischer Autonomie, das sie normativ trägt. Das Prinzip politischer Autonomie verlangt, dass alle Adressaten von Rechtsnormen sich auch als deren freie und gleiche Mitautoren verstehen dürften. Eine Demokratie ist der immer vorläufige Versuch, diesen Grundsatz zu institutionalisieren. Jede solche Institutionalisierung bedeutet aber eine bestreitbare Auslegung, die folgenreich dafür ist, wer im demokratischen Prozess wie erscheint und wer welche Durchsetzungschancen hat. Und oft sind demokratische Verfahren systematisch zu Lasten bestimmter Gruppen und Inhalte verzerrt.

Wer solche Gruppen unterstützen oder solche Inhalte vorbringen möchte, könnte dann mit der Unfairness der faktischen Verfahren für zivilen Ungehorsam argumentieren. Er müsste dazu allerdings erstens zeigen, dass er eine wichtige und dringliche Sache vertritt. Diese muss wichtig und dringlich

genug sein, um auch einen Rechtsbruch zu rechtfertigen. Zweitens müsste ein anderes demokratisches Verfahren verfügbar sein, in dem die verzerrenden Effekte nicht oder nicht so stark auftreten. Drittens wäre zu zeigen, dass der zivile Ungehorsam das mildestmögliche Mittel ist, weil die legalen Formen und Kanäle des Protests zu dem gerechtfertigten Zweck nicht genügen. Diese drei Bedingungen sind am deutlichsten erfüllt, wo benachteiligte Minderheiten in menschen- oder bürgerrechtlich relevanten Fragen auf diskriminierungsbereite Mehrheiten, verstockte Machthaber und verstummte Massenmedien stoßen. Hier liegt die Vermutung nahe, dass Gruppen zu spektakulären Mitteln greifen müssten, um überhaupt öffentlich wahrgenommen zu werden.

Ein *zweiter* Grund, warum das Argument demokratischer Anerkennungswürdigkeit zivilen Ungehorsam nicht unbedingt ausschließt, ist, dass es eben demokratische Legitimation für einen gegebenen Demos begründet. In einer idealen Demokratie wären die Gesetzgeber und die Gesetzesunterworfenen personalidentisch. Aber eine solche Demokratie gibt es nicht und kann es nicht geben. Immer werden demokratische Entscheidungen auch Dritte nennenswert betreffen, die an ihnen nicht mitwirken (dürfen oder können). Ausländer dürfen auf nationaler Ebene nicht wählen, kleine Kinder, geistig schwer behinderte Menschen oder auch Tiere könnten ein Wahlrecht nicht sinnvoll gebrauchen und zukünftige Menschen sind schon logisch von jeder direkten Mitwirkung ausgeschlossen.

Man kann daher zum einen argumentieren, man streite mit zivilem Ungehorsam für die Rechte von Wesen, die dies beim besten Willen nicht selbst vermögen, wie kleine Kinder, Tiere oder zukünftige Menschen. Man mag zum anderen vorbringen, der Ausschluss mancher Gruppen vom Bürgerstatus und/oder von gleichberechtigter politischer Mitwirkung sei substantiell ungerecht; dies könnte etwa für sogenannte *sans-papiers*, also Menschen ohne Aufenthaltbewilligung gelten. Ein ungehorsames Handeln in deren Namen oder auch mit ihrer Beteiligung verletzt jedenfalls nicht den gebotenen Respekt vor freien und gleichen Mitbürgern, eben weil hier die soziale Grenzfrage der Mitgliedschaftsrechte selbst im Raum

steht und die Akteure bestreiten können, dass die schon anerkannten Mitglieder sie majoritär beantworten dürften.

Dies verweist auf den *dritten* Grund, warum das Argument demokratischer Anerkennungswürdigkeit legitimen Ungehorsam nicht unbedingt ausschließt. Niemand wird von irgendeiner Herrschaftsform sachliche Unfehlbarkeit verlangen dürfen. Auch demokratisch korrekt erzeugte Normen können unerträglich falsch sein und fatale irreversible Folgen zeitigen. Eine prinzipi-

Die Überzeugung muss von der Art sein, dass gültige Gründe der Moral für sie sprechen können. Für die Überzeugungsbildung muss gelten, dass man folgerichtig überlegt und dabei alle wichtigen Evidenzen und Einwände zu berücksichtigen sucht.

elle Stärke demokratischer Verfahren ist sicher die Reversibilität der Ergebnisse: Einmal erlassene Gesetze können wieder geändert oder abgeschafft werden. Eine neu gewählte Regierung darf die Fehler ihrer Vorgängerregierung korrigieren. Das Wahlverfahren sorgt dafür, dass der Wechsel gewaltfrei geschieht und auch künftig möglich bleibt. Demokratien sind darum konstitutionell korrekturfähiger als andere Formen der Regierung und der Herrschaft.

Aber auch ihre Korrekturfähigkeit hat Grenzen. Manche Fehler sind jedenfalls nicht restlos revidierbar; nicht alle Folgen ökologischer Verheerung oder lügenhaft begründeter Kriege könnten wiedergutmacht werden. Was also soll man tun, wenn man unter dem Eindruck einer drohenden Fehlentscheidung steht, die sehr schwer

wiegt und deren Folgen teilweise irreversibel sein würden? Das Argument der *prinzipiellen* Fähigkeiten von Demokratien zur Selbstkorrektur verfehlt dann die evidente Dringlichkeit des konkreten Falles. Auf diese Weise kann man wiederum substantiell für ein moralisches Recht auf Rechtsbrüche argumentieren. Zwei Qualifizierungen sind aber angebracht.

Erstens kann nicht gemeint sein, dass man unbedingt im Recht sein müsse. Wir können uns auch irren, wenn wir hochherzig gestimmt oder tief besorgt sind, oder vielleicht gerade dann und deshalb. Folglich brauchen wir ein Fehlbarkeitsbewusstsein hinsichtlich des eigenen Handelns. Wer politisch motiviert gegen geltendes Recht verstößt, dessen Überzeugung muss so gut gerechtfertigt sein, wie es eben geht. Gute Gründe sind zu verlangen, Unfehlbarkeit allerdings nicht.

Entscheidend für die Rechtfertigung sind die Art der Überzeugung und die Qualität der Überzeugungsbildung. Die Überzeugung muss von der Art sein, dass gültige Gründe der Moral für sie sprechen können. Für die Überzeugungsbildung muss gelten, dass man folgerichtig überlegt und dabei alle wichtigen Evidenzen und Einwände zu berücksichtigen sucht.

Damit hängt *zweitens* zusammen, dass die rechtswidrig Handelnden sich nicht gänzlich gegen Andersdenkende abschirmen. Auch eine noch so inklusive Öffentlichkeit verbürgt keine Fehlerfreiheit, aber sie gibt Akteuren die Chance, ihr Handeln aus möglichst vielen Perspektiven zu prüfen. Eine grundsätzliche ‚Offenheit für die Öffentlichkeit‘ ist darum ein Kriterium für die Ernsthaftigkeit, mit der politisch motivierte Rechtsbrecher ihr Handeln reflektieren und rechtfertigen. Aus diesem Grund lässt sich ziviler Ungehorsam eher rechtfertigen als ein Widerstand, der vor allem Fakten schaffen will und sich der Öffentlichkeit allenfalls instrumentell bedient.



Widerstand im Online-Teil

Die Dokumentation dieser Tagung wird im Online-Teil des Heftes vertieft. Den Text von Veronika Hilzensauer finden Sie auf den Seiten **98–101**. Auf den

Seiten 102–106 lesen Sie die Gedanken von Andreas Fisahn. Und den Text von Karin Hutflötz haben wir auf den Seiten **107–112** für Sie dokumentiert. ■

Zur möglichen Rechtfertigung von Widerstand

Wie und inwieweit könnte man dennoch auch regelrechten Widerstand in einer rechtsstaatlichen Demokratie rechtfertigen? Meine Überlegungen dazu sind tentativ. Regelrechter Widerstand könnte gerechtfertigt sein, wenn fünf notwendige Bedingungen erfüllt sind, immer nach Maßgabe dessen, was die Akteure nach ernsthaftem Überlegen vermuten dürfen.

Der Widerstand muss sich erstens gegen eine Politik oder gegen Verhältnisse richten, die als solche oder durch ihre Folgen gravierende Übel oder schweres Unrecht bedeuten. Er muss zweitens das mildestmögliche Mittel gegen das Übel oder Unrecht sein. Dies heißt zunächst, dass legale Mittel nicht ausreichen würden, weil etwa die Zeit drängt und irreversible Folgen drohen. Aber auch ziviler Ungehorsam wäre *prima facie* ein milderes Mittel. Auch er muss darum ganz offenbar aussichtslos sein, weil die Argumente der Akteure einer breiteren Öffentlichkeit auch durch demonstrativen Regelbruch wohl nicht nahezu bringen wären. Allerdings sollten die Akteure die Zustimmung einer verständigeren Öffentlichkeit zumindest gedanklich vorwegnehmen dürfen.

Die dritte Bedingung lautet, dass Widerstand ein erfolgversprechendes Mittel zum gerechtfertigten Zweck ist. Viertens muss das Mittel in einem vertretbaren Verhältnis zur Schwere des Übels oder Unrechts stehen, das ge-

Auch radikale Klimaschützer dürfen die generelle Vorzugswürdigkeit offener Gesellschaften und der sie ermöglichenden demokratischen Rechtsstaaten nicht ignorieren.

schieht oder zu geschehen droht. Es muss zu ihm proportional sein. Fünftens darf der Widerstand keine schlechthin verwerflichen Handlungsweisen einschließen; diese könnten allenfalls unter extremen Bedingungen entschuldigt, aber niemals gerechtfertigt sein.

Slechthin verwerflich wäre vor allem regelrechter Terrorismus. Ich verstehe darunter ein Handeln, das Angriffe auf die leibliche oder seelische Unversehrtheit anderer Menschen als Mittel benutzt, um Angst und Schrecken zu verbreiten und dadurch politische Veränderungen herbeizuführen. Heute greifen Terroristen immer wieder wahllos Menschen an, um durch einen möglichst hohen Blutzoll eine möglichst große Schreckenswirkung zu erzielen. Das ist eine extreme Weise, andere Menschen für noch so hehre Zwecke zu instrumentalisieren. Terror ist ein *malum in se*; wahlloses Morden ist niemals zu rechtfertigen.

Ich denke, dass in jeder halbwegs funktionierenden rechtsstaatlichen Demokratie das Kriterium noch strenger sein muss. Gewalt gegen Menschen ist immer schlecht und darum *prima facie* verwerflich, und in einer Demokratie verfügen Akteure fast ausnahmslos über Alternativen. Schon das Kriterium des mildestmöglichen Mittels schließt darum menschenverletzende Gewalt so gut wie immer aus. Und selbst wo sie tatsächlich das einzig effektive Mittel sein sollte, können Akteure dies nicht sicher voraussehen. Daher scheint mir die Verallgemeinerung gerechtfertigt, dass nur ein Widerstand, der Gewalt gegen andere Menschen komplett ausschließt, in einer rechtsstaatlichen Demokratie moralisch erlaubt sein könnte.

Wenn Widerstand erlaubt sein könnte, wann ist er es dann tatsächlich? Dazu schweigen die Kriterien, die Beantwortung dieser Frage erfordert immer auch Urteilskraft. Die politische Philosophie kann nur zeigen, dass auch ein funktionierender demokratischer Rechtsstaat den politisch motivierten Rechtsbruch moralisch nicht absolut ausschließt. Demokratien sind nicht vollkommen, und das Argument ihrer allgemeinen Anerkennungswürdigkeit erfasst auch nicht alle möglichen mo-

ralisch erheblichen Fälle. Manchmal ist demonstrativer Rechtsbruch nötig und geeignet, um öffentliches Nachdenken anzustoßen, wo schwerwiegende Fehler oder regelrechte Verbrechen drohen. Und bisweilen würden selbst in einer Demokratie öffentliche Auseinandersetzungen zu spät oder gar nicht



Foto: Wikimedia Commons

Die Zentrale der Europäischen Zentralbank in Frankfurt am Main: Die Institution zieht viel Kritik auf sich, weil sie als Symbol für die kapitalistische Wirtschaftsordnung Europas gilt.

in Gang kommen, so dass Handelnde nach ernsthaftem Überlegen den gewaltfreien Widerstand wählen.

Das Argument, dass uns die Zeit ausgehe, spielt eine zentrale Rolle bei den radikalen Klimaschützern, die ich eingangs zitiert habe. Umso wichtiger ist allerdings, dass sie die generelle Vorzugswürdigkeit offener Gesellschaften und der sie ermöglichenden demokratischen Rechtsstaaten nicht ignorieren. Ohne den Resonanzboden einer für Argumente offenen Öffentlichkeit könnten auch direkte Aktionen uns der fälligen Transformation nicht näherbringen. Aus dem Faktum, dass demokratische Entscheidungen zu spät kommen können, folgt nicht, dass Demokratien generell zu langsam seien.

Wohlbegründete Ungeduld rechtfertigt keinen Flirt mit autoritären Allmachtsphantasien. Bereits die autoritäre Symbolsprache der Ultimativen, gerichtet gegen gewählte Regierungen, sollten wir uns deshalb versagen und verbitten. Andersdenkende wird sie ohnehin nicht umstimmen können, und Regierende werden ihr nicht einmal nachgeben dürfen, ohne fundamentale Zweifel an ihrer demokratischen Legitimität zu wecken. ■

Der deutsche Widerstand gegen Hitler

Sie wählten die Einsamkeit und standen gegen die Masse
von Wolfgang Benz

Bei den Kundgebungen der fremdenfeindlichen und demokratieskeptischen Bewegung Aufsässiger namens PEGIDA in Dresden wird das Wort „Widerstand“ als Erkennungssignal skandiert. Auch die Querdenker, die gegen Corona-Maßnahmen Sturm laufen, fühlen sich als zu Recht Widerstand leistende Bürger, die per Selbstermächtigung Freiheitsrechte gegen eine unfähige oder gar bösartige Regierung verteidigen. In fundamentaler Verknüpfung der Situation kostümieren sich die im Zorn gegen Eliten und Obrigkeit Entbrannten mit Attributen des Widerstands gegen Hitler. Die Pegida-Leute tragen eine Fahne umher, die Josef Wirmer, der nach dem 20. Juli 1944 hingerichtet wurde,

entworfen hatte, um der Opposition gegen das NS-Regime ein Markenzeichen zu geben.

Querdenkende Frauen fühlen sich als Inkarnation von Sophie Scholl aus dem Kreis der *Weißten Rose*, weil sie eine Schutzmaske tragen müssen, und junge Mädchen sehen sich, weil sie im Lockdown den 16. Geburtstag nicht mit großer Party begehen durften, als Re-Inkarnation der Anne Frank. Man kann das als Anmaßung und Frechheit abtun, sollte aber auch über den Begriff Widerstand nachdenken.

Dem Historiker obliegt dabei

das Erinnern an die Hitler-Diktatur und die Analyse sowie Definition dessen, was Widerstand damals ausmachte, und dass heute eine absichtsvolle Verwechslung vorliegt, wenn Aufstand gegen die Demokratie sich mit Reminiszenzen berechtigter Gegenwehr gegen ein diktatorisches Regime der Menschenfeindlichkeit zu kaschieren versucht.

Opposition und Kampf gegen die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus

Wer sich gegen fremde Herrschaft erhebt wie Andreas Hofer 1809 in Tirol gegen Bayern und Franzosen, oder der preußische Offizier Ferdinand von Schill, der im gleichen Jahr in Stralsund eine Volkserhebung gegen Napoleon forderte und den Preußenkönig zum Krieg gegen Frankreich zwingen wollte, geht als Freiheitskämpfer in die Geschichte ein. Der Pole Tadeusz Kościuszko gewann im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg Ruhm und Ehre, führte 1794 den polnischen Aufstand gegen Preußen und Russland und wird als National-

held verehrt. Der höchste Berg Australiens trägt den Namen des polnischen Patrioten. Giuseppe Garibaldi und Giuseppe Mazzini wurden im Risorgimento zu Gründern der italienischen Nation, nicht anders Mahatma Gandhi, der im gewaltfreien Widerstand die britische Herrschaft über Indien beendigte. Einmütige Zustimmung ist Patrioten sicher, die gegen fremde Usurpatoren und Okkupanten kämpfen, die sich gegen ein Gewaltregime, das von außen kommt, auflehnen und den Heldentod riskieren.

Ganz anders ist es, wenn der Feind kein Fremder ist. Gegen Diktatur aufzustehen und deren Unrecht zu benennen, wenn der „Führer“ behauptet, als Diener der Nation zu handeln, seine Taten als notwendig für das Vaterland erklärt, sich als Retter und Erlöser feiern lässt – wer sich dagegen auflehnte, fand nicht den Beifall der am Regime Mitwirkenden, der Nutznießer, der Claqueure. Widerstand gegen die Obrigkeit fand auch keine Zustimmung bei den Naiven, den Teilnahmslosen, den Betörten und schon gar nicht das Verständnis derer, die die Augen vor Rechtsbruch und Missachtung der Menschenrechte schlossen, weil sie von der „Ehre der Nation“, dem militärischen Erfolg, dem Triumph über andere Nationen berauscht waren oder einfach den Propaganda-Phrasen des Nationalsozialismus glauben wollten.

Zur Verinnerlichung von Werten wie Ruhe und Ordnung, Gefolgschaft und Treue, Befehl und Gehorsam erzogen, fiel es den Zeitgenossen Adolf Hitlers schwer, sich gegen die Herrschaft des Nationalsozialismus zu wehren. Sie glaubten sich, auch wenn sie in zunehmendem Maße vieles missbilligten, doch einig in der Liebe zum Vaterland und geborgen in einer Volksgemeinschaft, die ihnen als erstrebenswerte Gemeinsamkeit vorgegaukelt wurde. Gegen den äußeren Feind zusammenzustehen, war auch erklärten Gegnern des NS-Regimes das erste Gebot. Je länger desto mehr – aber nie in der nach dem Zusammenbruch behaupteten Unbedingtheit und schon gar nicht von allem Anfang an – wurde Terror gegen Andersdenkende das Mittel, das Kritiker schweigen ließ.

Wer sich, aus welchen Motiven auch immer, zum Widerstand gegen das NS-Regime entschloss, wählte die Einsamkeit des Außenseiters und nahm das Unverständnis der Mehrheit auf sich. Das änderte sich auch nach dem Ende des „Dritten Reiches“ nicht gleich. Ob der Widerstand von Kommunisten überhaupt legitim und ernst zu nehmen sei, wurde im Zeichen des Kalten Krieges im Westen Deutschlands lange diskutiert, während im Osten der Widerstand der KPD Moskauer Observanz mit allen Mitteln glorifiziert wurde, weil er den Neubau von Staat und Gesellschaft der DDR legitimieren sollte.

Aber auch Graf Stauffenberg und seine Mitverschwörer gegen Hitler mussten lange warten, bis sie als Akteure des 20. Juli 1944 als Helden und nicht mehr als Verräter gesehen wurden.

Patrioten ist einmütige Zustimmung sicher, wenn sie sich gegen fremde Usurpatoren auflehnen und gegen ein Gewaltregime kämpfen, das von außen kommt. Ganz anders ist es, wenn der Feind kein Fremder ist, sondern ein „Führer“ aus dem eigenen Land.

Der Widerstand des Kreisauer Kreises, der Roten Kapelle, des Goerdeler-Kreises, die Militäropposition um Admiral Canaris fanden lange Zeit nicht die Anerkennung, die ihre Vertreter als Repräsentanten eines „anderen Deutschland“, als moralische Aktiva in der überwiegend negativen Bilanz des Verhaltens deutscher Bürger unter der Diktatur zu beanspruchen hatten.

Georg Elser, der schlichte Mann aus dem Volke, der früher als die meisten anderen das Böse erkannte und im Alleingang beseitigen wollte, fand Jahrzehnte lang nach seiner Tat keine Beachtung. Er galt als Marionette in fremden Händen oder wunderlicher Einzelgänger, den niemand ernst nahm. Inzwischen steht er in der öffentlichen Wahrnehmung und Wertschätzung etwa auf Augenhöhe mit dem Grafen Stauffenberg. Auch die Studenten der *Weißer Rose* in München waren eine kleine einsame Gruppe. Sie wurden, wie in anderem Zusammenhang das Mädchen Anne Frank, aber früh denkmalwürdig. Nicht zuletzt deshalb, weil die Nazi-Barbarei so gegen sie gewütet hatte, dass die Identifizierung mit ihnen – nach dem Ende des Regimes – leichtfiel.

Die Fragen, die der Widerstand der Wenigen gegen das NS-Regime auslöst, die ihn als Angehörige der gesellschaftlichen Eliten, als Christen, als Militärs, als Politiker, Bürokraten, als einzelne Bürger geleistet haben, lauten: Warum waren es so wenige, die sich gegen das Gewaltregime aufbäumten? Warum hat es so lange gedauert, bis bei einer kleinen Minderheit die Erkenntnis reifte, die sie zum Handeln trieb? Warum blieb die schweigende Mehrheit bis zum letzten Atemzug des Tyrannen und länger tatenlos?

In der nationalen Euphorie des Jahresbeginns 1933, als Aufbruchstimmung, jedenfalls die Bereitschaft mitzumachen oder mindestens abzuwarten, die politischen Emotionen in Deutschland prägte, tolerierte die Mehrheit der Deutschen die ersten Rechtsbrüche der Hitler-Regierung. Es gab keinen Protest gegen die Übergriffe auf Juden oder Kommunisten, die als patriotischer Überschwang einzelner Nazis ohne Wissen der Machthaber abgetan wurden („Wenn das der Führer wüsste“ lautete die Formel der Selbstbeschwichtigung).

Die Verordnung des Reichspräsidenten „zum Schutz von Volk und Staat“, die nach dem Reichstagsbrand Ende Februar 1933 erlassen wurde und die pseudolegale Methode der Verfolgung politischer Gegner oder Missliebiger durch „Schutzhaft“ einführt, wurde hingenommen. Auch das Instrumentarium der „Schutzhaft“, die Konzentrationslager, die wie Pilze nach dem Regen aus dem Boden schossen. Das Gesetz „zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ im April, der Sturm der SA auf die Gewerkschaftshäuser im Mai 1933 und weitere Maßnahmen, die weder durch die Weimarer Reichsverfassung noch durch das Ermächtigungsgesetz legitimiert waren, wurden nicht mit Verweigerung, Protest, Demonstration erwidert. Die nachträgliche Beteuerung, man habe nichts machen können, konnte für die Frühzeit der Koalition aus NSDAP und Deutschnationaler Volkspartei aber nicht gelten.

Deutliche Regungen des Unmuts, der Verwahrung, der Missbilligung – die von der Hitlerregierung sogar erwartet wurden – blieben auch aus, als Hitler die Morde anlässlich des von ihm so bezeichneten *Röhm-Putsches* im Juni 1934 damit rechtfertigte, er habe als „oberster Gerichtsherr“ der Deutschen nach uraltem germanischen Recht einschreiten müssen gegen eine Meuterei. Die hatte aber gar nicht stattgefunden. In Wirklichkeit war es die Ausschaltung der SA in Form einer

mörderischen Säuberung der eigenen Reihen und die durch die gebotene Gelegenheit mögliche Abrechnung mit Gegnern und Kritikern gewesen.

Reichswehrminister Blomberg, der schon im Februar 1934 als Beweis seiner Ergebenheit die Hoheitszeichen der NSDAP bei der Reichswehr eingeführt hatte, erließ am 1. Juli 1934 einen Tagesbefehl, in dem er die „soldatische Entschlossenheit“ pries, mit der der Reichskanzler „die Verräter und Meuterer“ niedergeschmettert habe. Die Armee danke ihm dies „durch Hingebung und Treue“. Der Vorgang war ungeheuerlich – nicht so sehr, weil das deutsche Volk in seiner Mehrheit die Ereignisse als rettende Kraftanstrengung des Regierungschefs gegenüber der SA und ihres Anführers Ernst Röhm als einer randalierenden Bande von Landsknechten empfand, sondern weil Rechtsempfinden und politische Moral im nationalistischen Taumel von „Deutschlands Erneuerung“ so rasch verkümmert waren, dass der Rückfall in den archaischen Zustand der Tyrannei nicht beklagt, sondern freudig begrüßt wurde.

Die Zeitgenossen erlebten während der NS-Herrschaft wie in der Zeit unmittelbar danach die Diskrepanz zwischen ihrer Wahrnehmung und ihrem Gewissen. Die Wahrnehmung reichte von der Ahnung über die Vermutung bis zum vollen Wissen der Wahrheit des Völkermords. Aber das Gewissen sagte allen, die die Ermordung der Juden nicht billigten – und das war sicherlich die Mehrheit –, diese Wahrheit dürfe nicht sein. Die Deutschen verboten sich mehrheitlich, Zeugen (und damit Mitwisser und Mitschuldige) dieser Realität zu sein. Die Wahrnehmungsfähigkeit und –willigkeit erwies sich in dem Dilemma als schwächer, und so wird bis zum heutigen Tag die Wahrheit nur allzu oft verdrängt. Wahrheit bedeutet in diesem Zusammenhang: Wir haben es gewusst, aber wir wollten es nicht wissen, weil wir glaubten, es nicht wissen zu dürfen.

Phasen der Hinnahme

Mahnungen aus dem Exil und die Appelle der Alliierten, das deutsche Volk möge sich gegen die Diktatur erheben, blieben seinerzeit erfolglos. Die Mehrheit nahm das Unrecht, die Leiden des Krieges, den Terror des Luftkriegs hin, wollte von den Verbrechen des Regimes nichts wissen, allenfalls darüber raunen, jedenfalls darauf nicht widerständig reagieren. Beginnend im Zeitraum zwischen den Novemberpogromen 1938 und dem Überfall auf die Sowjetunion im Juni 1941 steigerte sich aber das Unbehagen in der Bevölkerung. Ausgelöst durch das vom Regime als *Reichskristallnacht* verballhornte Pogrom und ihre administrativen und legislativen Folgen war diese



Prof. Dr. Wolfgang Benz, Zeithistoriker und Antisemitismus-Forscher

Zeit von Ahnungen über die politischen Verbrechen der Hitlerdiktatur bestimmt.

Auch über den Ausbruch des Zweiten Weltkriegs herrschte überwiegend Beklommenheit, nicht die Begeisterung wie 25 Jahre zuvor im Sommer 1914, als deutsche Soldaten siegesgewiss in den Ersten Weltkrieg zogen. Die zweite Phase der Wahrnehmung des „Dritten Reiches“ lag zwischen dem Überfall auf die Sowjetunion und dem Beginn der Deportation der Juden. In dieser Zeit verdichteten sich die Vermutungen über deren Schicksal. Erstes, unpräzises Wissen über Massenmorde „im Osten“ verbreitete sich durch Erzählungen von Soldaten im Urlaub oder durch Feldpostbriefe.

Die Zeit von Mitte Oktober 1941 bis Dezember 1942 ist dann charakterisiert einerseits durch Besorgnis über die militärische Situation und andererseits durch Karriere-Erfolge nicht nur im Militär und durch persönliche Bereicherung Einzelner an jüdischem Eigentum durch „Arisierung“. Über das Geschick der Juden bildete sich durch Gerüchte und Informationen vom östlichen Kriegsschauplatz eine vage Gewissheit, die durch öffentlich zugängliche Informationen bestärkt wurde. Dies kam auch darin zum Ausdruck, dass offizielle Stellen Nervosität zeigten, weil in der Bevölkerung über den Judenmord gesprochen wurde. Gleichzeitig erreichten Informationen über die Natur des Krieges im Osten, der als Vernichtungskrieg auch gegen die Zivilbevölkerung geführt wurde, die deutsche Bevölkerung.

Eine weitere Periode öffentlicher Wahrnehmung des NS-Regimes wurde eingeleitet durch die Ankündigung der Alliierten am 17. Dezember 1942, die Verbrechen des NS-Regimes gerichtlich zu ahnden. Spätestens nach der Katastrophe von Stalingrad, die beträchtliche Teile der Bevölkerung von der bevorstehenden militärischen Niederlage des Deutschen Reiches überzeugte, bildete die Furcht vor der Reaktion der Alliierten eine neue Dimension der Wahrnehmung des NS-Regimes.

Widerstand als Haltung

Widerstand gegen das Gewaltregime, gegen den Staat, der Unrecht propagiert und Verbrechen begeht, gegen Machthaber, die Menschenrechte und Menschenwürde mit Füßen treten, ist legitim und notwendig. Das weiß man heute. Das ist eine Lehre aus der Geschichte des Nationalsozialismus als Ideologie und Herrschaft. Den Zeitgenossen des „Dritten Reiches“ galten andere Überzeugungen. In patriotischer Erwartung 1933 von vielen bejubelt, nach der Errichtung der Diktatur und mit abnehmendem Kriegsglück von Ernüchterten abgelehnt, aber nur von wenigen bekämpft, gab es je länger desto weniger Möglichkeiten zu einem Widerstand, der das Regime beendet hätte.

Aber das System des Terrors, das mit dem Instrumentarium Gestapo, Konzentrationslager und dem „Führerwillen“ Kritik unterband und Kritiker verfolgte, existierte ja nicht von allem Anfang an, erst die Preisgabe von Demokratie und Rechtsstaat, dann die Hinnahme der Diktatur durch die Mehrheit und das Schweigen der skeptischen Minderheit machte das Funktionieren der Unterdrückung möglich.

Die späte Lehre aus der Geschichte lautet, dass Widerstand beizeiten notwendig ist. Und Widerstand ist rechtmäßig, das ist ein Gebot demokratischer Überzeugung, die Demokratie bewahren will. Aber was ist Widerstand, wo beginnt er, wo hat

er Grenzen? Ist nur Tyrannenmord und dessen Vorbereitung wahrer Widerstand oder beginnt Widerstand schon mit dem Flüsterwitz, der „den Führer“ oder seine Gesellen lächerlich macht? Die Planung und Durchführung eines Attentats, das die Person des höchsten Befehlsgebers beseitigen sollte, wie es der Schreinergehilfe Georg Elser 1939 unternahm, war eine Widerstandshandlung, daran ist kein Zweifel möglich.

Beim Witz ist es schwieriger. Wer einem Bekannten, dem er vertraute, dessen Gesinnung er kannte, eine Sottise über Hitler, Göring oder Goebbels zuraunte, war deshalb gewiss kein Mann des Widerstands. Wer den gleichen Scherz auf öffentlicher Bühne vor Publikum riskierte, war sich jedoch bewusst, dass das gefährlich war und statt Applaus böse Folgen haben konnte.

Widerstand gegen das Unrechtsregime war also mehr als nur Verweigerung, als schweigende Ablehnung, mehr als das Einverständnis gegen die Nationalsozialisten im Milieu gleichgesinnter Gegner, mehr als die Verurteilung des Diktators und seiner Gehilfen im geschlossenen Kreis. Aus der allgemeinen und ziellosen Ablehnung des Regimes wird Widerstand durch Aktion und durch das Bekenntnis und die Bereitschaft, Konsequenzen der Haltung und daraus resultierender Handlung zu tragen. Ein zentrales Element von Widerstand ist die ganz persönliche Gefährdung dessen, der sich erkennbar auflehnt. Eine Voraussetzung ist die Bewahrung eigener Identität, das Festhalten an Normen und Werten, die Verweigerung von Anpassung und Kompromiss, wie es des Vorteils, des Friedens, des Fortkommens wegen von der Mehrheit praktiziert wurde. Widerstand ist auch mehr als das individuelle Beharren auf persönlichen Einstellungen, die mit der Raison des Regimes nicht übereinstimmen. Aber ohne eigene Haltung und Orientierung war auch kein Widerstand möglich.

Definition und Deutung

Nicht nur Historiker haben Probleme mit der Definition von Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Politische Positionen prägten nach 1945 das Bild des Widerstands gegen die Hitlerdiktatur. Im Westen, in der Bundesrepublik, herrschte lange Zeit die Vorstellung, es sei ein „Widerstand ohne Volk“ gewesen, den nur wenige Angehörige traditioneller Eliten geleistet hätten, während „das Volk“ teils in Begeisterung zum Regime verharrte oder die NS-Herrschaft einfach erduldet. In der DDR wurden die Aktionen der Kommunisten als alleingültiger Antifaschismus verherrlicht. Um die Verweigerung, die sich im Kampf um Kreuzfixe in den Schulen, in der Vermeidung des „Heil-Hitler-Grußes“ oder durch das Hören ausländischer Rundfunksender ausdrückte, um schließlich alle Haltungen von Opposition in den Widerstand einzubeziehen, wurde der Begriff „Resistenz“ vorgeschlagen.

Ihm waren folgende Merkmale zugeordnet: „Wirksame Abwehr, Begrenzung, Eindämmung der NS-Herrschaft oder ihres Anspruchs, gleichgültig von welchen Motiven, Gründen und Kräften her“. Diese Begriffsbestimmung von Martin Broszat aus den frühen 1980er Jahren hat sich nicht durchgesetzt. Der schwerwiegende Einwand dagegen lautet, dass fast jedes nicht regimekonforme Alltagsverhalten, ohne Rücksicht auf die Motive, unter diesen „erweiterten Widerstandsbegriff“ falle, dass somit jeder, der dem NS-Regime nicht ständig Beifall spendete, schon Widerstand geleistet hätte.

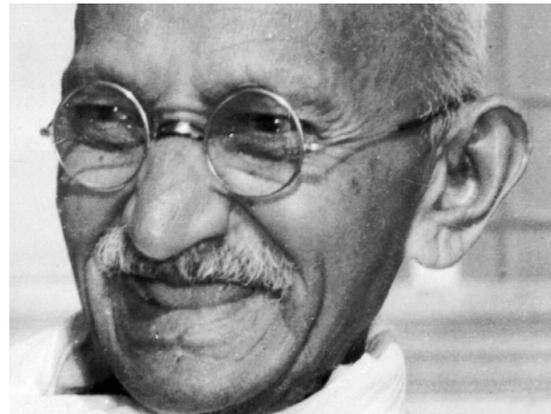


Foto: Unbekannter Urheber / Wikimedia Commons

Das Podiumsgespräch mit Professor Wolfgang Benz moderierte Studienleiter Dr. Johannes Schießl. Rechts: Mahatma Gandhi ist der klassische Vertreter eines Widerstandskämpfers gegen eine fremde Besatzung. Dadurch dass sein Kampf sich gegen „außen“ richtet, ist ihm Unterstützung und einmütige Zustimmung im eigenen Land sehr gewiss.

Um der damaligen Wirklichkeit zu entsprechen und um den verschiedenen Formen von Opposition gerecht zu werden, muss man Widerstand im eigentlichen Sinn nicht nur als Haltung definieren, sondern als daraus erwachsenem Handeln, das auf grundsätzlicher Ablehnung des Nationalsozialismus beruhte, das aus ethischen, politischen, religiösen, sozialen oder individuellen Motiven darauf abzielte, das Ende des Regimes herbeizuführen oder dazu beizutragen. Voraussetzung und Anlass war eine Haltung von Dissens zum NS-Regime (Ian Kershaw) oder von „weltanschaulicher Dissidenz“ (Richard Löwenthal). Daraus wurde Widerstand, wenn die Haltung sich zur Absicht verdichtete, eine Änderung der Verhältnisse zu bewirken, ein Versuch, das Hitler-Regime mit Gewalt zu beenden.

Die Frage, warum Widerstand seitens der gesellschaftlichen Eliten so spät einsetzte, in so geringem Umfang stattfand und so erfolglos war, ist kardinal. Das lange Zögern haben Nachgeborene den Widerstandskämpfern zum Vorwurf gemacht. Zu bedenken bleibt, dass alle Arten von Opposition, von der stillen Verweigerung bis zum militanten Widerstand, vom nationalsozialistischen Regime als Verrat diffamiert und als Pflichtverletzung oder Treubruch gebrandmarkt worden sind. Und: Gehorsam zu verweigern gehörte nicht zur Tradition und Erziehung der meisten Deutschen.

Die Bezeichnung Widerstand fasst als Oberbegriff verschiedenartige Einstellungen, Haltungen und Handlungen zusammen, die gegen den Nationalsozialismus als Ideologie und praktizierte Herrschaft gerichtet waren. Im weitesten Sinn sind darunter die ins Exil geflohenen Antifaschisten ebenso zu verstehen, die wenig oder keine Möglichkeit hatten, etwas ähnlich Martialisches gegen die Regierung Hitlers zu unternehmen, wie die Männer, die das Attentat des 20. Juli 1944 planten.

Im engeren Sinne ist aber zwischen den kritischen bis abweisenden Haltungen der Verweigerung und Selbstbehauptung einerseits und den bewussten Anstrengungen zur Änderung der Verhältnisse andererseits zu unterscheiden. Opposition gegen das Unrechtsregime war noch nicht gleichbedeutend mit persönlichem Einsatz und den damit verbundenen Gefährdungen.

Widerstandskreise und -gruppen

Am frühesten leisteten Kommunisten Widerstand gegen die beginnende Hitlerdiktatur. Während die KPD-Führung im

Untergrund und aus dem Moskauer Exil ab 1933 einen aktionistischen und verlustreichen Kampf führte, der vor allem Propagandafunktion hatte, gaben sich die bürgerlichen konservativen Eliten der Aufbruchsstimmung der „nationalen Revolution“ hin.

Die nichtkommunistische Arbeiterbewegung brauchte Zeit: Gewerkschafter fanden sich erst allmählich in regionalen Widerstandsgruppen, die Sozialdemokratie war bemüht, das Milieu zu bewahren für die Zeit nach dem NS-Regime. Widerstand gegen den Nationalsozialismus mit dem Ziel, ihn gewaltlos zu beseitigen, wurde erst spät von Militärs, Diplomaten, Politikern der „inneren Emigration“ diskutiert, als deutlich war, dass Hitler einen Krieg erstrebte und vorbereitete.

Um den ehemaligen Leipziger Oberbürgermeister Carl Goerdeler scharte sich ab 1938/39 ein Widerstandskreis und auf dem schlesischen Rittergut Kreisau der Grafen Moltke debattierten ab 1940 Männer und Frauen unterschiedlicher Herkunft – Beamte, Großgrundbesitzer, Sozialdemokraten, Gewerkschafter, Katholiken – um Helmuth James Graf Moltke und Peter Graf Yorck von Wartenburg über eine neue Staats- und Gesellschaftsordnung nach dem Nationalsozialismus.

Dessen Ende herbeizuführen sollte Aufgabe der Militäropposition sein, die sich seit Sommer 1938 innerhalb der Wehrmacht im Amt Abwehr um den Admiral Canaris und um den ehemaligen Generalstabschef Ludwig Beck und dessen Nachfolger General Franz Halder sammelte. Die Planungen der Militärs, Hitler durch ein Attentat zu beseitigen, waren aber von Zögern und Zaudern bestimmt.

Widerstand von Christen wurde nicht von den Kirchen als Institutionen, sondern nur von einzelnen Priestern und Gläubigen geleistet. Der mutige katholische Bischof Clemens August Graf von Galen, der gegen den Krankenmord predigte, handelte ebenso allein wie der evangelische Pastor Paul Schneider, der als NS-Gegner im KZ Buchenwald ermordet wurde. Geschlossen hat sich aus religiösen Gründen nur die Gemeinschaft der Zeugen Jehovas dem Nationalsozialismus verweigert, dafür wurden die Mitglieder verfolgt, inhaftiert, viele in KZ ermordet oder wegen Kriegsdienstverweigerung zum Tod verurteilt.

In Opposition zum NS-Regime, insbesondere gegen die Hitlerjugend standen auch Jugendliche, die als *Edelweiß-Piraten*, als *Wiener Schlurfs*, als *Swingjugend* eine Protesthaltung zur Schau trugen, die zwar eher unpolitisch war, aber trotzdem rigoros verfolgt wurde. In München rief ein kleiner



Foto: Mo Photography / Shutterstock.com



Foto: Bundesarchiv, Bild 146-1993-069-06 / Wikimedia Commons

Georg Elser – hier eine moderne Skulptur zu seinen Ehren in Berlin – kämpfte aus innerer Überzeugung gegen den deutschen Diktator Hitler. Viele Landsleute, auch solche die Hitler nicht unterstützten, sahen Elser als Verräter an. Rechts: In Deutschland bildete sich eine ganze Reihe von Widerstandskreisen – einer um den ehemaligen Leipziger Oberbürgermeister Carl Goerdeler (Foto) oder auch der Kreisauer Kreis.

Kreis von Studierenden, christlich-konservativer Herkunft unter dem Namen *Die weiße Rose* mit Flugblättern zum Widerstand auf. Die Geschwister Scholl und ihre Freunde wurden dafür im Frühjahr 1943 hingerichtet.

Lange vor dem missglückten Attentat des Grafen Stauffenberg am 20. Juli 1944 hatte ein schlichter Schreinerergeselle ganz allein aus der Erkenntnis heraus, dass Hitler beseitigt werden müsse, um einen Krieg zu verhüten, seinen Plan in die Tat umgesetzt. Das perfekt geplante Attentat im Münchner Bürgerbräukeller am 8. November 1939, das wegen eines trivialen Zufalls scheiterte, blieb wegen der Alleintäterschaft Georg Elser – der aus individuellen ethischen Erwägungen den Diktator und seine gefährlichsten Helfer töten wollte, um Krieg und nationalistische Expansion zu verhindern – lange Zeit im Odium des Dubiosen. Es sei eine Inszenierung der Nationalsozialisten, ein Propagandatricks gewesen, mutmaßten viele. Das blieb auch in der Nachhitlerzeit lange Zeit die bequemere Version, weil sie das Nachdenken über den späten Start der Opposition der konservativen Eliten ersparte.

In der Gruppe *Rote Kapelle* hatten sich etwa 150 Menschen, Intellektuelle verschiedener politischer und ideologischer Positionen als Gegner des Regimes zusammengefunden: Aus zwei Gesprächskreisen um Arvid und Mildred Harnack sowie Harro und Libertas Schulze-Boysen bildete sich die von der Gestapo so genannte Rote Kapelle. Es war kein aus Moskau gesteuerter Kreis kommunistischer Vaterlandsverräter, wie die NS-Propaganda glauben machen wollte. Zu den Widerstandskämpfern gehörten der Schriftsteller Günter Weisenborn, die Tänzerin Oda Schottmüller, der Bildhauer Kurt Schumacher, der Arbeiter Hans Coppi, der Psychoanalytiker John Rittmeister.

Ziel war eine europäische Friedensordnung, nicht landesverräterische Spionage. Denunziert waren die Angehörigen der *Roten Kapelle* bis in die Nachkriegszeit durch ihren Verfolger Manfred Roeder, einen hohen Offizier der Militärgerichtsbarkeit, der in der Zeit des Kalten Krieges seine nationalsozialistische Gesinnung als „Experte“ für kommunistische Umtriebe tarnte.

Jüdischer Widerstand?

Das Bedürfnis, von kraftvollem und würdigem jüdischen Widerstand zu erzählen, hat nachvollziehbare politische Gründe,

denen die Geschichtswissenschaft aber nicht entsprechen kann. Die Aufstände in Ghettos und Vernichtungslagern auf polnischem Territorium, der Heroismus im Warschauer Ghetto und die Existenz jüdischer Partisanen in Weißrussland sind nicht repräsentativ für einen jüdischen Widerstand, der in Deutschland und im west- und mitteleuropäischen Machtbereich des Nationalsozialismus gar nicht geleistet werden konnte.

Wer vom „jüdischen Widerstand“ in Deutsch-

land spricht, meint drei Kreise, in denen sich überwiegend junge Menschen zusammengefunden hatten: Die *Gemeinschaft für Frieden und Aufbau*, die Gruppe *Chug Chaluzi* und die *Herbert-Baum-Gruppe*. Die kleine Widerstandsgruppe *Gemeinschaft für Frieden und Aufbau* aus Juden und ihren nicht-jüdischen Freunden existierte mit etwa 30 Mitgliedern vom Herbst 1943 bis Oktober 1944 in Berlin und Luckenwalde. Ihre Aktivitäten bestanden in drei Flugblättern, mit denen sie die Bevölkerung zum Widerstand gegen das Hitler-Regime und gegen den Krieg aufriefen.

Die Gruppe *Chug Chaluzi* (Kreis der Pioniere) bildeten elf Jugendliche, die entschlossen waren, ihr Leben in der Illegalität zu retten, um sich später am Aufbau Israels zu beteiligen. Die *Herbert-Baum-Gruppe* mit zuletzt etwa 100 jungen Menschen beiderlei Geschlechts in Berlin hatte außer der Herkunft aus jüdischen Organisationen auch eine ideologische Gemeinsamkeit: die kommunistische Gesinnung. Die Gruppe verübte im Mai 1942 einen Brandanschlag gegen die NS-Propaganda-Schau *Das Sowjetparadies*. Die Widerständler waren in Westdeutschland wegen ihrer kommunistischen Gesinnung lange unbekannt, und in der DDR wurden die jüdischen Wurzeln ihrer Mitglieder verschwiegen.

Judenretter und der Protest in der Rosenstraße

Lange Zeit unbeachtet blieben diejenigen, die ihre Abneigung gegen den NS-Staat durch Hilfe für verfolgte Juden zum Ausdruck brachten. Der Ehrentitel „Stille Helden“ wurde nachträglich für sie geprägt, seit kurzer Zeit beginnt sich der Terminus „Rettungswiderstand“ einzubürgern. Den sechs Millionen im Holocaust ermordeten Juden Europas stehen einige Tausend gerettete gegenüber, die durch die Hilfe nicht-jüdischer Mitmenschen überlebten. Eine bescheidene Bilanz, in der die Retter zunehmend zu Heroen verklärt werden, zu Symbolgestalten einer Moral, die nur von wenigen gelebt, aber zum Vorbild für die Nachwelt erhoben wurde.

Ein Ereignis öffentlichen widerständigen Verhaltens, der Aufruhr zugunsten von Juden durch deren nichtjüdische Ehefrauen und andere Familienangehörige aus „Mischen“, ist singular in der Geschichte des „Dritten Reiches“: der Frauenprotest in der Berliner Rosenstraße. Am 27. Februar 1943 sollten mit einem letzten Schlag in der *Fabrik-Aktion*

alle noch im Deutschen Reich lebenden Juden „erfasst“ und nach Auschwitz deportiert werden. In Berlin traf die Razzia etwa 10.000 Juden. Unter ihnen waren auch etwa 1500 Personen, die in „Mischehen“ lebten. Sie wurden in Berlin-Mitte, unweit des Alexanderplatzes, interniert. Ihre nichtjüdischen Angehörigen, vor allem Frauen, kamen in die Rosenstraße, entschlossen, um die Freiheit ihrer Männer zu kämpfen. Eine Woche lang demonstrierten 200 Frauen Tag und Nacht, ließen sich nicht durch Drohungen von SS und Polizei beirren.

Der Aufstand war ein einmaliges und beispielloses Ereignis in der Geschichte des Dritten Reiches. Aus Solidarität mit ihren Nächsten hatten Angehörige der gefährdetsten und schwächsten Gruppe der Bevölkerung es gewagt, ihren Protest in den Formen öffentlichen Ungehorsams auszudrücken. Das war offener Widerstand gegen den nationalsozialistischen Staat. Die in der Rosenstraße festgehaltenen „arisch versippten“ Juden waren zwar nicht für die Ermordung in Auschwitz bestimmt. Ihre Internierung diente der Überprüfung des Personenkreises, der in „Mischehen“ lebte, über dessen Schicksal erst nach dem „Endsieg“ entschieden werden sollte. Tatsache bleibt aber, dass der Frauenprotest in Berlin Anfang März 1943 ein Zeichen offenen Widerstands gegen den Nationalsozialismus und gleichzeitig ein Beweis dafür war, dass mutige Opposition möglich gewesen ist.

Das Nationalkomitee Freies Deutschland

Sowjetische Offiziere und deutsche kommunistische Emigranten warben im Sommer 1943 unter gefangenen deutschen Offizieren, sich gegen Hitler zu erklären. Die Wehrmachtsoffiziere zögerten, sich dem kommunistisch dominierten *Nationalkomitee Freies Deutschland* anzuschließen. Sie fühlten sich aber auch von Hitler verraten, der durch sinnlose Durchhaltebefehle den Tod von mindestens 100.000 Soldaten bei Stalingrad verursacht hatte.

Im September 1943 wendeten sich schließlich einige deutsche Generale aus der Gefangenschaft heraus gegen Hitler: Sie gründeten den *Bund Deutscher Offiziere*. Sie waren auch mit dem Versprechen geködert worden, die Sowjetunion setze sich für den territorialen Fortbestand Deutschlands in den Grenzen von 1937 ein, wenn der Offiziersbund einen Staatsstreich gegen Hitler bewirken könne. Die deutschen Offiziere sahen aber ihre Erwartungen in zweifacher Hinsicht bald enttäuscht: Zum einen blieben die Appelle des Nationalkomitees wirkungslos. Zum anderen gingen die Hoffnungen auf die Überwindung der Kluft zwischen der kommunistischen Ideologie und dem bürgerlichen Nationalbewusstsein der deutschen Soldaten nicht in Erfüllung.

Fahnenflucht als Widerstand

Tausende von deutschen Soldaten haben im Zweiten Weltkrieg versucht, sich dem Dienst mit der Waffe zu entziehen. Dafür gab es religiöse und ethische Gründe. Wegen Fahnenflucht ergingen im Laufe des Krieges etwa 35.000 Urteile der Militärgerichtsbarkeit, darunter 22.000 Todesurteile, von denen 15.000 vollstreckt wurden. Keine andere Armee hat so drakonisch agiert wie die Wehrmacht. 2002 erklärte der Deutsche Bundestag die Urteile der gnadenlosen Wehrmachtsrichter pauschal für nichtig und machte damit

deutlich, dass Deserteure mit ihrer Verweigerung Widerstand geleistet hatten.

Geschichtsbilder im Widerstreit

In der DDR stand der Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit im Zeichen der ausschließlichen Heroisierung des kommunistischen Widerstandes. Ein ritualisierter Antifaschismus-Begriff gruppierte die KPD und einzelne kommunistische Widerstandsgruppen in ein Gesamtbild, in dem es nur eine einzige Gegenkraft zum Nationalsozialismus gegeben hatte, nämlich die in die SED einmündende kommunistisch dominierte Arbeiterbewegung. Der zum antifaschistischen Mythos stilisierte Widerstand wurde sowohl für das eigene Geschichtsbild wie zur Abgrenzung gegen die Bundesrepublik instrumentalisiert. In der DDR wurden kommunistische Widerstandskämpfer geehrt, von denen man im Westen nie gehört hatte.

Dagegen war im Osten vom Kreisauer Kreis und vom Goerdeler-Kreis, die in der Bundesrepublik als Inkarnation des Widerstands schlechthin gefeiert wurden, kaum die Rede. In einer Geschichtskultur, die an historischer Gerechtigkeit orientiert ist und objektiven Kriterien folgt, muss aber Raum sein für alle Strömungen des Widerstands gegen den Nationalsozialismus, für die aus bürgerlich-konservativer Wurzel wie dem 20. Juli ebenso wie für den *Internationalen Sozialistischen Kampfbund* und die anderen aus der Tradition der Arbeiterbewegung schöpfenden Widerstandsgruppen einschließlich der Kommunisten.

Möglichkeiten und Grenzen deutschen Widerstands

Das eigentliche Problem des deutschen Widerstands wurde durch die Erinnerungskonkurrenz lange verdrängt: Warum leisteten so wenige Widerstand, warum regte sich die Opposition gegen das Hitlerregime so spät und warum war sie so wenig erfolgreich? Für viele Deutsche ergab sich aus der Überlagerung von NS-Diktatur und Krieg ein Zwiespalt, dem sie auch nach dem Zusammenbruch der NS-Herrschaft nicht entrinnen konnten. Sie steckten im Dilemma, einerseits Kritik am Nationalsozialismus und Ablehnung des Regimes und seiner Methoden zu empfinden, aber andererseits waren sie von Pflichtbewusstsein und dem Gefühl durchdrungen, vor allem den äußeren Feinden und Gefahren standhalten zu müssen.

Den Soldaten und Beamten und den meisten anderen „Volksgenossen“ auch manchen „Parteigenossen“, war es am Ende des „Dritten Reichs“ wohl klar, dass es ein Unrechtsstaat war, dem sie dienten. Sie wussten, dass Hitler den Zweiten Weltkrieg ausgelöst hatte, dass grauenhafte Verbrechen begangen worden waren, aber sie sahen es trotzdem als ihre erste Pflicht, das Vaterland gegen die feindlichen Armeen zu verteidigen. Sie meinten, sich erst nach außen wehren zu müssen, ehe im Inneren Widerstand geleistet werden dürfe. ■

Wegen Fahnenflucht ergingen im Laufe des Krieges etwa 35.000 Urteile der deutschen Militärgerichtsbarkeit, darunter 22.000 Todesurteile, von denen 15.000 vollstreckt wurden. Keine andere Armee hat so drakonisch agiert wie die Wehrmacht.

Mit dem Historiker Mark Ruff aus den USA war am 8. März 2022 einer der besten Kenner der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts zu Gast in der Akademie. Vor rund 60 interessierten Zuhörer*innen zeichnet er in dem im Online-Teil publizierten Referat die Entwicklung des „Skandals“ um Rolf Hochhuths Bühnenstück nach. Der Experte konzentriert seine Kritik auf die publizistischen Auseinandersetzungen in den frühen 60er-Jahren, wobei er sowohl den kirchenkritischen wie auch den kirchennahen Medien und Publizisten kein gutes Zeugnis ausstellt.

Das Schauspiel Hochhuths, das dieser im Übrigen zum Gedenken an Pa-

geschwiegen hat“ und als solcher sogar als „Verbrecher“ gebrandmarkt oder als „Hitlers Pope“, wie Daniel Goldhagen ihn einmal bezeichnet hat.

Wie das Handeln oder Nicht-Handeln von Pius XII. in der NS-Zeit zu beurteilen ist, ob es grundsätzlich neu bewertet und vielschichtiger gezeichnet werden muss, als das bislang geschehen ist und derzeit noch oft geschieht, wird man erst beurteilen können, wenn die vor zwei Jahren zugänglich gemachten Akten zu Pius XII. in den vatikanischen Archiven von den Historikern in größerem Maße ausgewertet sind. Manche Einschätzung war schon zu vernehmen, so etwa die,

dass Pius XII. durch seinen persönlichen Einsatz etwa 15.000 Juden das Leben gerettet hat, indem sie auf seine Initiative hin in Geheimoperationen in Verstecke gebracht wurden. Öffentlich geschwiegen hat er, lebensrettend gehandelt aber auch.

In unserer Dokumentation wird es vorrangig um die Frage gehen, wie eine eher fiktive Darstellung von historischen Zusammenhängen einen derartigen Konflikt im Spannungsfeld von Religion und Politik auslösen konnte und wie dieser eskaliert ist. In diesem Zusammenhang wird auch zu fragen sein, welche Rolle die religiöse Argumentation der Verteidiger der Werte und des Images der Kirche dabei spielte. Hat die Verteidigungshaltung der Kirche selbst für die mediale Wirkung des *Stellver-*

treters gesorgt? Was für andere Möglichkeiten hätte es seitens der Kirche gegeben, auf das Stück zu reagieren? Und welche Linie verfolgte man im Erzbistum München und Freising?

Die Katholische Akademie in Bayern ist eine dezidiert kirchliche Einrichtung, die aber explizit dazu geschaffen wurde, auch kritisch auf die Kirche zu schauen. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Kirchengeschichte ist daher seit langem ein Schwerpunkt in ihrer Arbeit. Die Reihe zu den Tagebüchern von Kardinal Michael von Faulhaber in Kooperation mit hochrangigen Wissenschaftsinstitutionen sei hier erwähnt. Aber auch Veranstaltungen mit durchaus kritischen Würdigungen der politischen, theologischen und auch rechtlichen Rolle von Päpsten – zu nennen sind hier Innozenz III., Julius II., Leo X., Pius IX., aber eben auch Pius XII. – sind ebenso fester Bestandteil des Akademie-Programms.

Genauso ist es aber unsere Aufgabe, wissenschaftlich fundiert auf Kritik an der Kirche zu antworten. Der Beitrag von Professor Mark Ruff, den Sie im Online-Teil lesen, hilft hoffentlich mit, die oft zu oberflächliche Kritik an dem Papst zu hinterfragen, der die Kirche durch die wohl bisher schlimmste Phase vielleicht der gesamten Weltgeschichte steuerte – die Zeit des Nationalsozialismus und des II. Weltkriegs. ■



Studienleiter Stephan Höpfinger, der die Veranstaltung konzipierte und organisierte, moderierte auch die abschließende Diskussion mit Professor Mark Ruff aus St. Louis.

Rolf Hochhuths *Der Stellvertreter*

Zu den Auseinandersetzungen über das Schauspiel

ter Maximilian Kolbe und den Berliner Dompropst Bernhard Lichtenberg geschrieben hat, prägt das Bild von Pius XII. bis heute maßgeblich. Galt er vorher noch als der „Papst des Friedens“, wurde er nun zum „Papst, der



Foto: Wikimedia Commons

Rolf Hochhuth in den 60er Jahren bei einem öffentlichen Auftritt: Die Berliner Tageszeitung *Der Abend* pries Hochhuths „jugendhaften Mut“.



Hochhuth im Online-Teil

Die Dokumentation dieser Tagung wird im Online-Teil des Heftes vertieft. Sie finden dort von Seite **113–121** das Referat von Mark Ruff zum Public-Relations-Krieg um Papst Pius XII. ■

Die Kooperationsveranstaltung *Technik gegen Hunger? – Ansätze zur Sicherung der Welternährung* führte am 24. Mai 2022 rund 60 Teilnehmer*innen in den Ehrensaal des Deutschen Museums auf der Münchner Museumsinsel. Weitere 200 Interessierte nahmen im Livestream an der Podiumsdiskussion teil. **Prof. Dr. Wolfgang M. Heckl**, der Generaldirektor des Deutschen Museums, sprach ein Grußwort.

Die Kooperation

Die Veranstaltung im Deutschen Museum war für die Katholische Akademie in Bayern insofern ein Novum, weil wir gleichzeitig mit den beiden Institutionen kooperierten, die seit längerem unsere Partner bei technisch/naturwissenschaftlichen Fragestellungen sind. Die Kooperation mit dem Deutschen Museum in der Reihe *Wis-*

acatech, die deutsche Akademie der Technikwissenschaften, hat Ihren Sitz am Münchner Karolinenplatz. Mit der Veranstaltungsreihe *acatech am Dienstag* werden dort regelmäßig aktuelle und kontroverse Technikthemen in die Diskussion eingebracht. Eingeladen sind Vertreterinnen und Vertreter aus Politik, Wissenschaft, Wirtschaft, aus weiteren gesellschaftlichen Gruppen und Medien sowie interessierte Bürgerinnen und Bürger, die mit eingeladenen Expertinnen und Experten ins Gespräch kommen. Im Vordergrund stehen dabei nicht technische Details, sondern gesellschaftliche Implikatio-

Antwort auf die Frage nach den richtigen Strategien für eine globale Sicherung der Ernährungsmöglichkeiten umfasst neben Aspekten der

Technik gegen Hunger?

Ansätze zur Sicherung der Welternährung



Fotos: canva.com

senschaft für jedermann läuft seit dem Jahr 2006, zwei Mal jährlich, und sie führte immer wieder Spitzen-Naturwissenschaftler*innen in den Ehrensaal, die oft technologische Entwicklungen präsentierten, als diese noch im Anfangsstadium waren. Die ethischen Aspekte neuer wissenschaftlicher Entwicklungen standen dabei immer gleichbedeutend neben den rein fachlichen Fragen. Aufgrund der umfangreichen Sanierungen des Museums muss der Ehrensaal längere Zeit schließen, so dass die Kooperation in dieser Form zumindest vorübergehend ausfallen muss.

nen. Die Katholische Akademie in Bayern ist dabei seit 2016 einer der Partner von *acatech*.

Die Frage nach den Strategien

Ausgangspunkt der jetzigen gemeinsamen Veranstaltung am 24. Mai 2022 war die schlimme Tatsache, dass weltweit immer noch über 800 Millionen Menschen hungern. Zwei Milliarden leiden zudem unter „verborgenem Hunger“ – sie nehmen zwar genug Kalorien zu sich, aber unzureichend Vitamine und Spurenelemente. Die

Verteilung, klimabedingter Änderungen von Anbaustrategien und des Transfers von Know-how auch technologische Innovationen. Dabei beschränken sich neue Technologien nicht auf den Einsatz in konventionellen Großbetrieben: auch der ökologische Landbau bis hin zu Kleinbauern in entlegenen Regionen dieser Welt können davon profitieren.

Bei unserem Abend wurden – moderiert von **Prof. Dr. Bernhard Bleyer**, Inhaber des Lehrstuhls Theologische Ethik an der Universität Passau und Mitglied im Bildungsausschuss der Katholischen Akademie – verschiedene Ansätze zur Sicherung der Welternährung vorgestellt und dann anhand von Beispielen diskutiert. **Dominik Heinrich**, Director of Innovation beim World Food Programme der UN (WFP), stellte die Ansätze des Welternährungsprogramms der Vereinten Nationen vor. Tatsächlich werden die Herausforderungen immer größer. Nach Einschätzung seiner Organisation könnte sich die Zahl der

Die wichtige Rolle der Technik bei der Verbesserung von Anbaumethoden wurde anhand teilautonomer Steuerung von Drohnen und speziell für die jeweilige Region angepassten Fahrzeugen illustriert.



Foto: THD



Foto: Deutsches Museum



Foto: CLAAS/Deutsches Museum/WFP



Foto: CLAAS/Deutsches Museum/WFP



Foto: CLAAS/Deutsches Museum/WFP

Prof. Dr. Bernhard Bleyer (li.) moderierte die Podiumsdiskussion. Er ist Inhaber des Lehrstuhls für christliche Ethik an der Universität Passau. Prof. Dr. Wolfgang M. Heckl (2. v. li.), der Generaldirektor des Deutschen Museums, begrüßte die Teilnehmerinnen und Teilnehmer – diejenigen im Ehrensaal und diejenigen, die online dabei waren. Dr. Eberhard Nacke (3. v. li.), Dr. Sabine Gerber-Hirt (2. v. re.) und Dominik Heinrich (re.) diskutierten ein Thema, das für die Entwicklung unserer Erde von eminenter Bedeutung ist: die Sicherstellung der Ernährung.

akut Hungerleidenden durch die Folgen der Ukraine-Krise von 276 Millionen auf 323 Millionen Menschen erhöhen. Die Rolle von Technik illustrierte er anhand teilautonom gesteuert von Drohnen und speziell für die jeweilige Region angepassten Fahrzeugen. In der Diskussion wurden Bezüge zwischen akuter humanitärer Nothilfe und Entwicklungshilfe erörtert sowie Fragen der Priorisierung. Rein technisch gesehen, so das klare Fazit, bräuchte kein Mensch hungern.

Dr. Eberhard Nacke, Director Corporate Product Strategy bei der CLAAS KGaA mbH, beschrieb die Anpassung der Landmaschinen an verschiedene Agrarregionen weltweit.

Beispielsweise kann Digitalisierung und die Vernetzung der Maschinen zu deren Effizienzsteigerung beitragen. Mit Bezug auf die Welternährung forderte er Hilfe zur Selbsthilfe, insbesondere Angebote passender Technologien, die auch unter wechselnden Klimabedingungen eingesetzt werden können. Eberhard Nacke gestand aber auch ein, dass kleinbäuerliche Betriebe vor allem auch in den Entwicklungsländern von neuen Technologien bisher nur wenig profitieren.

Die Ausstellung

Das Problem, dass in der Bevölkerung das Verständnis für landwirtschaftliche Zusammenhänge fehlt,

Nach Einschätzung der UNO könnte sich die Zahl der akut Hungerleidenden durch die Folgen des Ukraine-Kriegs von aktuell 276 Millionen auf 323 Millionen Menschen erhöhen.

sprachen sowohl Eberhard Nacke als auch **Dr. Sabine Gerber-Hirt**, Kuratorin am Deutsches Museum, an. Sie beschrieb, wie und welche Themen in die Ausstellungen des Deutschen Museums kommen. Die neue Ausstellung zum Bereich Landwirtschaft und Ernährung im Deutschen Museum thematisiert auch „Hunger“ – ein Thema, das für die meisten Besucher abstrakt ist. Die Ausstellung soll auch genutzt werden, um aktuelle, kontroverse Diskussionen in der Gesellschaft anzutreiben und gleichzeitig zu versachlichen, so Sabine Gerber-Hirt. Ziel ist, dass die Besucher*innen begreifen, wie real Hunger ist und welche katastrophalen Folgen Mangelernährung zeitigen. ■



Foto: Deutsches Museum / Christian Illing

Die Ausstellung zum Bereich Landwirtschaft und Ernährung im Deutschen Museum – hier zu sehen ist eine Almhütte – versucht, Menschen für die verschiedenen Aspekte der Thematik zu interessieren.

Die gesamte Podiumsdiskussion 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. (Sie finden das Video auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

Alles was Recht ist

Legitimation von Gesetzgebung in Religion und Gesellschaft

Die Tagung *Alles was Recht ist* am 1. und 2. Oktober 2021 war die dritte Kooperation mit der Zeitschrift *Welt und Umwelt der Bibel (WUB)*. Die Wissenschaftler*innen reflektierten über das Phänomen der Gesetzgebung und rückten dabei die Geltungsfrage in den Mittelpunkt.

Ausgehend von Judentum und Urchristentum verfolgte die Tagung die Umwertungen in der Legitimation der Gesetzgebung und fragte danach, wie wir heute Recht setzen und wie wir mit grobem Unrecht umgehen. Lesen Sie unsere Dokumentation!

Der Mann Mose und Gottes Gesetz

von Jan Assmann

Der Mann Mose und Gottes Gesetz“ lautet das Thema, das mir vorgeschlagen wurde und das ich gerne angenommen habe. „Der Mann Mose“ – das bezieht sich natürlich auf Sigmund Freuds berühmtes Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* und damit völlig eindeutig auf den *historischen* Mose, den Freud sich unter der biblischen Übermalung freizulegen vorgenommen hatte, und nicht etwa auf den biblischen, literarischen Mose, der in Freuds analytischen Augen eine Deckerinnerung darstellte. Dabei konnte Freud mit durchaus sensationellen Funden aufwarten. Mose war ein Ägypter, das verrät schon sein Name, vgl. Namen wie Thut-mose, Amen-mose, Ra-mose, wo -mose so viel wie „Kind des...“ bedeutet entsprechend griechischem -genes in Hermogenes, Diogenes, Heliogenes, wobei aber tatsächlich der Bestandteil -mose, anders als -genes oft auch selbständig als Personennamen vorkommt.

Darauf verweist zweitens seine Sprachbehinderung. Er war *kevad peh*, „schweren Mundes“, das heißt für Freud, er konnte kein fließendes Hebräisch und brauchte einen Dolmetscher, Aaron. Er brachte den Hebräern den Monotheismus, und diese Botschaft entspricht nun in keiner Weise der durchaus polytheistischen ägyptischen Religion, aber es entspricht dem religiösen Umsturz des Echnaton von Amarna, der den traditionellen Polytheismus abschaffte

zugunsten des exklusiven Kults des einen, einzigen Sonnengotts. Moses, argumentiert Freud, muss ein Anhänger Echnatons gewesen sein, vermutlich hochgestellt, nahe dem Thron. Darauf verweist ja auch das Motiv seiner Aufzucht am pharaonischen Hof.

Und schaut man sich die Texte aus der Zeit des Echnaton an, springen für Freud die Ähnlichkeiten mit der von Moses vertretenen Religion in die Augen. Auch dort geht es wie in der Tora um Wahrheit und Gerechtigkeit und um die Abschaffung von magischem Zeremoniell. Diese Religion,

die in Ägypten nach dem Tode Echnatons schnell wieder abgeschafft, verfolgt und gründlich vergessen wurde, hat Moses (Ich schreibe „Moses“, wenn ich mich auf den Freud'schen Mann Moses, und „Mose“, wenn ich mich auf den biblischen Mose beziehe.) den Hebräern gebracht und mit ihnen das Land verlassen, um sie anderswo zu praktizieren. Dabei hat er sie erheblich verschärft, indem er einen unsichtbaren Gott an die Stelle der Sonne setzte, alles Bildermachen verbot und Gott aus dem Raum des Sichtbaren verbannte. Diese abstrakte Religion aber, und nun setzt Freuds psychoanalytische Konstruktion ein, haben die Hebräer nicht ertragen und Moses erschlagen. Davon steht nun nichts in der Bibel, aber ist nicht ständig von Meutereien und Rebellionen die Rede, bei denen Mose mehrfach um Haaresbreite einem Lynchmord entging?



Prof. Dr. Jan Assmann, Professor em. für Ägyptologie an der Universität Heidelberg und Honorarprofessor für Allgemeine Kulturwissenschaft an der Universität Konstanz

Die These von Moses Ermordung übernahm Freud von dem seinerzeit hochberühmten Alttestamentler Ernst Sellin, einem Pionier der biblischen Archäologie und zeitweilig Kollege Freuds an der Wiener Universität, der in seinem Mose-Buch von 1922 die These vom Mord an Mose vertreten hatte. Schon Sellin hatte mit dieser Untat den Gedanken verbunden, dass das Volk sie nicht vergessen, sondern vielmehr einen schweren Schuldkomplex entwickelt habe, an dem es bis in Jesu Zeit krankte.

Sicher sei, so schreibt Sellin, „daß noch im 3.Jh. v.Chr. [S. bezieht sich auf Deuteriosacharja] trotz aller Vertuschungen von priesterlicher Seite die Tradition von dem Märtyrertod des Mose lebendig gewesen ist, daß dieser Mord und Abfall von ihm als die große Sünde des Volkes empfunden worden ist, an der es todkrank geworden, und die erst gehoben werden muß, ehe das

Heil hereinbrechen kann. An der Verwerfung des eigenen Religionsstifters, der ihm den schlichten Glauben an den einen heiligen Gott und dessen klaren und einfachen sittlichen Willen gebracht, ist das Volk zugrunde gegangen und nur durch die Zuwendung zu ihm kann es sein Heil wieder finden.“

„Die große Sünde des Volkes, an der es todkrank geworden“ – das schreibt bereits Sellin! Auch Sellin

meint schon, es hier mit einer kollektiven Krankengeschichte zu tun zu haben. Freud konnte diesen Prozess mit seiner Neurosenlehre erklären: „Frühes Trauma – Abwehr – Latenz – Ausbruch der neurotischen Erkrankung – teilweise Wiederkehr des Verdrängten: so lautete die Formel, die wir für die Entwicklung einer Neurose aufgestellt haben. Der Leser wird nun eingeladen, den Schritt zur Annahme zu machen, daß im Leben der Menschenart Ähnliches vorgefallen ist wie in dem der Individuen.“ So sollte nach Freud der konstruierte Mord an Mose über die Stufen der neurotischen Erkrankung zur Wiederkehr des Verdrängten in Gestalt der monotheistischen Religion führen.

Freud hatte seinem Mose-Buch zunächst den Untertitel *Ein historischer Roman* gegeben, vermutlich, weil er sich des hypothetischen Charakters seiner Konstruktion sehr bewusst war, hat diesen Untertitel dann aber fallen gelassen, weil seine Konstruktion doch auf Argumenten und nicht auf romanhafter Fantasie basierte, wenn er auch mehrfach bedauerte, „einen Koloss auf tönernen Füße gestellt“ zu haben, wobei sein historischer Mose die tönernen Füße und seine Neurosenlehre des Monotheismus den Koloss darstellte.

Aus der Sicht der Ägyptologie und der Geschichtswissenschaft erweist sich Freuds Mann Moses – wie der historische Mose überhaupt – jedoch als reine Fantasie. Größere Gegensätze als die zwischen Echnatons kosmologischer Theorie, die die Welt und das Leben auf ihr auf die Sonne zurückführt, die durch ihre Bewegung die Zeit und durch ihre Strahlen das Leben hervorbringt, und Moses religiöser Botschaft, die auf Bund, Gesetz, Verheißung und Glauben basiert, sind kaum

vorstellbar. Der ethische Charakter der Amarna-Religion ist reine Erfindung; im Gegenteil unterscheidet sich Echnatons Lehre gerade durch das Fehlen der ethischen Dimension von den Texten des traditionellen Polytheismus. Die Sonne scheint nun einmal über Gut und Böse.

Keine historische Spur von Moses irdischem Wirken hat sich je finden lassen. Die Mose-Erzählung der Bibel ist das Einzige, was wir über Mose erfahren. Darin gibt es aber immerhin zwei Spuren, die auf einen historischen Mose hinweisen könnten, weil sie dem Geist der Erzählzeit – die man heute exilisch/nachexilisch ansetzt – strikt widersprechen: Moses ägyptischer Name und seine midianitische Frau, mit Namen Zippora. Das verweist auf einen historischen Kern, ist aber zu wenig, um ein Bild dieses historischen Mose zu entwerfen. Freud machte den Fehler, nicht zwischen erzählter Zeit und Erzählzeit, der Zeit der Textentstehung, zu unterscheiden, als er seinen Moses in der Zeit Echnatons, also im 14. Jh. v. Chr. ansetzte und dann die Lücke bis zur Entstehung der Tora und der prophetischen Texte 800 Jahre später als „Latenz“ erklärte.

Die Suche nach dem historischen Mose sollten wir endgültig aufgeben. Auf diesem Weg lässt sich nicht weiterkommen. Einen Mann namens Mose mag es durchaus einmal gegeben haben, der in den Auseinandersetzungen zwischen der ägyptischen Besatzungsmacht und den kolonialisierten und zweifellos unterdrückten Hebräern eine Rolle spielte, aber mit der Riesengestalt des literarischen Mose hat er gewiss wenig zu tun. Der Mose der Geschichte bleibt uns verborgen, umso übermächtiger und reicher erscheint uns in den Texten der Mose der Erinnerung bzw. des Mythos.

Also möchte ich die Frage nach dem Mann Mose und dem Gesetz Gottes an den Mose des Mythos richten. Da gilt es zunächst klarzustellen, dass ich den Begriff Mythos nicht im Sinne von Lüge und Fiktion verwende, sondern im Sinne einer fundierenden Geschichte, die ihre Wahrheit und Geltung aus dem bezieht, was sich auf sie gründet. Dabei spielt es überhaupt keine Rolle, ob das gründende Ereignis fiktiv ist, wie z. B. der Triumph des Horus über Seth, den Mörder seines Vaters Osiris, oder unzweifelhaft historisch wie die Französische Revolution und der Holocaust, den der israelische Historiker Gabriel Motzkin als den „Gründungsmythos Europas“ bezeichnete und der auf jeden Fall den Gründungsmythos des wiedervereinigten Deutschlands darstellt.

So spielt es auch keine entscheidende Rolle, ob der Auszug aus Ägypten historisch oder fiktiv ist, weil seine Wahrheit und Geltung auf dem beruht, was auf ihm gründet, und das ist nicht nur das Judentum, sondern auch die aus dem antiken Judentum hervorgegangenen Religionen Christentum und Islam. Wahrscheinlich gibt es kaum einen wirkmächtigeren und in seinen Wirkungen gegenwärtigeren – und in die-

Die These von Moses Ermordung übernahm Freud von dem seinerzeit hochberühmten Alttestamentler Ernst Sellin, einem Pionier der biblischen Archäologie und zeitweilig Kollege Freuds an der Wiener Universität.

Wahrscheinlich gibt es kaum einen wirkmächtigeren und in seinen Wirkungen gegenwärtigeren – und in diesem Sinne wahreren – Mythos als den Auszug aus Ägypten mit dem „Mann Mose und dem Gesetz Gottes“.



Bild: Metropolitan Museum of Art / Wikimedia Commons, CCO

Der Mann Mose erscheint im Mythos neben seiner Rolle als Anführer und Befreier sowie als Fürbitter auch als Gesetzgeber.

sem Sinne wahren – Mythos als den Auszug aus Ägypten mit dem „Mann Mose und dem Gesetz Gottes“.

Der Mann Mose erscheint in diesem Mythos vor allem in drei Rollen, 1. als Anführer und Befreier, 2. als Gesetzgeber und 3. als Fürbitter, dem es in zwei kritischen Situationen, den Affären mit dem Goldenen Kalb und den Kundschaftern, gelingt, den erzürnten Gott davon abzubringen, das Volk zu vernichten. Vor allem aber ist er in diesen drei und vielen anderen Rollen der Prophet, das Sprachrohr und Werkzeug Gottes, und nur in seinen Rollen als Fürbitter und als Lehrer und Auslegers des Gesetzes, d. h. im Buch Deuteronomium, tritt er initiativ auf. Sonst liegt in allen Szenen des Mythos die Initiative bei Gott. Gott ist der Befreier Israels aus der ägyptischen Sklaverei, Gott ist der Gesetzgeber und Stifter des Bundes und Gott ist der Führer bei der vierzigjährigen Wanderung vom Sinai nach Kanaan, indem er dem Volk als Wolkensäule bei Tag und Feuersäule bei Nacht vorangeht.

Der theologische Zentralbegriff dieser göttlichen Initiative ist Offenbarung: Gott offenbart Mose seinen Namen und seinen Auftrag als Stimme im brennenden Dornbusch, er offenbart aller Welt seine überragende Macht in den zehn Plagen mit denen er Ägypten schlägt, er offenbart seinen Bund, sein Gesetz und seine Verheißung dem auserwählten Volk am Sinai, er offenbart in der Wolke Mose den Bau und die Ausstattung des mobilen Tempels mit Kultgerät, Priestertum, Amtstrachten, Festen usw., kurz: die Stiftung der Religion im kultischen Sinne und er offenbart Mose sein Wesen und sogar zumindest von hinten seinen Anblick, so dass Mose, als

er nach seiner Fürbitte und der Versöhnung vom Berg herabsteigt, sein Gesicht verhüllen muss, weil das Volk den strahlenden Widerschein der Offenbarung nicht erträgt.

Der Mann Mose ist bei dieser Offenbarung unverzichtbar. Gott kann sich nicht dem Volk unmittelbar offenbaren, weil es seine Stimme nicht erträgt, er braucht einen Mittler, der das Volk vor ihm und ihn vor dem Volk vertritt. Und er kann sich nicht dem König offenbaren, wie es in den Kulturen der Alten, insbesondere orientalischen Welt üblich ist, weil es keinen König gibt.

II.

Damit komme ich zum zweiten, umfangreicheren Teil meines Vortrags, der dem Gesetz Gottes gewidmet ist. Gott zum Gesetzgeber zu machen, das heißt, das geltende Recht zum Werk und Willen Gottes zu erklären, ist ein revolutionärer Schritt von allergrößter Bedeutung. Dem möchte ich in zwei Aspekten nachgehen. Erstens möchte ich die Zerschlagung der Figur des Königs im traditionellen Sakralkönigtum und die Umbuchung ihrer Funktionen einerseits auf Gott und andererseits auf das Volk Israels beleuchten, und zweitens möchte ich die ebenfalls revolutionäre Bedeutung der Verschriftung geltenden Rechts in Gestalt der Tora hervorheben.

Was die Figur des Königs im traditionellen Sakralkönigtum angeht, gibt es in Ägypten einen sehr zentralen, maßgeblichen Text, der die Rolle des Königs als Stellvertreter des Sonnengottes auf Erden festsetzt.

Re (der Schöpfer- und Sonnengott) hat den König eingesetzt auf der Erde der Lebenden für immer und ewig, um den Menschen Recht zu sprechen und die Götter zufriedenzustellen, um die Ma'at zu verwirklichen und die Isfet zu vertreiben. Er gibt den Göttern Gottesopfer und den Toten Totenopfer.

Der König soll als Sohn und Statthalter das Werk der Schöpfung und Weltanghaltung, das der Sonnengott durch seine Barkenfahrt in Himmel und Unterwelt ausübt, auf Erden durchführen, indem er die „Ma'at“ verwirklicht und die „Isfet“ vertreibt. Wenn Ma'at soviel wie Wahrheit, Gerechtigkeit, Ordnung und Einklang beinhaltet, dann bedeutet Isfet das Gegenteil: Lüge, Unrecht, Chaos und Zwietracht. Was es heißt, Ma'at auf Erden durchsetzen, macht der vorhergehende Vers klar: den Menschen Recht zu sprechen und die Götter und Toten mit Opfern zu versorgen. Kult und Rechtsprechung sind die Hauptaufgaben des ägyptischen Königs und damit des ägyptischen Staats, der als eine Art Kirche für die kultische Verbindung zur Götterwelt und als eine Rechtseinstitution für gerechte Verhältnisse in der Menschenwelt zu sorgen hat.

Gott, König und Ma'at, die Idee der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, werden in engster Verbindung gesehen. Der König verkörpert geradezu Gott und Gerechtigkeit. In einem Loblied auf Ramses II. heißt es:

Hu (der Gott der Wirklichkeit schaffenden Machtworts) ist dein Mund,
Sia (der Gott der Erkenntnis) ist dein Herz,
deine Zunge ist ein Schrein der Ma'at,
auf deinen Lippen sitzt der Gott.

Der ideale König verkörpert die Ma'at in einer Weise, dass er sie in seinen Entscheidungen gar nicht verfehlen kann. Ähnlich drückt dieses Verhältnis von König und Gerechtigkeit ein anderer Hymnus an Amun aus.

Dein Wesen ist das, was im Herzen des Königs von Oberägypten ist:
gegen deine Feinde richtet er seinen Zorn.
Du sitzt auf dem Mund des Königs von Unterägypten:
seine Worte entsprechen deiner Weisung.
Die beiden Lippen des Herrn sind dein Heiligtum,
Deine Majestät ist in seinem Inneren:
Er spricht auf Erden aus, was du bestimmt hast.

Der König verkörpert den Willen des Gottes. Alles, was der König denkt und sagt, ist eine Manifestation Gottes. Gott wohnt dem König ein, wie er seinen Tempeln und Kultbildern einwohnt. Der Leib des Königs, Herz, Mund und Lippen, ist ein Bild und Sprachrohr Gottes.

Diese innige inkarnatorische Beziehung zwischen Gottes-Wille und Königswort mag der Grund dafür sein, warum es in Ägypten keine Rechtscodices gab wie in Me-

sopotamien. Das im König inkarnierte Gotteswort ließ sich nicht in einem Codex exkarnieren. Darauf komme ich im Zusammenhang des Themas Verschriftung noch zurück.

In Ägypten wurde die Mittlerfunktion des Königtums als Bindeglied zwischen Götter- und Menschenwelt dadurch symbolisiert, dass der Herrscher selbst als Gott (Horus) und Sohn des höchsten Gottes (Re) galt. Auch die Jerusalemer Monarchie übernahm das Modell der göttlichen Sohnschaft des Königs (wenn auch nicht das seiner Göttlichkeit) aus Ägypten. „Du bist mein Sohn; heute habe ich dich gezeugt“, sagt Gott zum König in Psalm 2,7. Es handelt sich hier natürlich um eine Sohnschaft nicht der *Zeugung*, sondern der *Erwählung*. Gott erwählt sich den König zum Sohn, der mit der Krönung in den Bund der Sohnschaft eintritt. In Psalm 89,28 wird Gott mit den Worten zitiert: „Ich will ihn (David) zum erst(geborenen) Sohn machen, allerhöchst unter den Königen auf Erden.“ In 2 Samuel 7,14 sagt Gott zu Samuel über David: „Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein.“

Im Rahmen der neuen, revolutionierten Form der Bundesidee, wie sie der mythische Mose symbolisiert, tritt das Volk Israel an die Stelle des Königs. Mit der gleichen Bundesformel spricht Gott später, nach dem Untergang des Königtums, im Buch *Leviticus* zum Volk: „Ich will euch Gott sein und ihr sollt mir Volk sein.“ (Lev 26,12). Auch die Sohnschaft geht vom König auf das Volk über. Das Bild von Israels göttlicher Sohnschaft ist fest im Exodus-Mythos verankert, dem Gründungsnarrativ der neuen Religion. So spricht Gott zu Pharao: „Israel ist mein Sohn, ja mein Erstgeborener. Und ich sage dir: Lass meinen Sohn ziehen, dass er mir diene. Und wenn du dich weigerst, ihn gehen zu lassen, siehe, so will ich deinen Sohn, deinen Erstgeborenen, erwürgen.“ (Ex 4,22–23)

Das Bild der Sohnschaft Israels kommt zuerst beim Propheten Hosea an jener berühmten Stelle vor, die Matthäus (2,15) mit Bezug auf die Flucht nach Ägypten zitiert: „Als Israel ein Kind war, da liebte ich es und rief meinen Sohn aus Ägypten. Aber je mehr sie gerufen wurden, desto mehr gingen sie von mir weg; sie opferten den Baalim und räucherten den Götzenbildern.“ (Hos 11,1f.)

An die Stelle des Königtums als Mittler und Bundespartner Gottes tritt in der neuen Religion das Volk, auf das nun die Attribute der Heiligkeit übergehen: „Ihr sollt mir ein Königtum von Priestern und ein heiliges Volk sein.“ (Ex 19,6) Und: „Denn du bist ein heiliges Volk JHWH, deinem Gott, dich hat JHWH, dein Gott erwählt als Schatz-Volk aus allen Völkern, die auf Erden sind.“ (Dtn 7,6=14,2 vgl. 26,18f.)

Während die Sohnschaft, Gottespartnerschaft und Heiligkeit vom König (und das heißt vom Staat) auf das Volk übertragen wird, wird die Funktion des Gesetzgebers vom König auf Gott übertragen. Auf der berühmten Louvre-Stele des Hammurabi sehen wir, wie der babylonische König sein Gesetzbuch in einer Rezitationsgeste dem Sonnen- und Justizgott Schamasch überreicht. Nach dem biblischen Konzept empfängt umgekehrt Mose das Gesetz von Gott.

Die beiden Fundamente des ägyptischen Sakralkönigtums, als Sohn im Bund mit Gott das Volk zu vertreten und als Gesetzgeber dem Volk Recht zu sprechen, werden jetzt dem König entzogen und auf Gott und Volk verteilt. Während die Sohnesrolle nun auf das auserwählte Volk übergeht, wurde die Gesetzgebung Gott zugesprochen. Sie wurde aus

dem Bereich einer – wie immer göttlich fundierten – Politik in den der Theologie transponiert.

Genau dies aber ist das entscheidende Kriterium, um im engeren Sinne von einer „Theologisierung des Rechts“ sprechen zu können. Dieser Schritt, der die Welt so tiefgreifend und nachhaltig verändert hat, ist in der Alten Welt einzigartig und erstmals im Frühen Judentum vollzogen worden.

Der Sakralisierung des Volkes entspricht die Ent-Sakralisierung des Königtums. Seiner Vorrechte der Sohnschaft und der Gesetzgebung beraubt, bleibt dem König nichts Besonderes mehr. Das Deuteronomium lässt von der Rolle des Königsamts à la David und Salomon fast nichts mehr übrig. Der König erscheint hier nicht mehr wie der Pharao (und wie später die gesalbten christlichen Kaiser und Könige) als der segensreiche Mittler zwischen Gott und Volk, sondern eher als ein mehr oder weniger notwendiges Übel, das in seiner Machtentfaltung durch das am Sinai gestiftete und schriftlich kodifizierte Bundesrecht so weit wie möglich eingeschränkt werden muss. Er darf weder zu viel Pferde, noch zu viel Frauen, zu viel Gold und Silber und zu viel Soldaten haben. Vor allem soll er sich nach dem Diktat der levitischen Priester eine Zweitschrift der Tora anfertigen und sie alle Tage seines Lebens studieren, um in keiner Richtung von den Geboten abzuweichen. Die Tora ersetzt das Königtum, das allenfalls noch als ein Zugeständnis an die Unmündigkeit des Volkes geduldet wird.

Im Übrigen ist der deuteronomistische Entwurf der Königsrolle eine reine Fiktion. Die neue Religion, wie sie von den exilischen Propheten und der nach Babylonien deportierten literaten jüdischen Elite ausgearbeitet wurde, entstand in einer Situation des Totalverlustes von Königtum, Staat, Tempel und Territorium und zwang die Juden, auf äußere Stabilisatoren zu verzichten. Gesetz, Staatlichkeit, Tempel, Priestertum wurden am Berg Sinai, in der Wüste und in einer radikal extraterritorialen Situation geschaffen. Dieses neue Konzept von Religion ist nicht mehr abhängig von Staat, Königtum und Territorium, es kann überall dort verwirklicht werden, wo Juden leben und das Gesetz des Bundes befolgen. In die-

ser Differenzierung und Emanzipation der Religion von Staat und Territorium liegt das Geheimnis des Überlebens des Judentums als einzige Nation der Antike über zwei Jahrtausende der Diaspora und Verfolgung hinweg, während alle anderen antiken Völker und Kulturen untergegangen sind.

III.

Abschließend und etwas ausführlicher möchte ich nun noch auf die Bedeutung der Schrift für das Gesetz Gottes eingehen. Die Idee des Gottesgesetzes ist nicht nur darin revolutionär, dass sie das System des Sakralkönigtums aus den Angeln hebt, sondern auch darin, dass sie – wohl zum ersten Mal in der Geschichte – geltendes Recht verschriftlicht. Diesen Schritt möchte ich unter drei Aspekten beleuchten: Kodifizierung, Veröffentlichung und Verewigung des Rechts.

Der orientalische Herrscher war im vollen Sinne des Wortes ein *nomos empsychos*, er verkörperte das Gesetz, er erließ die Gesetze und hob sie auf, verurteilte und begnadigte in einer von keinem Gesetzbuch eingeschränkten Souveränität. Das hat man früher nicht gesehen, weil man die mesopotamische Rechtsliteratur für Gesetzbücher, Kodifikationen geltenden Rechts hielt. Das war sie nicht. Darauf gehe ich weiter unten noch näher ein.

Wir können davon ausgehen, dass in der klassischen Zeit des israelitischen Königtums das geltende Recht mündlich verfasst und wie in Ägypten und Mesopotamien im König verkörpert war. In der schweren Krise des späten 8. und frühen 7. Jh., als das Nordreich von den Assyryern zerstört wurde und das Südreich in assyrische Abhängigkeit geriet, wird es zu einem Verschriftungsschub gekommen sein, um die bis dahin mündlich überlieferten Traditionen vor dem Vergessen und Verschwinden zu retten. Dazu gehören vermutlich auch frühe Formen von Rechtsverschriftung. Solange das Königtum aber existierte, wird man sich diese eher nach der Art der mesopotamischen Rechtsbücher vorstellen, also nicht als Codex, sondern als Rechtsliteratur. Was bedeutet diese Unterscheidung?

Ein Codex ist eine Sammlung schriftlich fixierter Gesetze mit *Rechtsgeltung*. Als Sammlung strebt ein Codex eine umfassende Regelung des sozialen Lebens an. Darin unterscheidet er sich von ad-hoc Erlassen und Rechtsurteilen. Durch schriftliche Fixierung unterscheiden sich die gesammelten Gesetze von mündlicher Tradition, Gewohnheitsrecht, Sitte. Und durch das Kriterium der Geltung unterscheidet sich ein Codex von einem Rechtsbuch.

Rechtsbücher sind genau wie Codices Sammlungen schriftlich fixierter Gesetze, mit dem Unterschied, dass diese Gesetze nicht unbedingt in Kraft sein müssen. Vor allem hat die Sammlung als solche keinen normativen Geltungsanspruch. Es handelt sich um Wissensliteratur, die den Gelehrten und Regierenden die nötigen Kenntnisse

Die neue Religion, wie sie von den exilischen Propheten und der nach Babylonien deportierten jüdischen Elite ausgearbeitet wurde, entstand in einer Situation des Totalverlustes von Königtum, Staat, Tempel und Territorium und zwang die Juden, auf äußere Stabilisatoren zu verzichten.



Helga Kaiser von der Redaktion der Zeitschrift *Welt und Umwelt der Bibel* und Akademiedirektor Dr. Achim Budde eröffneten gemeinsam die Tagung.



Foto: Louvre / Wikimedia Commons, public domain



Foto: Louvre / Wikimedia Commons, CC BY-SA 2.0 FR

Links: Im Pariser Louvre ist der Codex Hammurapi zu sehen: Der Gesetzestext verkörpert die Idee der Rechtssouveränität des Königs, der sich als souveräner, nur dem Sonnengott verpflichteten Gesetzgeber sieht. Oben: Die Benresch-Stele aus der Zeit des Pharaos Ramses II.: Die performative Qualität des Sprechakts „Befehlen“ gehen in die Stele und ihre Inschrift ein. Ägyptische Gesetzesstelen vollziehen also den verschrifteten Königsbefehl im Medium der Schrift.

der Rechtstradition bereitstellt, um sie zum Entwerfen und in Kraft setzen neuer Gesetze zu befähigen, die aber nicht den Richtern geltendes Recht vorschreibt, nach dem sie ihre Urteile zu fällen haben.

Der bekannteste Fall, der *Codex Hammurapi*, war zweifellos als Codex gemeint. Als solchen hat ihn Hammurapi auf einer Stele aufgezeichnet, die ihn als recht-setzenden Herrscher verewigen soll. An diese Stele sollten sich in künftigen Zeiten Rechtsuchende wenden. Diese Stele will also nicht künftigen Gesetzgebern vorbildliche Gesetze vorschreiben, sondern im Sinne geltenden Rechts künftigen Richtern, Klägern und Beklagten eine Orientierung geben. In dieser Form hat der *Codex Hammurapi* aber nie funktioniert. Als literarisches Beispiel guter Gesetzgebung dagegen existiert der Stelentext in vielen Abschriften auf Keilschrifttafeln.

Dass diese als Codex gemeinte Gesetzessammlung nicht als solche, sondern nur als *Literatur* funktioniert hat, hängt mit der Idee der Rechtssouveränität des Königs zusammen. Jeder König versteht sich als souveräner, nur dem Sonnengott als dem Gott der Gerechtigkeit verpflichteten Gesetzgeber, so wie Hammurapi sich auf der Stele dargestellt hat. Ein auch die Nachfolger bindender Codex würde die Rechtssouveränität des Königs in unerträglicher Weise einschränken.

Die Ägypter haben das offenbar ähnlich gesehen. In Ägypten existieren auch nicht einmal Gesetzessammlungen wie in Mesopotamien. An Rechtsliteratur gab es vor allem Beurkundungen von Rechtsgeschäften wie z. B. die berühmten Akten des Grabräuberprozesses und des Prozesses gegen die Beteiligten einer Haremsverschwörung unter Ramses III., die Akten über Grundstücks-, Häuser-, Ämter- und sonstige wichtigen Verkäufe, Testamente, Steuerlisten und Verwaltungsurkunden aller Art. In diese lebendige Rechts- und Verwaltungstradition hinein erließen die Könige ergänzende Edikte, die dann inschriftlich-monumental veröffentlicht bzw. promulgiert wurden. Bei diesen Texten ging es um die verbindliche Regelung besonderer, in der Rechtstradition nicht vorgesehener Fälle. Daher ist auch die Gattung der performativen Rechtsinschrift in der Form des Edikts oder Dekrets – die ägyptische Gattungsbe-

zeichnung lautet *wḏ njswt* – reich belegt.

Das Wort *wḏ njswt* „Königsbefehl“ bezeichnet zugleich den Sprechakt des königlichen Machtworts und die Form seiner Verschriftung, typischerweise auf einer Rundbogenstele. Diese Form der Rechtsverschriftung lässt sich am besten mit dem von Aleida Assmann geprägten Begriff der „Exkarnation“ bezeichnen. Das Machtwort, d. h. die Gabe des Recht-setzenden, Wirklichkeit-schaffenden Wortes, ist im König inkarniert, und in der Form der das Macht-

wort verschriftenden Stele wird dieses Wort exkarniert. Dabei geht auch die performative Qualität des Sprechakts „Befehlen“ in die Stele und ihre Inschrift ein. Die Stele protokolliert oder beurkundet nicht den Sprechakt als ein Ereignis der Vergangenheit, sondern sie *vollzieht ihn* im Medium der Schrift. Das unterscheidet den verschrifteten Königsbefehl von den Formen der Rechtsliteratur.

Die Rundbogenstele mit dem in Stein gemeißelten Wort des Königs erzeugt eine Situation höchstverbindlicher Normativität. Wer dem Befehl nicht Folge leistet, macht sich strafbar und hat harte Sanktionen zu gewärtigen.

Wenn wir den Begriff Codex auf die Tora anwenden, können wir konstatieren, dass die Tora in der Tat ein Codex im oben definierten Sinne ist. Sie enthält erstens eine Sammlung von Gesetzen, die eine *umfassende* Regelung des gesellschaftlichen und politischen Lebens anstreben. Sie kodifiziert zweitens *geltendes* Recht. Und sie stellt drittens, ganz im Sinne der ägyptischen Königsedikte, eine Form performativer Schriftlichkeit dar. Man spricht von performativen *Sprechakten*, wenn Sprecher mit ihrer Äußerung eine Wirklichkeit oder Verbindlichkeit *herstellen* anstatt sich nur auf sie beziehen. Der Sinn dieser Rechtsverschriftung ist denn auch, wie oben gezeigt, in genau jenem Akt zu sehen, der im Alten Orient und in Ägypten unter allen Umständen vermieden werden soll: in der Abschaffung der königlichen Rechtssouveränität.

Der performative Charakter dieser Rechtsverschriftung kommt besonders deutlich in der in 2Kg 22f. geschilderten Geschichte von der Auffindung des vergessenen Buches zum Ausdruck. Bei Restaurierungsarbeiten im Tempel wird ein Buch gefunden, das sich als ein Buch von Mose herausstellt und das Gesetz enthält. Seine Lektüre löst bei König und Volk Trauer und Entsetzen aus, denn die Gesetze sind in Unkenntnis dieses Buches nicht befolgt worden und die Strafe ist unausweichlich. Man stelle sich einmal vor, die Auffindung des *Codex Eschnunna* oder der Stele des Hammurapi hätte in Mesopotamien ähnliche Reaktionen ausgelöst. Das ist unmöglich, so reagiert man nur auf geltendes Recht.

Die Tora ist aber noch sehr viel mehr als ein Codex. Den Kern sowohl der Gesetzesidee als auch ihrer Verschriftung bildet das Konzept des „Bundes“, hebr. *b'rit*, der zwischen dem Gott Yahweh und seinem erwählten Volk Israel geschlossen wird. Die Schrift beurkundet diesen Bund im Sinne eines Vertragstexts. Der Gesetzeskodex, die Sammlung von dadurch in Kraft gesetzten Gesetzen, ist in diesen Bündnisvertrag eingebettet. Auf seine Urform, die ungefähr den Kapiteln 20–23 des Buches Exodus entspricht, wird als „das Buch des Bundes“ Bezug genommen. So heisst es

Die zehn Gebote, die Quintessenz des Gottesgesetzes hat Gott mit eigener Hand auf zwei Tafeln geschrieben. Diese Tafeln haben typischerweise die Form der ägyptischen Rundbogenstelen, die auf ägyptisch „Königsbefehl“ heißen.

etwa in Ex 24, 7: „Und er [Mose] nahm das Buch des Bundes (*sefar hab-bəreit*) und las es vor den Ohren des Volkes“.

Das Modell des politischen Vertrags, und zwar sowohl des hethitischen paritätischen Staatsvertrags als auch des assyrischen Vasallenvertrags sowie der assyrischen Loyalitätsvereidigung ist so gut erforscht und so vielfältig nachgewiesen, dass ich mich hier kurz fassen kann. Meine Frage

ist nun, welche Impulse für die Verschriftung und welche Art von normativer Schriftlichkeit sich aus diesem Aspekt des Bibeltextes ergeben, über den Aspekt eines Codex hinaus. Das Neue, das mit der Vertrags- oder Bundesidee in die Tradition der israelitischen Rechtsverschriftung hineinkommt, ist in meinen Augen die Theologisierung sowohl des Rechts als auch der Geschichte. Auch die Verkoppelung von Gesetzkorpus und Geschichtserzählung scheint sich mir aus der Idee des Gottesbundes zu ergeben.

Aus der Bundesidee folgt logisch die Identität von Vertragsgeber und Gesetzgeber. Gott bietet den Kindern Israel einen Bündnisvertrag an, der wie bei Verträgen üblich eine Reihe von Vereinbarungen enthält, auf deren Einhaltung sich die Vertragspartner verpflichten, mit dem einen Unterschied, dass diese Vereinbarungen auf Seiten Gottes Verheißungen implizieren, wie sie nur ein Gott gewähren kann, und auf Seiten des Volkes das gesamte individuelle, soziale, politische und sogar religiöse Leben auf eine gesetzlich geregelte Grundlage stellen, die in ihrem Skopus und Geltungsanspruch weit über alles hinausgeht, was jemals an Recht im Alten Orient verschriftet wurde.

Die zehn Gebote, die Quintessenz des Gottesgesetzes hat Gott mit eigener Hand auf zwei Tafeln geschrieben. Diese Tafeln haben typischerweise die Form der ägyptischen Rundbogenstelen, die auf ägyptisch „Königsbefehl“ heißen.

Was in Ägypten auf solchen Stelen steht, regelt aber immer nur spezielle Fälle wie z. B. eine Grenze setzen, eine Stiftung schützen, eines Sieges oder einer sonstigen königlichen Großtat gedenken, bestimmte Regeln von lokaler Geltung, z. B. für einen Tempel festsetzen. Die beiden Rundbogenstelen, auf die Gott die zehn Gebote schreibt, beziehen sich dagegen im Sinne einer *basic structure* auf das Ganze der Lebensordnung des Gottesvolkes in seiner Beziehung zu

Gott und in seinen Beziehungen untereinander. Die weiteren von Gott dem Mose diktierten 613 Gebote und Verbote führen diese Grundstruktur im Einzelnen aus und enthalten, anders als die mesopotamische und ägyptische Rechtsliteratur, nicht nur Gesetze (hebr. *mišpatim*, lat. *iudicialia*), sondern auch Moralvorschriften (hebr. *mišvôt*, lat. *moralia*) und Kultgesetze (*huqqim*, lat. *caeremonialia*).

Die Tora insgesamt stellt das Gesetz in das Zentrum einer Geschichte, die es als ein Instrument der Befreiung determiniert: der Geschichte des Auszugs Israels aus Ägypten und des Einzugs JHWHs in das Heiligtum, darin er „in der Mitte seines Volkes“ wohnen will: JHWH befreit die in Ägypten versklavten Israeliten, erwählt sie sich als Gottesvolk, schließt am Sinai einen Bund, offenbart ihm die Gesetze als eine unverrückbare, ewige Grundlage, um in diesem Bund zu verbleiben, und stiftet eine auf Glauben und Treue gegründete Religion, die zum Vorbild der Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam geworden ist.

Mit der Tora als verschriftetem Gesetz Gottes verbindet sich das Motiv der Veröffentlichung und allgemeinen, zumindest die männliche Hälfte des Volkes umfassenden Partizipation. Die Tora ist eben nicht nur Gesetz, sondern auch Vertrag. Zum orientalischen Begriff des Bündnisvertrags gehören nicht nur die Verschriftung, sondern auch mnemotechnische Vorkehrungen gegen das Vergessen. Schon zu hethitischen Verträgen gehört die Anordnung, den Vertragstext in regelmäßigen Abständen zu verlesen. Esra liest vom ersten bis zum letzten Tag des Laubhüttenfests dem Volk die Tora vor und lässt sie Satz für Satz von den Leviten kommentieren (Neh 8,1 und Neh 8,18).

Aus der turnusmäßigen öffentlichen Verlesung des Vertragstexts entwickelt sich die synagogale Toralesung, bei der im Jahreszyklus einmal in 54 Wochenabschnitten die gesamte Tora vorgetragen wird. Der Wortgottesdienst auch der christlichen Kirchen steht in der Nachfolge einer Institution, die als Organ der kollektiven Erinnerung gedacht war. Das Gedächtnismahl der Seder-Nacht beim Pessachfest lebt in der christlichen Eucharistie weiter.

Die mnemotechnischen Vorkehrungen, mit denen Mose das Bündnis absichert, gehen in der Darstellung des Deuteronomiums nun aber weit über alles hinaus, was die altorientalischen Traditionen gegen die Gefahr des Vergessens



Weitere Artikel im WUB-Heft zur Tagung

Weitere Artikel zu den Themen unserer Kooperationstagung finden Sie in Heft 4/21 mit dem Titel *Die Zehn Gebote der Zeitschrift Welt und Umwelt der Bibel (WUB)*. Die nächste Kooperation findet vom 20. Bis zum 22. Oktober 2022 statt, wobei es um die religiöse Bildung gehen wird. Das Heft zur

Tagung ist diesmal die Nummer 2/22 *Schreiben, Lesen, Religion. Bildung in frühchristlicher Zeit*. Beide Hefte sind auf der Internetseite der Zeitschrift zu bestellen (www.weltundumweltderbibel.de). ■

aufbieten. Ich habe die deuteronomische Mnemotechnik mehrfach ausführlich behandelt und will das hier nur stichwortartig in Erinnerung rufen:

1. Auswendiglernen: Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen dir ins Herz geschrieben sein (6.6 vgl. So schreibet euch nun diese meine Worte ins Herz und in die Seele 11.18).

2. Weitergabe an künftige Generationen: Vers 7: Und du sollst sie deinen Kindern einschärfen und sollst davon reden, wenn du in deinem Hause sitzt und wenn du auf den

Wegen gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst (6.7 vgl. 11.20)

3. Denkzeichen, am Körper: Du sollst sie zum Denkzeichen an deine Hand binden und sie als Merkzeichen auf der Stirne tragen (6.8 vgl. 11.18) und am Haus: Du sollst sie auf die Türpfosten deines Hauses schreiben und an deine Tore (6.9 vgl. 11.21)

4. Öffentliche Verschriftung: Und dann, wenn ihr über den Jordan in das Land zieht, das der Herr, dein Gott, dir geben will, sollst du dir große Steine aufrichten und sie mit Kalk tün-

chen und sollst, wenn du hinüberziehst, alle Worte dieses Gesetzes darauf schreiben. (27.2–8)

5. Erinnerungsfeste: vor allem Sukkot – das Laubhüttenfest, in dessen Verlauf alle sieben Jahre der gesamte Text des Buches verlesen werden soll (s.u.8).

6. Mündliche Überlieferung, das Lied (Ha-Azinu), das Mose dichtet und dem Volk beibringt und das die Heilstat Gottes, die Verpflichtung des Volkes und die Strafen bei Untreue besingt.

7. Als siebtes Verfahren folgt dann die Kanonformel „nichts wegnehmen, nichts hinzufügen“, also die Schließung des Vertragswerks.

Aus dieser Transposition eines politischen Modells, des Bündnisvertrags, auf die Beziehung zwischen Gottes- und Menschenwelt entsteht etwas ganz Neues, eine neue und völlig einzigartige Form von Religion, die dann später zum Modell der modernen Weltreligionen werden wird. Mit diesem Schritt tritt Israel aus den herkömmlichen Ordnungen des religiösen und politischen Lebens heraus, und es gibt kein passenderes Symbol für diesen Auszug als den Exodus, die Erzählung vom Auszug aus Ägypten.

Da Gott ewig und universal ist, könnte man mit der Theologisierung des Rechts vermuten, dass auch das *ius divinum*, das Gottesrecht universal, für alle Menschen gültig und allem zeitlichen Wandel enthoben gedacht ist. Das ist es aber nicht. Das Gesetz Gottes hat trotz seiner Zeitenthobenheit einen sozial bzw. politisch klar umgrenzten Geltungshorizont: Es gilt nur für das Volk, das Gott sich erwählt und aus der ägyptischen Sklaverei befreit hat. Es besteht ursprünglich we-

der der Auftrag noch das Interesse, seine Geltung auf andere oder gar alle Menschen auszudehnen. Dieser Geltungshorizont ist zwar national, aber nicht territorial bestimmt, wie es sonst bei Rechtsordnungen üblich ist. Das Gottesrecht endet in seiner Geltung nicht wie ägyptisches, assyrisches, babylonisches, attisches, spartanisches, römisches usw. Recht an Landesgrenzen, es ist explizit und emphatisch exterritorial.

Es wurde gestiftet am Berg Sinai und in der Wüste, und nicht im Gelobten Land, und es wurde als Gottesrecht konzipiert in einer Situation, in der es Staat und Territorium nicht mehr gab, im babylonischen Exil und unter persischer Herrschaft. Sein Geltungshorizont wird bestimmt von einem Prinzip, das es in anderen Ländern und auch im vor-exilischen Israel selbst nicht gab: dem Prinzip „Glaube“. Das Gesetz gilt für die, die es angenommen haben und an ihm festhalten, weil sie Gott, seiner Bundestreue und seiner Verheißung Glauben schenken.

„Glauben“ heißt hebräisch *he-emîn*, Hiphil, also Kausativ vom Stamm *aman*, „stützen, tragen“ (der uns in dem Wort „amen“ vertraut ist), und heißt so etwas wie „sich festmachen, sich gründen in“; konstruiert mit der Präposition *b^e* heißt es „jemandem glauben, vertrauen“. Dafür gibt es zwei Schlüsselstellen in der Hebräischen Bibel. Die eine bezieht sich auf Abraham und steht in Gen 15,6: „und er glaubte JHWH (*w^e he'emînu b^e yhw^h*) und der rechnete es ihm als Gerechtigkeit an.“

Gott hatte Abraham, den er aus Harran in Mesopotamien nach Kanaan gerufen hatte, verheißt, er würde mit Sarah, seinem Weib, einen Sohn zeugen und in seinen Nachkommen dereinst zu einem großen Volk werden, zahlreicher als die Sterne am Himmel. Nichts war unwahrscheinlicher als das, denn beide, Abraham (99) und Sarah (90), waren in hohem Alter. Daher war Abrahams Glaube ein Akt gegen jede Evidenz und dadurch so verdienstvoll. Abrahams Glaube bezieht sich also auf eine gewaltige und in jedem Sinne unwahrscheinliche Verheißung.

Die zweite Schlüsselstelle steht im Buch *Exodus* 14,31: „Und Israel sah die große „Hand“ (=Tat), die JHWH an Ägypten getan hatte, und das Volk fürchtete JHWH und glaubte JHWH (*wayya'aminu b^e yhw^h*) und Mose, seinem Knecht.“

Auch hier geht es, wie in der Abraham-Erzählung, um Berufung und Verheißung. Wie Abraham aus Harran, führte Gott Israel aus Ägypten heraus, und wie Abraham verheißt wurde, zum Stammvater eines großen Volkes zu werden, hatte er nun den inzwischen zum Volk gewordenen Israeliten das Gelobte Land verheißt, in dem sie im Bund mit Gott wohnen sollten.

Auch dies war eine Verheißung gegen alle Wahrscheinlichkeit. In der ersten Stelle geht es um den unerschütterlichen Glauben Abrahams, in der zweiten um den durchaus erschütterlichen Glauben des Volkes Israel, der ständig erneuert werden muss.

Das Gesetz Gottes hat trotz seiner Zeitenthobenheit einen sozial bzw. politisch klar umgrenzten Geltungshorizont: es gilt einzig und allein nur für das Volk, das Gott sich erwählt und aus der ägyptischen Sklaverei befreit hat.



Alles was Recht ist im Online-Teil

Die Dokumentation dieser Tagung wird im Online-Teil dieses Heftes vertieft. Sie finden dort von Seite **122–125** das

Referat von Wilhelm Vossenkuhl. Auf den Seiten **126–130** haben wir den Text von Christian Walter dokumentiert. ■

Diese beiden Stellen beziehen sich auf den Ursprung dessen, was die Tradition unter Heilsgeschichte oder *historia sacra* versteht. Das ist die Geschichte Gottes mit seinem ausgewählten Volk. Sie steht im Gegensatz zur *historia profana*, der Geschichte der Völker, die nicht im exklusiven Bund mit Gott stehen, und zur *historia divina*, der Geschichte der Götter miteinander und mit den Menschen, von der die Mythen erzählen. Im Unterschied zu den anderen beiden Formen von Geschichte verläuft die *historia sacra* linear: Sie hat einen Anfang und ein virtuelles Ende, das dann eintritt, wenn das Volk den Bund bricht und die Verheißung verspielt. Später entwickelt sich aus der Vorstellung des Endes die Apokalyptik, die das Weltende mit dem Weltgericht verbindet. Innerhalb der linearen *historia sacra* herrscht ein strenges Zeitregime, in dem alles menschliche Tun Folgen hat nach Maßgabe des göttlichen Zorns oder seiner Gnade. Das wird im Buch Exodus zweimal von Gott selbst an sehr prominenter Stelle erklärt: „Denn ich, JHWH, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern, an der dritten und vierten (Generation) von denen, die mich hassen, der aber Gnade erweist an Tausenden (von Generationen) von denen, die mich lieben und meine Gebote halten.“ (Ex 20 = Dtn 6)

„Der da Tausenden Gnade erweist und vergibt Missetat, Frevel und Sünde;

der aber keine (Schuld) folgenlos sein lässt und die Missetat der Väter heimsucht auf Kinder und Kindeskind bis ins dritte und vierte Glied.“ (Ex 34,6–7)

Sogar Mose, auf den Gott sein Projekt der Heilsgeschichte gegründet hat, verfällt diesem Verdikt, weil er es in einem Fall an Glauben fehlen ließ. Ich möchte diese Stelle in extenso zitieren, weil sie die Bedeutung des Glaubens beleuchtet und als eine dritte Schlüsselstelle gelten kann. Als die Israeliten auf ihrer Wanderung durch die Wüste einmal wieder dem Verdursten nahe sind und sich gegen Mose auflehnen, wendet sich dieser am Begegnungszelt an Gott.

Und der HERR redete zu Mose und sprach:

Nimm den Stab und versammle die Gemeinde, du und dein Bruder Aaron, und redet vor ihren Augen zu dem Felsen! Dann wird er sein Wasser geben; und du wirst ihnen Wasser aus dem Felsen hervorbringen und die Gemeinde tränken und ihr Vieh.

Und Mose nahm den Stab [von dem Ort] vor dem HERRN, wie er ihm geboten hatte. Und Mose und Aaron versammelten die Versammlung vor dem Felsen; und er sagte zu ihnen: Hört doch, ihr Widerspenstigen! Werden wir für euch Wasser aus diesem Felsen hervorbringen? Und Mose erhob seine Hand und schlug den Felsen mit seinem Stab zweimal; da kam viel Wasser heraus, und die Gemeinde trank und ihr Vieh.

Da sprach der HERR zu Mose und zu Aaron: *yá'`an lo'-he'emantem bí* Weil ihr mir nicht geglaubt habt, mich vor den Augen der Söhne Israel zu heiligen, darum sollt ihr diese Versammlung nicht in das Land bringen, das ich ihnen gegeben habe. (Num 20, 5–12)

Auf Bund und Glauben beruht ein Zeitregime, nach dem auch das „deuteronomistische Geschichtswerk“ (1 Sam–2 Kön) verfährt, das die Könige Israels und Judas nach dem Maßstab ihrer loyalen oder vertragsbrüchigen Haltung zum Gesetz beurteilt und dessen strengen Kriterien kaum ein König in der langen Reihe der Könige von Israel und Juda genügt. Der Untergang zuerst des Nordreichs Israel durch die Assyrer und dann des Südreichs Juda durch die Babylonier erscheint so als die unausweichliche Folge der von den Königen aufgehäuften Sünden. Die Idee der Heilsgeschichte verkoppelt Erwählung, Offenbarung, Glaube, Geschichte und Gesetz.

Nun ist aber „Offenbarung“ kein biblischer Begriff, sondern gehört zur theologischen Metasprache. Er trifft auch die Sache nicht völlig. Hier wird nichts Zukünftiges enthüllt, kein Schleier von dem verborgenen Weltende abgezogen, wie es das griechische Wort *apokálypsis*, lateinisch *revelatio*, ausdrückt, die wir mit Offenbarung übersetzen. Hier wird vielmehr etwas *gestiftet*, der Bund oder Vertrag, den Gott in einem gewaltigen Eingriff von außen mit den von ihm durch Mose aus der ägyptischen Sklaverei herausgeführten Kindern Israels schließt. Diesem von außen kommenden Stiftungsakt Gottes entspricht von Seiten der Menschen Glaube, hebräisch *emunah*, griechisch *pistis*, was zunächst so viel wie Bündnistreue heißt. Glaube und Bund gehören untrennbar zusammen. Dieser neue Begriff des Glaubens entsteht erst mit

dem ebenso neuen Begriff eines Bundes zwischen einem Gott und einer Gruppe, den Juden, den Christen und Muslime übernommen haben.

Dieser neue Begriff des Glaubens, der zu der ebenso neuen Idee eines Bundes zwischen Gott und Volk gehört, scheint mir viel geeigneter, das weltverändernde Neue der Religion zu bezeichnen, die hier entsteht und unseren Religionsbegriff bis heute bestimmt, als der überstrapazierte Begriff des Monotheismus – auch dies ein metasprachlicher Terminus aus den

kontroverstheologischen Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts. Monotheismen gibt es viele, und entsprechend zahlreich sind die Differenzierungen zwischen inklusivem und exklusivem, evolutionärem und revolutionärem usw. Monotheismus sowie zwischen echtem Monotheismus und Monolatrie und Henotheismus.

Die Monotheismus-Debatte dreht sich seit Jahrhunderten im Kreise und füllt ganze Bibliotheken. Der Monotheismus, der sich mit dem Namen Mose verbindet, folgt logisch im Sinne einer Funktion aus der Bundesidee. Einen Bündnisvertrag kann man nur mit *einem* Herren schließen, treu kann man nur *einem* Herren sein; deshalb betont das Deuteronomium im Sch^ama die Einzigkeit Gottes – *Jahweh elohenu Jahweh echad*. Worauf es ankommt, ist nicht, zu wissen, wieviel Götter es gibt, sondern „was gut ist und was der Herr von (uns) fordert“ (Micha 6,5), d. h. worin das Gesetz besteht und wie man es halten kann, um mit Gott im Bund zu bleiben. ■

Der Untergang zuerst des Nordreichs Israel durch die Assyrer und dann des Südreichs Juda durch die Babylonier erscheint so als die unausweichliche Folge der von den Königen aufgehäuften Sünden.

Kein Jota soll vergehen?!

Das Gesetz im Urchristentum
von Hans-Georg Gradl

Nicht weniger als 194 Belege finden sich im Neuen Testament für das Wort νόμος (Gesetz). Eine beachtliche Zahl: In 27 Schriften des Neuen Testaments knapp 200 Belege. Dabei kann das Wort in sehr unterschiedlichem Sinn verwendet werden. Der Begriff bezeichnet etwa – ohne Vollständigkeit zu beanspruchen – das mosaische Gesetz (Lk 2,22; Joh 7,19; Apg 13,38), das schriftlich vorliegende Gesetz (Mt 12,5; Lk 16,17; 24,44; Joh 1,45), die mündliche Überlieferung und Auslegung des Gesetzes (Joh 12,34; Röm 2,18), aber auch einzelne kultische und soziale Normen (Lk 2,23–24; Apg 15,5) sowie eine Art Schöpfungsweisheit (Röm 2,14–15), die sich in der Natur vom Menschen sehr gut erkennen lässt.

Die zahl- und facettenreichen Belege und die breitflächige Verteilung des Begriffs auf verschiedene Schriften des Neuen Testaments unterstreichen die Bedeutung des Themas. Das Gesetz stellt im Urchristentum einen eigenen Diskussionsgegenstand dar. Die Urchristen ringen um die Gültigkeit des jüdischen Gesetzes und erinnern sich an die Gesetzesauslegung Jesu. Sie interpretieren in unterschiedlichen sozialen Kontexten das Gesetz und generieren auch neue Gesetze – mit Blick auf die ererbte Tradition und angesichts aktueller Herausforderungen.

Das Thema „Gesetz im Urchristentum“ ist – die vielen Belegstellen machen dies deutlich – kaum in einem Vortrag erschöpfend zu behandeln. Drei Stimmen zur Bedeutung des Gesetzes möchte ich im Folgenden näher analysieren: die Verkündigung des historischen Jesu, das Gesetzesverständnis von Paulus und das Gesetz im Matthäusevangelium. Die Einzelanalysen sollen schließlich in einer Synthese zusammengefasst und mit einigen weiterführenden Impulsen versehen werden.

Gesetz und Reich Gottes: Der historische Jesus

Die kanonischen Evangelien erinnern einen Jesus, der sich mit dem Gesetz Israels, dem mosaischen Gesetz, mit der mündlichen Auslegung des Gesetzes, aber auch mit der Gültigkeit und konkreten Anwendung einzelner Normen beschäftigt. Zu verweisen ist hier auf die zahlreichen Streitgespräche mit Pharisäern und Schriftgelehrten

Die gesetzesrelevanten Themen, zu denen sich Jesus äußert, sind vielfältig. Es geht um die Frage nach Reinheit und Unreinheit, um die Gültigkeit des Sabbatgebots, das Schwören, die Ehescheidung oder auch um die Praxis und den Geltungsrahmen der Nächstenliebe.

(Mk 2,18–22; 7,1–13; 10,2–9). Wiederholt wird Jesus wegen seiner Haltung zum Gesetz kritisiert und bezichtigt, das Gesetz zu übertreten. Die Evangelien dürften hier einen historischen Sachverhalt festhalten, der die urchristliche Verkündigung in jüdischen Kontexten belastete. Erfunden hätte man diese gesetzeskritische Haltung Jesu wohl eher nicht. Sie wird, auch wenn die frühen Christen die Haltung ihres Meisters rechtfertigen mussten, in den Jesuserinnerungen aufbewahrt.

Die gesetzesrelevanten Themen, zu denen sich Jesus äußert, sind vielfältig. Es geht um die Frage nach Reinheit und Unreinheit, um die Gültigkeit und Reichweite des Sabbatgebots, das Schwören, die Ehescheidung oder auch um die Praxis und den Geltungsrahmen der Nächstenliebe. Jesus

wird bewusst als Gesprächspartner in Gesetzesdiskursen gesucht und nach der Summe des Gesetzes gefragt: „Meister, welches Gebot im Gesetz ist das wichtigste?“ (Mt 22,36)

Der Überlieferungsprozess dürfte manche Traditionen zum Verhalten Jesu gegenüber dem Gesetz herausgefiltert haben. Die Schriften sind auf verschiedene Adressatenkreise ausgerichtet, für die das Thema „Gesetz“ nicht gleichermaßen relevant erscheint. Das Thema braucht – um es mit einem locus classicus der historisch-kritischen Exegese zu formulieren – einen „Sitz im Leben“: eine Relevanzbasis, um weiter erzählt zu werden; eine Relevanzbasis, die etwa im Matthäusevangelium stärker gegeben ist als im Markusevangelium. Der Begriff νόμος (Gesetz) wird im Markusevangelium an keiner Stelle verwendet.

Die vorhandene Breite der Überlieferung aber lässt auf einen markanten Zug im Wirken Jesu schließen. Das jüdische Gesetz und die Frage nach der Auslegung und Gültigkeit des Gesetzes sind für den historischen Jesus ein zentrales Thema.

Vor einer einseitigen gesetzeskritischen Bestimmung Jesu ist aber zu warnen. Eine naive Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium trifft den historischen Sachverhalt nicht: Trotz aller Dispute und der Kritik Jesu an der Auslegung des Gesetzes ist Jesus ganz im Judentum seiner Zeit beheimatet. Er erkennt grundlegend das Gesetz an und tut, was für einen Rabbi seiner Zeit gängig und keineswegs außergewöhnlich war: Er diskutiert das Gesetz und nimmt an innerjüdischen Diskursen des pluriformen Frühjudentums über das Gesetz teil. Im vierten Band seines epochalen Werks zum historischen Jesus *A Marginal Jew* begreift John P. Meier Jesus als „Palestinian Jew engaged in the legal discussions and debates proper to his time and place. It is Torah and Torah alone that puts flesh and bones on

the spectral figure of 'Jesus the Jew'. No halakic Jesus, no historical Jesus.“

In seiner Haltung zum Gesetz steht Jesus auf dem Boden des Judentums. Das Ringen um das richtige Gesetzesverständnis zeugt nicht vom Willen, das Gesetz zu minimieren oder gar auszusetzen. Es belegt vielmehr die Anerkennung und Würdestellung des Gesetzes in der Sicht Jesu.

Gleichwohl lässt sich die Haltung Jesu gegenüber dem Gesetz nur schwer systematisieren. Den einen entscheidenden hermeneutischen Interpretationsschlüssel, der alle Aussagen zum Gesetz erklären könnte, gibt es nicht. Verantwortlich dafür sind die Quellenlage und wohl auch das Selbstverständnis Jesu. Die Quellen bieten nur einen Ausschnitt der Verkündigung, wurden auf die Adressaten hin ausgerichtet und von den Autoren bearbeitet und übersetzt.

Die Aussagen erscheinen zu disparat, um ein kohärentes System daraus zu formen. Aus den verschiedenen Traditionen in unterschiedlichen Gattungen und Schriften lässt sich keine Systematik gewinnen. Es stellt sich die Frage, ob Jesus selbst eine solche einheitliche Gesetzeshermeneutik praktizierte oder intendierte. Die Aussagen erscheinen jeweils situativ veranlasst zu sein. Überraschend, un-

Das Reich Gottes ist für Jesus keineswegs nur eine futurische Größe. Vielmehr wird das Reich Gottes schon Wirklichkeit, wenn Menschen nach anderen Maßstäben handeln. Die Gesetzesinterpretation Jesu steht und fällt also nicht mit der akuten zeitlichen Nähe des Reichs.

vorhersehbar und originell interpretiert Jesus selbstbewusst das Gesetz: „Amen, ich sage euch.“ (Mk 3,28) Allenfalls wird man induktiv und in aller Vorsicht einige Tendenzen und Triebkräfte aus der Überlieferung der Evangelien zusammenstellen können.

Sie bieten zwar kein formvollendetes Bild, aber doch einige charakteristische Markenzeichen der Gesetzesinterpretation Jesu.

Eng mit dem Gesetzesverständnis Jesu verbunden ist die Reich-Gottes-Botschaft, die zweifellos die Verkündigung Jesu bestimmt. Das Markusevangelium fängt zutreffend die Bedeutung des Reichs ein, wenn es das öffentliche Auftreten Jesu mit dem Wort beginnen lässt: „Das Reich Gottes ist nahegekommen.“ (Mk 1,15) Der Herrschaftsantritt Gottes stellt die Systemmitte der Botschaft Jesu dar: das Prisma, durch das auf Welt und Mensch, aber eben auch auf das Gesetz geblickt wird.

Aus der Botschaft vom nahen Gottesreich ergeben sich neue Wertigkeiten, die zu einem neuen Gesetzesverständnis, einer radikalen oder entschärfenden Interpretation beitragen. So fordert die Nähe des Gottesreichs ein überbietendes Ethos (Mt 5,20.39–41). Das um sich greifende Reich Gottes bewirkt eine „offensive Reinheit“ (G. Theißen), die sich aus der Zuwendung Gottes zum Menschen ergibt und den Menschen – jeden Menschen! – zum Adressaten der Reich-Gottes-Botschaft macht.

Die Gottes- und Nächstenliebe und die Barmherzigkeit (Mt 9,13; 23,23) stellen für Jesus die Essenz des Gesetzes dar. Er warnt vor einer nur oberflächlichen Erfüllung des Buchstabens, ohne den Sinn und die Stoßrichtung eines Gesetzes zu verstehen (Mt 15,3–9). Anstelle eines veräußerlichten Gesetzesgehorsams und einer legalistischen Haltung sind Gesetze von ihrem Ursprungssinn her zu deuten (Mt 19,8). Ziel ist der Mensch. Der Blick auf die einzelne Person und deren Geschichte (Mk 3,3–4; Lk 13,16) ermöglicht eine situationssensible Anwendung der Gesetze.

Albert Schweitzer nannte die Ethik – und so auch die Gesetzesinterpretation – Jesu eine „Interimsethik“: zu sehr von der akuten Erwartung des nahen Gottesreichs geprägt, als dass sie dauerhaft praktiziert werden könnte. So einfach scheint mir die Sachlage nicht zu sein. Das Reich Gottes ist für Jesus keineswegs nur eine futurische Größe. Vielmehr wird das Reich Gottes schon Wirklichkeit, wenn Menschen nach anderen Maßstäben



Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Trier

handeln. Die Gesetzesinterpretation Jesu steht und fällt also nicht mit der akuten zeitlichen Nähe des Reichs. Sie steht und fällt mit der Annahme, dass – wann auch immer – das Gottesreich vollendet wird. Von diesem Ende her ergeben sich neue Plausibilitäten und Grundsätze. Die Verkündigung Jesu erscheint mir insofern dauerhafter und nachhaltiger als bisweilen angenommen: Nicht das Futur, sondern die realisierbare Gegenwart des Gottesreichs prägt das Gesetzesverständnis Jesu. Die Gebote und das Gesetz sind daran zu messen, ob und inwiefern sie dem Reich in dieser Welt zum Wachstum verhelfen.

Gesetz und Gnade: Paulus

Für den vorchristlichen Paulus ist das Gesetz die Radnabe seines Jude-Seins. Er ist gesetzzetruer Pharisäer, ja sogar ein Vorzeigepharisäer, ein Eiferer für das Gesetz: „Ich übertraf im Judentum viele meiner Altersgenossen in meinem Volk weit und eiferte über die Maßen für die Überlieferungen meiner Väter.“ (Gal 1,14) Im Zuge seiner Hinwendung zum Christusglauben verändert sich das Verständnis des Gesetzes: „Beschnitten am achten Tag, vom Geschlecht Israel, vom Stamm Benjamin, Hebräer von Hebräern; dem Gesetz nach ein Pharisäer; dem Eifer nach ein Verfolger der Gemeinde; der Gerechtigkeit nach, die im Gesetz ist, untadelig geworden.“

Aber was auch immer mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Verlust gehalten.“ (Phil 3,5–7) Die Spannung ist nicht zu übersehen, die Paulus ein Leben lang begleiten und seine Theologie prägen soll: aus Gewinn wird Verlust, an die Stelle des Gesetzes treten ein anderes Gesetz und eine neue Sichtweise.

Mit der Lebenswende von Paulus ist ein neues Verständnis des Gesetzes verbunden. Das Gesetz macht nicht gerecht und rettet nicht. Vielmehr – so Paulus – offenbart das Gesetz die Sünde (Röm 3,20): Vor dem Hintergrund des Gesetzes tritt das Fehlverhalten des Menschen deutlich hervor. Eigentlich sollte das Gesetz zur Gerechtigkeit führen, doch es stellt den Menschen unter einen Fluch: „Denn in der Schrift heißt es: Verflucht ist jeder, der sich nicht an alles hält, was zu tun das Buch des Gesetzes vorschreibt.“ (Gal 3,10) Niemand kann das Gesetz ganz erfüllen. Also ist das Gesetz nicht zielführend: Es erreicht nicht zur Gänze, was es eigentlich sollte.

Paulus geht noch einen Schritt weiter: Das Gesetz reizt den Menschen sogar zur Sünde (Röm 7,8) und verkehrt das ursprüngliche Anliegen ins Gegenteil. Es setzt im Menschen ein Aufbegehren frei, einen emanzipatorischen Überschlag, das zu tun, was eigentlich verboten ist.

In Jesus wählt Gott einen anderen Weg. Gott kommt dem Menschen entgegen: Der Mensch wird gerettet durch die Menschwerdung und Hingabe des Sohnes. Dieser neue Bund wendet sich nicht mehr allein an Israel, son-

dern an alle Menschen. Stellte das Gesetz einen Zaun um Israel dar, öffnen sich nun die Tore: Nicht die Beschneidung, sondern die Taufe inkorporiert in die neue Heilsgemeinde. An die Stelle der Gesetzesobservanz tritt der Glaube: die existentielle Bindung an Jesus Christus. Für Paulus hat das Gesetz seine soteriologische, heilsrelevante Funktion verloren. Der Glaube an Jesus rettet (Röm 10,9). Beides wirkt zusammen: die Gnade Gottes und die Annahme dieser Gnade. Insofern kann Paulus von Christus als dem τέλος, dem Ende, aber auch dem



Von einem unbekanntem Künstler im 17. Jahrhundert gemaltes Porträt des Apostel Paulus: Nach seiner Bekehrung sieht er im Gesetz sogar den Weg zur Sünde und verkehrt somit das ursprüngliche Anliegen ins Gegenteil.

Ziel und der Vollendung des Gesetzes sprechen (Röm 10,4): Die Rettung des Menschen, die letztlich das Anliegen des Gesetzes war, aber durch das Gesetz nicht erreicht wurde, wird in Christus vollendet.

Doch deshalb ist das Evangelium für Paulus keineswegs regel- oder gesetzesfrei. Paulus synthetisiert das Gesetz Israels in spiritueller und ethischer Hinsicht, wenn er schreibt: „Denn das ganze Gesetz ist in einem Wort erfüllt: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.‘“ (Gal 5,14) Paulus kennt Imperative und Ermahnungen, Tugend- und Lasterkataloge. Er kritisiert Fehlverhalten in den Ge-

meinden und redet seinen Adressaten ins Gewissen. Nein, gesetzesfrei ist die Konzeption von Paulus nicht. Die Gesetzeskritik bezieht sich auf das Gesetz als Heilsweg, auf Zulassungsbedingungen, veräußerlichte Vorschriften der Reinheits- und Kulttora und einen buchstabenbezogenen Gesetzesgehorsam, in dem sich der Mensch in falscher Sicherheit wiegt.

Die Konzentration auf die Liebe als Essenz des Gesetzes ist entscheidend für den paulinischen Missionserfolg. Ohne Beschneidung und die rituellen Bestimmungen der Tora ist die Verkündigung von Paulus nicht nur praktikabler, sondern auch kulturell anschlussfähiger. Just dies mögen seine Gegner auch kritisiert haben: Paulus mache die Gnade allzu billig und opfere das altherwürdige Gesetz für sein Missionsziel (Gal 2,16–17).

Wie begründet Paulus seine Sicht? Er spricht von einer Offenbarung, die ihm zuteilwurde (Gal 1,12). Er versteht seine Verkündigung mit göttlicher Autorität. Selbstbewusst sieht er sich als Apostel Jesu Christi, von Gott berufen und mit einer neuen Einsicht beschenkt (Gal 1,1).

Die Tatsache, dass sich viele Menschen aus der Völkerwelt seiner Verkündigung zuwenden, ist für Paulus ein weiteres Argument für sein Evangelium. Man möchte fast von einer normativen Kraft des Faktischen sprechen: Der Geist wirkt offensichtlich auch ohne Beschneidung. Das Werden und Wachsen der Gemeinden bestätigt die paulinische Verkündigung und ratifiziert die veränderte Sicht des Gesetzes.

Daneben steht die nüchterne Einsicht: Das Gesetz rettet nicht, weil der Mensch stets hinter den Regelungen zurückbleibt. Schon in zeitlicher und inhaltlicher Hinsicht bezeichnet Paulus das Gesetz als sekundär bzw. defizitär: Es wurde erst nach Abraham Mose gegeben; inhaltlich stellt es – im Vergleich zum Glaubensgehorsam Abrahams – einen Rückschritt dar. Paulus kann das Gesetz nur als heils-

An die Stelle der Gesetzesobservanz tritt der Glaube: die existentielle Bindung an Jesus Christus. Für Paulus hat das Gesetz seine soteriologische, heilsrelevante Funktion verloren. Der Glaube an Jesus vielmehr rettet.

geschichtliches Durchgangsstadium begreifen: als einen Zuchtmeister (Gal 3,24–25), der für begrenzte Zeit Schlimmes zu verhindern half. Letztlich aber kann sich der Mensch nicht selbst durch das Gesetz retten.

Die Tatsache, dass sich die Ansicht von Paulus schließlich durchsetzen konnte, hat aber keineswegs nur inhaltliche Gründe. Der faktische Erfolg der paulinischen Mission wurde sicherlich auch durch die leichtere Umsetzbarkeit, die kulturelle Übersetzungsleistung und die Öffnung der Zulassungsbedingungen – durch den Wegfall der Beschneidung – ermöglicht. Im Zuge der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. wird die Jerusalemer Kerngemeinde vertrieben. Die Gegner des Paulus und die Repräsentanten des noch gesetzeskonformen Wegs geraten in politische Wirren.

Während die paulinische Predigt in der Völkerwelt Fuß fasst, trocknet der jüdenchristliche Weg mehr und mehr aus. Bis ins 3. Jahrhundert hinein finden sich noch vereinzelte antipaulinische Spuren und Tendenzen. Die Ebioniten etwa – die sich als die treuen Israeliten verstehen und womöglich aus der Urgemeinde hervorgingen – treten als Gegner der „antigesetzlichen“ Haltung von Paulus auf. Irenäus bemerkt, dass die „Ebioniten (...) nur das Evangelium des Matthäus gelten lassen und Paulus verwerfen, den sie einen Verächter des Gesetzes nennen. Die Prophezeiungen legen sie gar zu seltsam aus. Die Beschneidung und die übrigen Gebräuche nach dem Gesetz und die jüdischen Lebensformen haben sie beibehalten, wie sie auch Jerusalem als das Haus Gottes verehren.“ (Adv. Haer. 1,26,2) Sie sollen Paulus einen „Falschapostel“ (Epiphanius, Pan. 30,16,8) genannt und mit Schmähreden überzogen haben (Origenes, Hom. in Jer. 19,12). In ernste Verlegenheit bringen sie das mit Paulus argumentativ vertretene Gesetzesverständnis nicht. Weder die Beschneidung noch die Kulttora setzen sich gesamtkirchlich durch.

Gerade mit Blick auf die jüdenchristlichen Adressaten hält Matthäus an der Relevanz und Gültigkeit des Gesetzes fest. Der scheinbare Widerspruch zu den gesetzeskritischen Aussagen Jesu muss infolgedessen aber aufgelöst werden.

Gesetz und Evangelium: Das Matthäusevangelium

Das Matthäusevangelium wendet sich an eine jüdenchristliche Gemeinde. Der Ablöseprozess von der Synagoge scheint entweder noch im Gange oder

sondern zu erfüllen.“ (Mt 5,17) Kein Buchstabe des Gesetzes soll vergehen: „Amen, das sage ich euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen, bevor nicht alles geschehen ist.“ (Mt 5,18)



So stellte der spanische Maler El Greco den Evangelisten Matthäus dar: Im Evangelium nach Matthäus rüttelt Jesus nicht an der Essenz des Gesetzes, seine Gesetzeskritik reinigt das Gesetz nur von inhaltlichen Fehlinterpretationen.

Bild: El Greco / Wikimedia Commons, public domain

schon vollzogen zu sein. Im Rahmen dieses Ablöseprozesses beschäftigt sich das Matthäusevangelium mit dezidiert jüdischen Themen: nicht zuletzt mit der Gültigkeit und Interpretation des Gesetzes.

Ein polares Bild entsteht. Einerseits stellt Jesus in den Antithesen der Bergpredigt pointiert seine vollmächtige Auslegung dem Gesetz gegenüber: „Ihr habt gehört (...). Ich aber sage euch.“ (Mt 5,21–45) Andererseits wird die Gültigkeit des Gesetzes betont, wenn Jesus sagt: „Meint nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen, aufzulösen,

Gerade mit Blick auf die jüdenchristlichen Adressaten hält Matthäus an der Relevanz und Gültigkeit des Gesetzes fest. Der scheinbare Widerspruch zu den gesetzeskritischen Aussagen Jesu muss infolgedessen aber aufgelöst werden. Dies erreicht Matthäus durch die Konzentration auf die Summe des Gesetzes. An der Essenz des Gesetzes darf nicht gerüttelt werden. In diesem Sinne bleibt das Gesetz gültig. So ist auch die Gesetzeskritik Jesu zu verstehen: Er reinigt das Gesetz von inhaltlichen Fehlinterpretationen. Er begriff die Gottes- und Nächstenliebe als Dreh- und Angelpunkt aller Gesetze (Mt 22,36–39): „An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“ (Mt 22,40) Das Gesetz wird nicht aufgehoben. Vielmehr wird das innerste Ansinnen des Gesetzes

freigelegt, um jedes einzelne Gebot daran zu messen.

Für die Gemeinde des Matthäusevangeliums ist dies von enormer Bedeutung: Immerhin geht es um die Frage nach der eigenen Vergangenheit, um die Relevanz des altherwürdigen Gesetzes und um die Bewahrung des jüdischen Erbes unter veränderten Bedingungen. Die narrativ entfaltete und in der Verkündigung Jesu verwurzelte Gesetzeskonzeption versucht, eine theologisch sachgerechte Antwort auf die jüdenchristliche Verunsicherung zu geben. Sie ermöglicht den Aufbruch in die Völkerwelt, die Taufe statt der Beschneidung, das

Maßnahmen an der Verkündigung Jesu, in der sich das Gesetz – dem innersten Wesen nach – erfüllt. Nicht von ungefähr endet das Matthäusevangelium mit den Worten Jesu: „Geht nun hin und macht alle Nationen zu Jüngern (...) und lehrt sie alles zu bewahren, was ich euch geboten habe!“ (Mt 28,19–20)

Am Ende steht der Verweis auf die Botschaft Jesu, die aber nicht außerhalb des Gesetzes verstanden, sondern als Erfüllung des Gesetzes definiert wird. Insofern fließt das Gesetz in die urchristliche Verkündigung ein: mit den Worten Jesu und der Gottes- und Nächstenliebe als Essenz des Gesetzes. Das Matthäusevangelium lässt sich als eine narrative Entfaltung dieser Transformation des jüdischen Gesetzes verstehen, ohne aber den Kern und das Anliegen des Gesetzes aufzugeben. Das Gesetz bleibt gültig, denn Jesus – als vollmächtiger Gesetzeslehrer – bringt das Gesetz in seinem eigentlichen Sinn zur Geltung. In seiner Verkündigung lebt das Gesetz weiter.

Wie begründet nun das Matthäusevangelium dieses Gesetzesverständnis? Jesus ist mit messianisch-christologischer Vollmacht ausgestattet. Als der verheißene Retter interpretiert er selbstbewusst das Gesetz. Wie Mose am Sinai hält Jesus im Matthäusevangelium auf einem Berg seine erste öffentliche und programmatisch grundlegende Rede. Er interpretiert in den Antithesen das Gesetz, diskutiert und streitet mit Schriftgelehrten und Pharisäern. Das Gesetzesverständnis wird durch die Vollmacht Jesu begründet.

Für die matthäische Gemeinde stellt die selbstbewusste, teils radikale und provokante Auslegungspraxis Jesu die Verbindung zwischen Gesetz und Glaube her. Das Gesetz wird nicht annulliert, sondern in die Botschaft Jesu vom Himmelreich inkorporiert.



Die Teilnehmer*innen freuten sich auch, dass es die milden Temperaturen im Oktober erlaubten, die Pausen im Park zu verbringen. Genutzt wurde diese freie Zeit sicher auch zu Gesprächen über die Themen der Tagung.

Zugleich ist die Nähe des Himmelreichs ein entscheidendes Argument für die veränderte Gesetzeswahrnehmung. Im Licht des Himmelreichs ergeben sich neue hermeneutische Leseschlüssel: Es geht um eine größere Gerechtigkeit (Mt 5,20), um das Praktizieren des Gesetzes (Mt 7,21), aber auch um eine transparente Haltung des Menschen vor Gott (Mt 6,1–8).

Schließlich wird zur Begründung der Gesetzesinterpretation Jesu auf das Handeln Gottes in der Schöpfung verwiesen: ein theologisches Argument, das aus der Beobachtung der Natur und der Welt abgeleitet wird. Ein Gesetz ist dann richtig, wenn es den Schöpfer nachahmt, „der seine Sonne aufgehen lässt über Bösen und Guten“ (Mt 5,45). Kurzum: Für die matthäische Gemeinde stellt die sicher nicht un-jüdische oder ungewöhnliche, wohl aber selbstbewusste, teils radikale und provokante Auslegungspraxis Jesu die Verbindung her. Das Gesetz wird nicht annulliert, sondern in die Botschaft Jesu vom Himmelreich inkorporiert. In Form einer solchen Konzentration bleibt das Gesetz für die Glaubenspraxis der matthäischen Gemeinde verbindlich und zugleich in der Zuwendung zur Völkerwelt anschlussfähig.

Neutestamentliche Impulse: eine (diskussionsfreudige) Synthese

Fassen wir zusammen. Welche Impulse lassen sich aus den anvisierten Haltungen gegenüber dem Gesetz ab-

leiten, die auch für die Kernfrage dieser Tagung relevant sind?

Konzentration auf das Wesen und das Wesentliche

In den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments findet sich eine wohlthuende Konzentration auf das Wesentliche. Die Urchristen übernehmen oder formulieren markante Synthesen, die von der Gesetzesauslegung Jesu inspiriert und von den Erfahrungen in der Völkerwelt getragen sind und in der Praxis konkretisiert werden können. Solche Synthesen ermöglichen – gerade in den paulinischen Gemeinden – die geistvolle und situationssensible Anwendung und Umsetzung. Sie erhöhen die Anschlussfähigkeit der urchristlichen Verkündigung: Anhand der Synthesen werden Gemeinsamkeiten ersichtlich und Synergien ermöglicht. Allen voran wäre hier Lukas zu nennen, der in seine Illustration des urchristlichen Gemeindelebens Konzepte der reichsrömischen Antike einfließen lässt: die antike Freundschaftsethik oder die platonische Vorstellung vom idealen Staat. In der Konzentration auf das Wesentliche werden Koinonia und Diakonia anschlussfähig.

Das von Cicero gebrauchte Rechts-spruchwort „*summum ius, summa iniuria*“ – je umfassender der rechtliche Regelkosmos ist, umso leichter gerät die Gerechtigkeitsidee unter die Räder – stellt eine eindruckliche Mahnung dar. Zumindest in neutestamentlicher Zeit scheinen markante Synthesen die urchristliche Kommunikations-

fähigkeit und Mission wesentlich gefördert zu haben. Die Frage ist vor diesem Hintergrund berechtigt: Wie praktikabel, situationsgerecht und zielführend ist ein ausdifferenziertes gesetzliches Regelwerk?

Zusätzliche Brisanz gewinnt diese Frage durch einen Text des antiken Rhetors Dion Chrysostomos aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts: „(...) auch heute noch sagen die Menschen, dass die Gerechtigkeit in den Gesetzen liegt, die sie selbst, die glücklosen Geschöpfe, die sie sind, schaffen oder von anderen wie ihnen erben können. Aber das Gesetz, das wahr und verbindlich und klar zu sehen ist, sehen sie nicht und machen es nicht zur Richtschnur für ihr Leben. (...) Während also bei euch, ihr armen Unglücklichen, das Naturgesetz aufgegeben und verfinstert wird, werden von euch Tafeln und Gesetzbücher und Steinplatten mit ihren unfruchtbaren Symbolen gehütet.“ (Or. 80,5)

Eine gemeinsame Überzeugung als notwendige Basis

So unterschiedlich die Schriften des Neuen Testaments sein mögen, sie verbindet eine gemeinsame Überzeugung. Der Glaube an Jesus, die normierende Kraft seines Lebensbeispiels, die Verbindlichkeit der Gottes- und Nächstenliebe oder auch die Erwartung des Gottesreichs markieren eine urchristliche Mitte und stellen einen korrektiven Maßstab bereit. Selbst im Ringen um die Gültigkeit des jüdischen Gesetzes, um die Notwendigkeit der Beschneidung oder die Bedeutung der Kultora kann sich Paulus mit seinen Gegnern auf eine gemeinsame Überzeugung berufen: Es geht letztlich um den Glauben an Jesus Christus, der in allen konfliktreichen Rechts-Diskursen eine gemeinsame Basis darstellt. Gesetze bedürfen einer gemeinsamen Grundüberzeugung, auf der sie basieren, aus der sie resultieren oder die sie fördern wollen. Gesetze brauchen ein Ziel, ein Woraufhin und ein Wozu.

Ohne diesen Wertkonsens stehen Gesetze auf tönernen Füßen und drohen, nicht verstanden und folglich auch nicht beachtet zu werden. Es geht um die Begründung des Rechts, die ohne eine gemeinsame Basis undenkbar ist. Ohne eine von der Gemein-

schaft anerkannte Überzeugung und ein daraus resultierendes bereitwilliges „Surplus“ im Verhalten wird das Recht allein (unsere) Gesellschaft kaum zu reichend organisieren können.

Gesetze nie ohne Geist

In der Beschäftigung mit dem Thema war ich regelmäßig über die urchristliche Freiheit und Flexibilität erstaunt, Gesetze anzupassen und auch zu verändern. Man denke hier nur an die getroffene Übereinkunft beim Apostelkonvent in Jerusalem (Gal 2,1–10; Apg 15): die Entscheidung, Gesetz und Beschneidung nicht mehr verbindlich anzusetzen. Wo kam diese Freiheit her?

Das von Cicero gebrauchte Rechtssprichwort „sum-mum ius, summa iniuria“ – je umfassender der rechtliche Regelkosmos ist, umso leichter gerät die Gerechtigkeitsidee unter die Räder – stellt eine eindrückliche Mahnung für alle dar.

An neuralgischen Weggabelungen wie auch bei der Diskussion und Interpretation des Gesetzes verweisen die Autoren des Neuen Testaments regelmäßig auf den Geist. Der Beschluss des Apostelkonvents wird eingeleitet: „Denn der Heilige Geist und wir haben beschlossen.“ (Apg 15,28) „Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17), formuliert Paulus. Gesetze und Gebote sind nicht ohne den Geist sachgerecht zu verstehen: „Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“ (2 Kor 3,6) Der Geist ist bei der Entstehung und Setzung, der Interpretation und Rechtsprechung, aber auch bei der Umsetzung und Verwirklichung von Gesetzen am Werk.

Inhaltlich umfasst dieser Verweis auf den Geist zwei Aspekte: Der Geist erinnert an das Leben und an die Verkündigung Jesu. Das Johannesevangelium lässt Jesus selbst diesen Hinweis auf den Geist aussprechen, der die Verbindung herstellt: „Der Beistand

aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.“ (Joh 14,26) Die Interpretation des Gesetzes, aber auch die Entstehung neuer Gebote und Regeln bleibt über den Geist zurückgebunden an die Botschaft Jesu. Sie liefert den inhaltlichen Maßstab und ein kritisches Korrektiv. Der Geist stellt die Frage: Wie konform ist das Gebot mit dem Leben und Wirken Jesu?

Zudem stellt der Geist den Bezug zum Ende her. Die frühen Christen sehen den Geist bei der Auferweckung Jesu am Werk, in der die endzeitliche Hoffnung aufscheint (Röm 8,11). In der Apostelgeschichte wird die Sendung des Geistes als deutlicher Hinweis auf den Anbruch der letzten Tage verstanden (Apg 2,17–18). Wie der Geist Gottes bei der Schöpfung zugegen ist, so ist der Geist auch an der Neuschöpfung beteiligt. Der Geist lässt Gebote und Gesetze vom Ende her deuten: „et respice finem“, denk an das Ende!

Mit dem Hinweis auf den Geist ist die Frage aufgeworfen, wie sich einzelne Gesetze und Gebote in den großen heilsgeschichtlichen Plan Gottes einfügen: ob und wie sie das Reich Gottes wachsen lassen und erfahrbar machen. Kein Buchstabe der Welt erreicht dies, wenn er nicht in diesem Geist geschrieben, verstanden oder – wo nötig – geistvoll verändert wird. ■



Das Referat von Barbara Zehnpfennig zur *Legitimation des Bösen in Hitlers „Mein Kampf“* finden Sie als Video auf unserem YouTube-Kanal sowie im Dokumentationsteil unserer Website. Als Audios haben wir für Sie die Referate von Jan Assmann zu *Mose und Gottes Gesetz* und von Hans-Georg Gradl zum *Gesetz im Urchristentum* auf YouTube bzw. auch im Dokumentationsteil eingestellt. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) zu Barbara Zehnpfennig, Jan Assmann können Sie unter [diesem Link](#) hören und Hans-Georg Gradls Text unter [diesem Link](#). (Sie finden das Video und die Audios auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

Bayerische Klosterlandschaften

Ihr Beitrag zur Gestaltung von Raum und Kultur

Die bayerischen Klöster und Stifte standen wieder einmal im Mittelpunkt eines historischen Symposiums an der Katholischen Akademie in Bayern. Wissenschaftler*innen waren am 19. November 2021 in unser Haus gekommen, um unter dem Titel *Bayerische Klosterlandschaften* die enorme Bedeutung der Orden für die Gestaltung des Raumes und der Kultur in ganz Bayern exemplarisch zu belegen.

Zur Sprache kam der Begriff der „Geistlichen Kulturlandschaft“, gezeigt wurde die Entwicklung der Briefkultur, übrigens auch auf protestantischer Seite, und die Prägung der Landschaft durch einen regelrechten „Bauboom“ in der frühen Neuzeit. Besonders in den Fokus genommen wurde auch die Oberpfalz, die bis heute am stärksten vom Katholizismus geprägte Region des Landes.

Geistliche Landschaften

Klöster und Stifte in Bayern, Franken und Schwaben als Raum- und Kulturbildner
von Wolfgang Wüst

Ob im Norden, Süden, Westen oder Osten – überall in der Bundesrepublik, Österreich, Italien und in der Schweiz sind Ordensgemeinschaften beheimatet. Manche schaffen es sogar in die Liste des UNESCO-Weltkulturerbes aufgenommen zu werden. Das ehemalige Benediktinerkloster Corvey bei Höxter in Nordrhein-Westfalen ist so ein Fall. Die Abtei mit dem karolingischen Westwerk und den Resten der mittelalterlichen Klosterstadt *Civitas Corvey* war im Juni 2014 von der UNESCO zum Weltkulturerbe erklärt worden. Das Weltkulturerbe kam auch in das baden-württembergische Maulbronn. Maulbronn gilt als eine der am besten erhaltenen mittelalterlichen Klosteranlagen nördlich der Alpen. Architektur und Kulturlandschaft der Zisterzienser sind dort – und nicht nur dort – nahezu unverfälscht bis heute sichtbar.

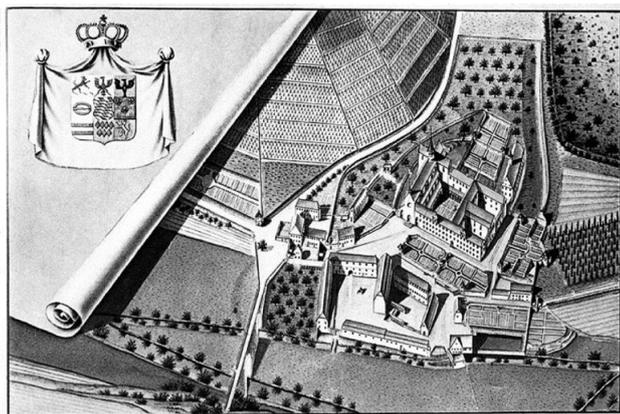
Neben den Weltkulturerbe-Stätten erinnern ungezählte Klosterstra-

ßen und Klostersviertel in vielen Städten neben den alten Stadthöfen der Landklöster – ihnen kam wie den Ebra-

cher Klosterhöfen in den Reichsstädten Schweinfurt und Nürnberg nicht nur wirtschaftliche Bedeutung zu – als Plan- und Bauzeugen an die vergangene Zentralität geistlicher Institute auch ohne UNESCO-Siegel. Das trifft selbst für Orte wie Berlin zu, die seit der Reformation ihre Klöster säkularisierten. Benediktiner- und Zisterzienserklöster erschlossen bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Süddeutschland nicht nur ihr agrarisches Umland, sondern sie blieben über zahlreiche Stadthöfe auch in die spätmittelalterliche und frühmoderne urbane Entwicklung eingebunden. Die württembergische Zisterzienserabtei Bronnbach (Abb. nächste Seite) verfügte über Stadthöfe in Wertheim, Miltenberg, Würzburg, Aschaffenburg und Frankfurt am Main.



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



Man sieht das auf einem geometrischen Grundriss gezeichnete Benediktinerkloster Bronnbach.

Bild: Archivverbund Main-Tauber, Wertheim



Foto: Wolfgang Wüst



Foto: Wolfgang Wüst

Das Aquarell zeigt das Kloster Bronnbach zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Es verfügte über Stadthöfe in Wertheim, Miltenberg, Würzburg, Aschaffenburg und Frankfurt am Main. Daneben: Die berühmte Schiffkanzel der Klosterkirche Irsee erinnert an den Sieg der christlichen Flotte gegen das Osmanische Reich 1571 bei Lepanto. Rechts: Von der Kanzel der Basilika St. Emmeram in Regensburg verkündete man in unmittelbarer protestantischer Nachbarschaft über Jahrhunderte katholische Botschaften.

Kloster- und Kulturlandschaft

Auch die Geschichte Bayerns ist ohne seine Klöster und Stifte nur schwer vorstellbar – das haben selbst kirchenkritische bayerische Landeshistoriker wie Karl Bosl stets so gesehen und entsprechende Forschungsprogramme auf den Weg gebracht. Die Landes- und Kirchengeschichte wurde hierbei durch die regionale Orts-, Kreis- und Namensforschung unterstützt. Einschlägige Flur-, Straßen- und (geografische) Landschaftsnamen, die auf früheren Klosterbesitz verweisen, müssen richtig zugeordnet werden.

So führt das Stiftland der Oberpfalz Teile des Klosterterritoriums der ehemaligen Zisterzienserabtei Waldsassen im Namen bis heute weiter. Das Werdenfeler Land erinnert an die 1802 säkularisierte gleichnamige Burgherrschaft des Hochstifts Freising und der oberbayerische Pfaffenwinkel – der Erstbeleg stammt aus dem Jahr 1756 – an die ehemaligen Klöster Andechs, Benediktbeuern, Bernried, Dießen, Ettal, Polling, Schlehdorf, Wessobrunn und die Wieskirche um das Kerngebiet im heutigen Landkreis Weilheim-Schongau. Die Forschung hat dies als eine relativ junge Form von landschaftlicher Sakralisierung interpretiert.

Das „Kloster“ vom lateinischen Begriff *claustrum* abstammend, ist ein Ort, in dem kontemplative Begegnungen von Menschen in einer gemeinschaftlichen Lebensweise beziehungsweise einer *vita communis* den Alltag markieren. Klöster – und zu einem gewissen Teil auch die von ihrer Verfassung weniger weltabgewandt ausgerichteten Stifte – sind gerade wegen ihrer kontemplativen Ausrichtung in unserer schnelllebigen Konsum-, Medien- und Industriegesellschaft wieder interessant geworden.

Unterschiedliche Ensemble- und Gebäudetypen sind bis heute in der *Terra Sacra* Europas, Deutschlands und Bayerns von Bedeutung, welche etwa für wirtschaftliche, religiöse, politische oder auch kulturelle Zwecke genutzt werden. Dank vorzüglicher Überlieferung ist es auch heute noch möglich, innerhalb der historisch gewachsenen Klosterlandschaften detaillierte Entwicklungen im Kloster, im Konvent, in den inkorporierten Pfarreien und im Territorium in den Blick zu nehmen. Wir blicken sozusagen hinter die Mauern bestehender wie säkularisierter Klöster

sowohl in Süddeutschland als auch in vergleichender Perspektive in andere europäische Regionen.

Benediktinische wie auch generell monastische Botschaften ließen sich andererseits nur in den seltensten Fällen hinter Mauern verbergen, denn sie wurden über die Verkündigung des Wortes Gottes in die kleine bis große Welt außerhalb der Klostermauern getragen. Die Inkorporation zahlreicher Pfarreien in Klosterhand sprachen hier ebenso für die verbale Prägung einer Landschaft wie die Kanzeln der Klosterkathedralen. Die berühmte Schiffkanzel der Klosterkirche Irsee – sie erinnert an den Sieg der christlichen Flotte gegen das Osmanische Reich 1571 bei Lepanto – steht für die raumprägende Funktion von Predigt und Verkündigung. Auch in der Regensburger Benediktinerabtei St. Emmeram verkündete man in unmittelbarer protestantischer Nachbarschaft der Reichsstadt an der Donau von der prächtigen Kirchenkanzel über Jahrhunderte katholische Botschaften, die regionale Konfessionsräume stabilisierten.

Klosterlandschaften können ferner, wie eine 1783 vollendete Kartensammlung der württembergischen Benediktinerabtei Zwiefalten zeigt, ökonomisch konkretisieren. Der Kartograph Placidus Welscher widmete sein handkoloriertes Werk im barockem Schmuckrahmen dem regierenden Abt Nikolaus II. Schmidler (1765–1787). Ziel der Auftragsarbeit war Ordnung zu bringen in das uneinheitliche und unübersichtliche System der bisherigen Zehent- und Kornabgaben an das Kloster mit Hilfe von Detailkarten mit Ortsdetails, Flurnummern und einer maßstabsgetreuen Wiedergabe der Acker- und Getreidelandschaft in „Öschen“ (Abb. nächste Seite).

Es bleibt die Frage, ob wiederbegründete Klöster nach der Auflösung und Säkularisation alter Orden, Reichsklöster und Reichsstifte in heutiger Zeit die weltlich orientierten Traditionen der *Germania Sacra* fortführen. Wie geht man mit

Es ist fraglich, ob wiederbegründete Klöster – nach der Auflösung und Säkularisation alter Reichsklöster und Reichsstifte im 19. Jahrhundert – in heutiger Zeit die Traditionen der *Germania Sacra* fortführen können.

dem kulturellen Erbe vor Ort um? Eine solche Frage belastet heute viele Konvente, beispielsweise auch die überalterte, sich bescheiden gebende Ordensgemeinschaft der Dominikanerinnen im ostschwäbischen Wettenhausen, wo die Augustiner-Chorherren vor 1802/03 Kloster und die Kirche zu einem Zentrum im reichsunmittelbaren Territorium ausbauten.

Der imposante ehemalige Kaisersaal (Habsburgersaal) diente in diesem landschaftsbildenden Kontext der Verherrlichung des Hauses Österreich; heute steht er außer bei Schul- und Konzertveranstaltungen meist leer. Liegen die Möglichkeiten einer Wiederbelebung alter Klosterlandschaften in der Eventkultur? 2019 organisierte man jedenfalls in Wettenhausen ein illuminiertes Klosterfestival mit einer „langen Nacht im Kloster“, das laut Bericht der Augsburger Allgemeinen Zeitung Tausende von Besuchern anlockte.

Kloster- und Sakrallandschaften interpretierte man in der Forschung als weitgehend einheitliche und geschlossene Gebiete. Dem Landschaftsbegriff wurde dabei in jüngerer Zeit

beinahe eine inflationäre Verbreitung zuteil; das galt insbesondere auch für die Denkmalpflege, die Kunst-, Kultur- und Geschichtswissenschaften. Es fehlten bei vielen Untersuchungen allerdings nicht nur in räumlicher Sicht harte Kriterien um festzustellen, wo die Landschaften denn endeten und wie dicht sie im Kern strukturiert sein mussten, um karten- und raumtauglich zu sein. Für die Oberpfälzer Klosterlandschaft verwiesen Tobias Appl und Manfred Knedik dabei auf jeweilige Ordensniederlassungen, die „auf ganz unterschiedliche

Art und Weise zueinander in Beziehung“ traten, auf die Präsenz der Klöster in den Landtagen, auf das standeskonforme Bewusstsein der Prälaten, auf ein über Gebetsverbrüderungen befördertes ordensunabhängiges Zusammengehörigkeitsgefühl oder auf wechselseitige Besuche unter Äbten, Pröpsten und Mönchen, wie sie beispielsweise in den *Annales* der Prämonstratenserklöster Speinshart dokumentiert wurden.

Das gut erforschte Feld historischer Kartografie ist für die Fragen nach landschaftsprägenden Faktoren von großer Relevanz und sollte künftig stärkere Beachtung verdienen.

Die Landschaft und ihre Grenzen im Kartenbild der Zeit

Lange bevor seit den 1980er Jahren der *iconic turn* auch die europäische Geschichtsschreibung zu beeinflussen begann, konnte sich die Kartographie als ein interdisziplinäres, überwiegend jedoch bis heute geowissenschaftlich erforschtes Fach etablieren. In Stadt- und Staatsarchiven wurden aus praktischen und konservatorischen Gründen oft bereits im 19. Jahrhundert umfangreiche Kartensammlungen als *Selekt* gebildet. Sie bildeten für die historische und geowissenschaftliche Forschung zwar eine reiche Quellengrundlage, doch ging der Entstehungskontext bisweilen verloren. Für die in bayerischen Staatsarchiven liegenden Reichskammerprozesse wurde in den letzten Jahrzehnten der Kontext von Plan, Karte und Aktenführung allerdings mustergültig wiederhergestellt.

Bezieht man in unsere Überlegungen auch die Siedlungs- und Herrschaftsgebiete alteuropäischer Fürstbistümer ein, so sprechen wir statt von Klosterlandschaften besser von Sakrallandschaften. Im Kartenbild ausgewählter Hochstifte und Klöster konkretisierte sich der beherrschte Raum als Landschaft.

Forstvermessungen durch die Bischöfe von Eichstätt

Für die bildliche und rechtliche Sicherung eines Teils der Eichstätter Landschaft dient uns ein präzise gefertigter *Geometrische[r] Grundriß* des Pfünzer Forstes aus dem Jahr 1784. Der Grundriss des Forstes, den der Flurmesser und Mathematiker Ignaz Pickel im Auftrag des Eichstätter Fürstbischofs Johann Anton III. fertigte, ist dabei ein erstes und sehr repräsentatives Beispiel für die Notwendigkeit, selbst mit großformatigen und federgezeichneten Karten territoriale Grenzen und Privilegien abzusichern. Die Größenmaße sind maßstabsgerecht in *Decimalschuhen* angegeben, ein Stern zeigt die nach Südwesten ausgerichteten Himmelsrichtungen an. In der Bildlegende werden sowohl bedrohte Eichstätter Privilegien – das Fischerei- und Jagdrecht – als auch die Hilfsmittel des Geometers – Maßstab, Messlatte, Fernrohr, Globus und Winkeleisen – vorgestellt.



Bild: Staatsarchiv Stuttgart



Bild: Staatsarchiv Nürnberg

Zweifaltens Kartenwerk aus dem Jahr 1783 hatte das Ziel, in das uneinheitliche und unübersichtliche System der bisherigen Zehent- und Kornabgaben an das Kloster Ordnung zu bringen. Rechts: Der rechtlichen Sicherung eines Teils der Eichstätter Landschaft diente ein präzise gefertigter *Geometrische[r] Grundriß* des Pfünzer Forstes aus dem Jahr 1784.

Grenzsicherung im Banzer Klosterland

Klosterlandschaften mussten sich im Alten Reich stets auch gegenüber weltlichen Anrainern abgrenzen. Als Beispiel für zahllose Grenzverträge und zugehörige Kartenwerke stellen wir ältere Grenzregulierungen aus der oberfränkischen Benediktinerabtei Banz vor, die 1786 kartographisch festgehalten wurden. Sie wirkten landschaftsbildend. Im Jahr 1661 bereinigten das Bamberger Hochstift und das sächsische Fürstentum Coburg ihre seit langer Zeit strittigen Hochgerichtsgrenzen im oberfränkischen Itzgrund. Dies war in der Grenzregion Anlass auch für die dort begüterte Benediktinerabtei Banz, ihrerseits die dort limitierte Zent gegen Coburg und Bamberg mit roter Linie kartographisch kräftig zu markieren.

Der Banzer Abt Michael Stürzel (1648–1664) ließ auf Anraten des Bamberger Bischofs am Ende des Dreißigjährigen Kriegs „über den district gegen die Coburgischen Landen einen chorographischen abriß uffs ehiste verfaßen, um ihn außführlich von einer grantzschaidung zur andern beschreiben [zu] laßen, und fürderlich anhero [nach Bamberg zu] übersenden“. Zur Begründung führte er an, dass die Landvermessung „zu demonstrirung und erhaltung dißseitig rechtens [und Herkommens] sehr befürderlich, und zwar vor allen dingen nöthig sein will“. Grenz- und Geleitsteine, Martersäulen, Markierungsobjekte wie Bäume und Gewässer, Wegegabelungen und Straßen oder Einzelgehöfte und Mühlen veranschaulichten eine mit Privilegien gesättigte Vergangenheit entlang eines alten fränkischen *Fraisch-Bezirks*.

Es bleibt festzuhalten, dass das gut erforschte Feld historischer Kartografie für die Fragen nach landschaftsprägenden Faktoren von Relevanz ist und künftig stärkere Beachtung verdient.

Wallfahrtskirchen, Klöster und Stiftsgebäude als Zentren

Vieles spricht für die Konsistenz von Sakral- und Klosterlandschaften, wenn wir Wallfahrtskirchen und Wallfahrtszentren in die Untersuchung einbeziehen. Die Wallfahrt wurde in Mittelalter und Früher Neuzeit zum Glaubenszeugnis, vor

allem wenn Pilgerwege zu den Wallfahrtsorten weit, mühsam und gefährlich waren. Deshalb hatte bereits das Gelöbnis als *votum peregrinationis*, eine Wallfahrt innerhalb einer bestimmten Frist anzutreten, wichtige Bedeutung. Das Votum war vor allem bei Fernwallfahrten üblich und Wallfahrtskirchen zogen sich wie Perlenschnüre über die Landschaft.

Die Erforschung der Wallfahrt, einzelner Wallfahrtsorte und ihrer Kulte sowie der Pilgerwege ist seit langer Zeit ein etabliertes Feld kirchen- und landeshistorischer sowie volkskundlicher Recherche. Neuerscheinungen betonen ein zeitloses Forschungsanliegen. Wallfahrtskalender versprechen außerdem bis heute euphorisch: „Wallfahrtskirchen sind faszinierende Orte der Besinnlichkeit und bergen eine lange christliche Tradition in sich. Erleben Sie erhabene Bauwerke, in denen sich Himmel und Erde berühren von der Basilika Mariä Geburt in der Steiermark bis zum Mont Saint-Michel in der Bretagne. Eine beeindruckende Bilderserie, die jedermann zu einer Pilgerreise einlädt.“

Der zeitliche Forschungsfokus lag naturgemäß in der Entstehungs- und Blütezeit einzelner Wallfahrtszentren, weniger in der Spätzeit als die beißende Kritik und der Spott reliquien- und wunderverachtender Aufklärer einsetzte. Hier wollen wir mit Blick auf die Landschaft einen Schwerpunkt setzen, um das Wallfahrtsgeschehen in den generellen Kontext von Normenentwicklung vom 17. bis 19. Jahrhundert zu stellen, und um nach der speziellen Frömmigkeits- und Kirchenkritik in der Aufklärung am Wallfahren zu fragen.

Konservative Kirchenkreise sahen im Verweis auf Kirchen-, Prozessions-, Kreuzgangs- und Wallfahrtordnungen einen Hoffnungsanker gegen die Fundamentalkritik am Glaubensritus, an Frömmigkeitsherkommen und an

Literaturempfehlung

Noch ausführlicher dargestellt wird das Referatsthema in folgendem Artikel – mit ausführlichen Quellen- und Literaturnachweisen: *Paesaggio monastico o paesaggio sacro? L'organizzazione dell'Ordine benedettino e cistercense nella Germania meridionale*, in: *Benedictina. Revista del Centro Storico Benedettino Italiano* 67/2 (2020) S. 150–188. ■



Foto: Wikimedia Commons



Foto: Wikimedia Commons

Für blühende Wallfahrten wie die im österreichischen Mariazell (rechts) oder im Schweizer Kanton Schwyz Maria Einsiedeln (links) waren der Heiligen- und Reliquienkult unabdingbar. Pilgern war ein wichtiges Glaubenszeugnis der Menschen.

dem als Aberglauben verketzerten, aber für blühende Wallfahrten wie im österreichischen Mariazell oder im Schweizer Maria Einsiedeln unverzichtbaren Heiligen- und Reliquienkult.

So weigerte sich beispielsweise 1787 der Augsburger Domprediger Georg Zeiler gegenüber dem Domvikariat, von der Kanzel herab das Ende der Bitt- und Kreuzgänge zum *Heiligen Berg* in Kloster Andechs einzuläuten. Er verwies vielmehr auf die reinigende Kraft der Kirchennormen: „all das gefährliche, unordentliche, anstössige, versäumende und zerstreude, das mit derley Kreuzgängen nothwendig verbunden seyn muß, wird verhindert und unmöglich gemacht, wenn die gläubigen dem Inhalte dieser verordnung nachkom[m]en“. Und der Domprediger seufzte angesichts der verbreiteten Wallfahrtskritik: „Ich soll nemlich das volck überzeugen von dem, wovon ich mich selbst nicht überzeugen kann“.

In seiner Glaubensentscheidung berief er sich neben bischöflichen Verordnungen und päpstlichen Bullen auf das Vorbild der „berühmtesten Heiligen, namentlich des H. Ulrichs, Bischofs und Schutzpatronen unserer Diöcese, der bekan[n]termassen ein grosser Schätzer der Wahlfarten in entlegne Orte war.“ Wallfahrtsbegeisterte Kleriker wie Georg Zeiler gerieten aber in der Aufklärung zunehmend in Erklärungsnot. Immer weniger Christen glaubten noch das, was beispielsweise für die am burgundischen Wallfahrtsort *Vézelay* verehrte Maria Magdalena lange

galt: „Aus Liebe zu dieser Heiligen vergibt der Herr den Sündern ihre Vergehen, den Blinden schenkt er das Augenlicht, den Stummen löst er die Zunge; Lahme werden aufgerichtet, Besessene vom Dämon befreit, vielen anderen werden hier unsagbare Wohltaten zuteil.“

Wegstationen im Abseits? – Kreuze, Martern und Kapellen

Flurkreuze, Bildstöcke, Erinnerungstafeln (Marterl), Feldkapellen und Brückenheilige waren und sind für Reisende Indizien auf und Zeugnisse von aktiven Pfarreien oder ehemals intakten Kloster- oder Sakrallandschaften. Sie stehen in der Regel abseits der Zentren, wodurch sich – für die Landschaft prägend – die räumliche Dimension sakralen Wirkens erahnen oder zu Fuß erwandern lässt. Freilich stehen nicht alle Erinnerungstafeln in einem Zusammenhang mit einem Pfarrsprengel oder der Territorialität im Alten Reich, wenn wir beispielsweise an die zunehmende Zahl von Kreuzen am Straßenrand als moderne Erinnerungsriten für Verkehrsoffer denken.

Auch Flurkreuze wurden meist zur Sühne oder zur Erinnerung an Verstorbene errichtet und wurden so nicht unbedingt landschaftsprägend, sondern dem Sterbe- oder Unglücksort folgend loziert. Dennoch besteht ein direkter Zusammenhang zwischen einer zu Stein gewordenen Erinnerungskultur und

regionaler Heiligenverehrung, wenn wir an die Patrone der Bistümer, der Pfarr- und Klosterkirchen denken. Die Ulrichs-Verehrung ist eben ein Spezifikum für das Bistum Augsburg. Die Kilians-Memoria prägt das Bistum Würzburg, die Heinrich-, Kunigunde- und Otto-Verehrung kennzeichnet das Bamberger Land, während man zum Heiligen Valentin und Maximilian nicht nur, aber doch vermehrt im Bistum Passau betet und pilgert. Im Passauer Land suchten die Menschen bei Krankheit, Pestepidemien und Türkeneinfällen stets Zuflucht beim Heiligen Valentin.

Klösterliche Gründungswellen – die Zisterzienser in Bayern als Beispiel

Klösterliche Gründungswellen verdichteten sakrale Räume. Exemplarisch wählen wir für diesen landschaftsprägenden Vorgang die Zisterzienserklöster im Gebiet des heutigen Bundeslands Bayern. Das Land wurde während des 12. Jahrhunderts von einer förmlichen Gründungswelle der Männerkonvente überzogen. In chronologischer Reihenfolge waren dies nach Ebrach (1127) die fränkischen Orte Heilsbronn und Langheim im Jahr 1132, Waldsassen und das schwäbische Kaisheim/ Kaisersheim 1133, die bayerischen Klöster Raitenhaslach und Aldersbach 1143 und 1146, 1143 Kloster Walderbach am Regen in der Oberpfalz als Gründung des Burggrafen Otto I. von Riedenburg und schließlich Kloster Maria Bildhausen bei Münnerstadt im Jahr 1158.

Im 13. Jahrhundert folgten dann noch die Klöster Fürstenfeld 1258 und Fürstenzell 1274 sowie Gotteszell 1285 im Bayerischen Wald (Abb. nächste Seite). Seit 1247 wirkten bereits Zisterzienserinnen nach der *Carta Caritatis* in Seligenporten und blieben bis zur Säkularisation dieses Oberpfälzer Klosters durch die kurpfälzische Landesherrschaft im Jahr 1576. Soweit die Klostergebäude im 20. Jahrhundert noch erhalten waren, übernahmen Zisterziensermönche aus Kloster Bronnbach 1931 Seligenporten, doch wurde diese Niederlassung bei Markt Pyrbaum 1967 wieder aufgegeben.

Klösterliche Kommunikation – Netzwerke einer Landschaft?

Klosterlandschaften waren stets auch gekennzeichnet durch ein hohes Maß an personen-, abtei- und ordensübergreifender Korrespondenz. Korrespondenz- und Abstimmungsbedarf entstand insbesondere in Krisenzeiten. Für die Jahre vor der Säkularisation ist sie für die bayerische Klosterlandschaft näher untersucht worden. In den Klöstern der Oberpfalz, sowie Ober- und Niederbayerns wuchsen die Sorgen

Es besteht oft ein direkter Zusammenhang zwischen einer zu Stein gewordenen Erinnerungskultur und regionaler Heiligenverehrung, wenn wir an die Patrone der Bistümer, der Pfarr- und Klosterkirchen denken.



Klosterlandschaften im Online-Teil

Das Thema Klosterlandschaften wird im Online-Teil des Heftes vertieft. Sie finden dort von Seite **131–139** den Text von Alois Schmid zu Korrespondenz und Briefkultur. Das Referat von Tobias Appl zur Oberpfälzer Klosterlandschaft steht auf den Seiten **140–146**. ■



Foto: Wikimedia Commons

Ergebnisse – die Landschaft als offener Raum

In acht Abschnitten trugen wir Argumente vor, die in räumlicher Sicht in der einen oder anderen Weise ihren Nukleus im Kloster, im Stift oder in einem Zentrum geistlich-kirchlicher Territorialität hatten. Präzise Kartenwerke sprachen für die Sicherung von Grenzen nach Außen und für die Herrschaftsintensivierung nach Innen. Botschaften wurden von den Kanzeln der Klöster an das Kirchenvolk gerichtet. Gleichwohl erstreckten sich die monastischen Kommunikationsnetze mit oder ohne Filiationsystem über weite Distanzen.

Das Zisterzienserkloster Fürstenfeld ist eine Gründung der bayerischen Herzöge des Jahres 1258. Es war eine der vielen Gründungen im 12. und 13. Jahrhundert.

wegen der ansteigenden Landessteuern und man koordinierte sich, um die drohende Säkularisation abzuwenden. Wir sind über die Regierungsmotive und engen politischen Spielräume seitens der Äbte und Pröpste dank der von Winfried Müller herausgegebenen *Briefe aus der Landschaft* für den Zeitraum 1794 bis 1803 (1812) weit besser unterrichtet als in Schwaben oder Franken.

Gerade dort ist der Blick in die Klosterkanzleien besonders interessant, konnte man doch aus dem Umgang des Kurfürsten und seiner Regierungen mit dem Stand der Prälaten vielleicht exemplarische Lehren ziehen für das, was in den neuen bayerischen Provinzen erst noch kommen sollte. Manche wie Abt Dominikus Weinberger aus Attel – ein kluger Ökonom – gaben sich kämpferisch. In seiner Korrespondenz mit Abt Rupert Kornmann (1757–1817) im Kloster Prüfening bat er im Februar 1799 um Solidarisierung gegen die bedrohlichen kurfürstlichen Klosterkontributionspläne.

„Am 6ten dieß [Monats Februar] werde ich in cinere et cilicio zu mittage in München eintrefen, in dem Weichenstephenschen kloster-hause absteigen, und eu[er] hochw. hochwohlgl[eboren] ungesäumt besuchen. Wir werden uns dann mit vereinten kräften bemühen, das erfreuliche geschäft, welches in deß der teufel in gnaden hollen wolle, in seine ordentliche und natürliche wege einzuführen. Ob es der mühe lohne. fragt sich, denn daß wir allem verbande ungeachtet bezahlen müssen, ist von freunden und feinden vorlängst entschieden. [...] Die nachwelt solls aber lesen und vernehmen, daß wir unser schicksal, so viel nur möglich, zu erleichtern gesucht haben, und nur der gewalt gewichen sind. In der krise, in der wir schweben, läßt sich wahrlich nichts anders hoffen und erwarten, als der zwang zu geben. Die wolke, die über unsern häuptern steht, ist zu dicht, als daß sie das licht der besten schriften durchbrechen könnte. Indolente gleichgiltigkeit gegen jedes schicksal der geistlichkeit, gegen religion und religionsdiener macht alle vorstellungen unwirksam.“

Andere zeigten sich grundsätzlich pessimistischer, zumal wenn ein Abt wie im Falle Thierhauptens krank darniederlag. Pater Karl Auracher übersandte im Juni 1798 anstelle seines erkrankten Abts Michael Schmid (1733–1801) an den Kanzler der bayerischen *Landschaft*, Maximilian von Mayrhofen (1757–1819), ein Geschenk. Die Übergabe sollte allerdings standeskonform durch den Abt von Andechs erfolgen.

Die Grenzen zu weltlichen Autoritäten und Kulturen blieben fließend, zumal viele Abteien über ihre Höfe in Residenz-, Amts- und Reichsstädten Besitz und Einfluss außerhalb enger Grenzen zum ökonomischen Vorteil nutzten.

Die Grenzen der Kloster- und Sakrallandschaften blieben so ein stückweit diffus; kartographisch sind sie jedenfalls nicht zu erfassen. Sie sind weder mit den Territorien noch mit Ordensprovinzen und schon gar nicht mit Pfarrsprengeln identisch. Wir müssen weitere Kriterien heranziehen, um dem Angebot einer Landschaft gerecht zu werden. Lebendige Wallfahrtskirchen, die Aufnahme in die Liste des UNESCO-Kulturerbes und steinerne Zeugnisse für Glauben und Zugehörigkeit, wie wir sie unterwegs in Kapellen und Kreuzen finden, treten hinzu, um die Landschaft zu konkretisieren.

Trotzdem stammt manches, das wir für (katholische) Kloster- und Sakrallandschaften reklamieren würden, aus einem ganz anderen Zusammenhang. Aus dem Archivbestand des protestantischen Konsistoriums im Fürstentum Schwarzenberg hat sich folgender Appell an die evangelischen Pfarreien der mittelfränkischen Umgebung erhalten: „Von Hochfürstl[ichen] Schwarzenbergisch hiesigen Consistorii A.C. [Augsburger Confession] wegen außenvermeldten löbl[ichen] Pfarreÿen hiermit anzufügen: Von Sommer und Herbst hindurch bekanntlich angehalten allgemeine Dürre und darauf eingetretenen bis diese Stunde noch trockenen Winter der Erdboden sonderlich in denen schweren Felderen dermassen ausgetrocknet worden, daß dadurch die Saamen in ihrem Aufwuchß behindert sind, sofort auf künfftiges Jahr eine schlechte Erndte anhoffen, vielmehr eine große Theuerung, und allenthalbigen Brod Mangel befürchten lassen, wozu noch weiter kommet, daß wegen schon einige Zeit her anhaltenden Frost alle Wässer und Quellen auszutrocknen beginnen, [...] daß daraus eine allgemeine Hungers Not hohnumgänglich erfolgen müßte, und nun solchemnach erforderlich seÿn will, durch eÿfrigens Gebeth und sonstige Bus Andachten sich dem erzürnten Gott, welcher dergleichen Straffmittel zur gerechtesten Züchtigung unserer Missethaten sich dermalen zu gebrauchen scheineth, in die Arme zu werffen.“

Umgehend folgten „in allen Pfarreÿen“ Bußpredigten. Und die „hochlöbl. Regierung zu Schwarzenberg“ verordnete für Mittwoch den 17. Dezember 1766 einen strengen Fasten-, Buß- und Bitttag. ■

Barocke Klosterlandschaften im Bau

Kloster- und Kirchenbaustellen des 17./18. Jahrhunderts
von Britta Kägler

Der Begriff *Klosterlandschaften* kann vor dem inneren Auge ein Netz von verstreuten Zisterzienserklöstern genauso entstehen lassen wie nah beieinander liegende Prälatenklöster oder eine hügelige Landschaft, aus der markante Zwiebeltürme hervorragen, ein Sinnbild süddeutscher Barockkirchen. Mit der Landschaft als Naturraum haben solche *Klosterlandschaften* allerdings kaum noch etwas gemeinsam. Sie sind vom Menschen geschaffene Architekturen, die in Bezug auf den Raum, in dem sie stehen, eine *Kulturlandschaft* formen, die stets als ein „Ergebnis der Wechselwirkung zwischen naturräumlichen Gegebenheiten und menschlicher Einflussnahme im Verlauf der Geschichte“ betrachtet werden muss. So formulierte es die Vereinigung der Landesdenkmalpfleger in der Bundesrepublik Deutschland im Jahr 2001 und konstatierte zugleich, dass dynamischer Wandel ein Wesensmerkmal solcher Kulturlandschaften sei. Ein griffiger Kriterienkatalog, der solche Klosterlandschaften und ihre Wandlungsprozesse auf Grundlage wissenschaftlicher Kategorien ausreichend beschreibt, um sie dadurch für die Forschung greifbar und vergleichbar zu machen, bleibt allerdings schwierig.

Grundsätzlich kann man festhalten, dass es sich bei Klosterlandschaften um Räume handelt, die von religiösen Gemeinschaften anhand gleicher Merkmale und entlang politischer, administrativer, religiöser oder sozialer Parameter konstituiert wurden. Voraussetzung für einen solchen Zugriff sind Annahmen der Raumsoziologie, wonach Räume gerade nicht als feste, topographische Einheiten verstanden werden können, sondern als sozial produziert zu betrachten sind. Erst durch die kommunikativen Beziehungen eines Klosters, das in regelmäßigem Austausch mit

Ordensbrüdern und -schwestern, Wirtschaftspartnern oder Bildungsinstitutionen stand, bildeten sich Räume aus, die es ohne die Klöster und ihr System aus Filialklöstern und Ordenskongregationen nicht gab. So könnte man etwa eine Verortung und Verräumlichung sozialer Beziehungen im Spiegel bayerischer Klosterlandschaften beobachten.

Die Verengung des Begriffs Klosterlandschaften auf barocke Klosterlandschaften bringt eine weitere, zunächst vor allem kunsthistorisch scheinende Dimension hinzu. Das lässt sich insbesondere der UNESCO-Welterbe-Konvention von 1972 entnehmen, in der Kulturlandschaften als die Vielfalt der Ergebnisse von Interaktionen zwischen Mensch und

Umwelt (§37) beschrieben werden. Eine entsprechende Definition sollte demzufolge zwei Aspekte berücksichtigen: Erstens die herausragende Bedeutung für die Menschheit (§36) und zweitens für die geographische und kulturelle Repräsentativität. Heinz-Dieter Heimann und Jens Schneider haben diese UNESCO-Kriterien im Jahr 2008 erstmals auf Klosterlandschaften angewendet. Sie betonten dabei vor allem, dass es der UNESCO vorrangig um die Frage ging, was als schützenswertes Kulturerbe einzuschätzen sei, weil es einerseits besonders repräsentativ und andererseits besonders erhaltenswert sei.

Als in den frühen 1980er Jahren gleich zwei bayerische Baudenkmäler zu UNESCO-Weltkulturerbestätten erklärt wurden, handelte es sich mit der Würzburger Residenz und der Wieskirche bei Steingaden um zwei Bauwerke aus der Blütezeit des Barock und Rokoko. Seit den 1980er Jahren hat sich der Welterbe-Begriff, der zunächst auf einzelne Gebäudekomplexe angewendet wurde, inhaltlich geöffnet: Neben Naturdenkmälern, die inzwischen ebenfalls als schützenswert eingestuft werden, kamen lebendige Traditionen unter dem Begriff des „immateriellen Kulturerbes“ hinzu.

Für die Thematik der Klosterlandschaften hatte das vor allem zwei Auswirkungen: So sind klösterliche Gebäude nicht mehr nur im Sinne bloßer Baudenkmäler, sondern allgemeiner als kulturelle Zeugnisse bzw. als Kultur- und Raumbildner zu beurteilen. Entsprechend werden ganze (Kultur-)Landschaften als Welterbe begriffen, wenn sie das Kriterium der jeweils typischen Ausprägung einer vom Menschen durchformten Umwelt erfüllen.

Akteure auf dem Bau

An dieser Stelle setzt die landesgeschichtliche Forschung an und fragt nach Mitteln, aber auch Zielen und Dimensionen

Bei der Definition in der Welterbe-Konvention sind zwei Begriffe zentral: An erster Stelle steht die herausragende Bedeutung für die Menschheit und zweitens soll die geographische und kulturelle Repräsentativität ein entscheidendes Kriterium sein.



Prof. Dr. Britta Kägler, Professorin für Bayerische Landesgeschichte und europäische Regionalgeschichte an der Universität Passau

des menschlichen Eingreifens in den Raum: Wie verbreiteten sich Baustile und Bauausstattungen im gesamten süddeutschen Raum von Oberschwaben bis nach Böhmen? Wie konnten Klosterlandschaften entstehen, die sich bis heute weitgehend als einheitliches Ganzes präsentieren, obwohl sie von unterschiedlichen Auftraggebern, Baumeistern und Handwerkskünstlern gestaltet wurden? Inwiefern waren sogenannte Baumeisterschulen wie die der Dientzenhofer, Wessobrunner oder Tessiner und Graubündner für die barocke Überformung in Böhmen, Bayern und Franken verantwortlich? Waren es die Vorgaben der Bauherren, die hier zum Tragen kamen? Oder waren am Ende finanzielle Mittel ausschlaggebend für die künstlerische Umsetzung, indem sich Sparmaßnahmen oder zeitliche Bauvorgaben indirekt auf den Bau auswirkten?

Im Folgenden stehen also Akteure im Vordergrund; die Menschen, die am Bau beteiligt waren und auf dem Bau arbeiteten. Die barocken Baustellen, auf denen gehämmert, gesägt und gemauert wurde, sollen dabei als Begegnungsräume betrachtet werden: Räume der Arbeitsorganisation, aber auch der Zusammenführung von Menschen ganz unterschiedlicher Herkunft, Bildung und Ausbildung. Als Quellengrundlage dient hierfür vor allem Rechnungsüberlieferung. Für das 17. und vor allem für das 18. Jahrhundert sind zum Teil umfangreiche Baurechnungen überliefert, die auch Aufschlüsse auf die – zum Teil europaweiten – Netzwerke der Baumeister, Bauarbeiter und Kunsthandwerker zulassen, die allenfalls punktuell erforscht sind. Aber was zeigt ein Blick über den Bauzaun auf die barocken Baustellen?

Ein Bauboom lässt sich für den Süden des Alten Reiches, in Bayern, Böhmen und in den habsburgischen Erblanden erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts greifen. Zu den ersten Großbauprojekten nach dem Westfälischen Frieden zählte das Benediktinerstift in Kempten. Stift und Stiftskirche waren im Jahr 1632 von schwedischen Söldnern zerstört worden, so dass eine Erneuerung unumgänglich war. Fürstabt Roman Giel von Gielsberg ließ bereits 1651 den Neubau einer barocken Klosteranlage beginnen. Als Baumeister war zunächst der Vorarlberger Michael Beer beschäftigt worden, der aus dem Bregenzerwald stammte und dessen Ausbildung zum Maurermeister sich im Raum Niederösterreich und Mähren fassen lässt.

Nur wenige Jahre nach Kriegsende handelte es sich in Kempten um den größten Bauauftrag im gesamten süddeutschen Raum, in dessen Folge parallel mit dem in die Höhe wachsenden Klosterkomplex auch die *Auer Zunft* entstand. Michael Beer bildete in diesem neu gegründeten Zunftverband, der auch als Bauhandwerkerschule bezeichnet wird, mindestens 18 Lehrlinge aus. Zu den ersten zählten die Brüder Michael und Christian Thumb, die ihrerseits zahlreiche Bauaufträge für Klöster im oberdeutschen Gebiet übernahmen und die Position der Vorarlberger Baumeister in Schwaben mit Bauwerken wie den Klosteranlagen in Ellwangen, Obermarchtal, Wettenhausen und Zwiefalten festigten. Benediktiner, Dominikaner, Zisterzienser und Prämonstratenser gehörten zu ihren Auftraggebern. Während die *Auer Zunft* vor allem südwestdeutsche Barockbauten entwarf, etablierte sich parallel dazu im Raum Böhmen, Franken und Ostbayern die Baumeisterfamilie Dientzenho-

fer, die sich ebenfalls einen Namen mit italienisch geprägten Barockbauten machte und für zahlreiche – nicht nur kirchliche – Auftraggeber tätig war.

Baumotivation und Finanzierung

Doch warum wurde ab den 1680er Jahren überhaupt so viel, so groß und so barock gebaut? Das Argument, dass spätestens 50 Jahre nach den Verheerungen durch den Dreißigjährigen Krieg Reparatur- oder Wiederaufbaumaßnahmen notwendig geworden waren, greifen zu kurz. Italienisch geprägte Barockarchitektur war mit etwa einem Jahrhundert Verspätung auch nördlich der Alpen zu einem geradezu repräsentativen Element der Landesherren geworden. Mit Blick auf die Klöster ist hier auf die Benediktiner hinzuweisen, die in den 1680er Jahren – endlich – die päpstliche Konzession zur Bildung einer eigenen bayerischen Kongregation erhalten hatten. 19 Abteien gehörten ihr an – darunter nicht alle bayerischen Benediktinerklöster, aber doch berühmte Klöster, die im Barock wesentlich



Foto: Fb78 / Wikimedia Commons, CC-BY-SA 2.0 DE

Nach den Zerstörungen des Dreißigjährigen Krieges setzte in Süddeutschland einschließlich den Habsburger Erblanden ein regelrechter Bauboom ein. Allein 19 Abteien, die der bayerischen Benediktiner-Kongregation angehörten, darunter Benediktbeuern (Foto), wurden im Barock wesentlich ausgebaut und umgestaltet.

ausgebaut und umgestaltet wurden: Benediktbeuern zählt genauso dazu wie Ensdorf, Frauenzell oder Mallersdorf. Es ist auch die Zeit, in der die Klöster der Oberpfalz wieder neu eingerichtet wurden.

Und im Übergang zum 18. Jahrhundert begann dann nicht nur im Benediktinerorden, sondern auch bei anderen Orden wie den Chorherren, Regularkanonikern, Medikanten- und Reformorden, eine beachtliche Bautätigkeit, die in den sichtbaren Formen von Architektur und Bild die Stellung des Klosters definierte und zugleich nach außen darstellte. Die Klosteranlagen können zweifellos als Konkurrenzunternehmen der mächtigen Prälaten zum Schlossbau angesehen werden. Aber der barocke Klosterbau ahmte die Residenzschlösser des Barock nicht nur nach, sondern etablierte eigene architektonische Formensprachen; – auch mit Blick auf Königsklöster wie z. B. den spanischen Escorial.

Im bayerischen Raum ragt insbesondere der *schwäbische Escorial*, nämlich die Benediktinerabtei Ottobeuren hervor, wo man Mitte des 18. Jahrhunderts mit Hilfe einer Art „Masterplan“, so G. Dischinger, mehr als 50 Jahre hinweg kontinuierlich um-, an- und neu baute. Dahinter steckte eine kalkulierte Langsamkeit: Je langsamer der kontinuierliche Bauprozess vonstatten ging, desto geringer fielen die Bau-Ausgaben im Vergleich zu anderen laufenden Ausgaben im jährlichen Haushaltsbudget ins Gewicht.



Das Benediktinerkloster Ottobeuren: Dank der Baumanuale und ausführlichen Diarien des Ottobeurer Abts Rupert Neß – er amtierte 1710 bis 1740 – ist die Baugeschichte dieses emblematischen Barockklosters sehr gut dokumentiert.

Foto: Carsten Steger / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

Abt Rupert Neß hatte über Jahre hinweg *Accords-Contracte* oder *Bestands-Contracte* ausgegeben, in denen jeweils kleinschrittige Arbeiten als Ziel des Accords festgelegt wurden. Der Abt achtete zugleich darauf, dass die Anzahl der Arbeiter auf dem Bau nicht erst in den winterlichen Baupausen kostensparend reduziert wurde, sondern je nach Arbeitsaufwand auch für wenige Tage oder Wochen stets flexibel mit der Anzahl der jeweils beschäftigten Bauarbeiter umgegangen wurde. Entsprechend setzte es der verantwortliche Baumeister Simpert Kramer auch um.

Für Ottobeuren liegt mit dem Tagebuch des Abts Rupert Neß eine singuläre Quelle vor, die sich in weiten Teilen wie eine Art Bauprotokoll auswerten lässt. Im Oktober 1717 kurz bevor die Baustelle winterfest gemacht werden sollte, entließ der Baumeister bereits den Großteil der Gesellen und Tagelöhner: „Nachdeme M. Sympert Kramer von Edlstätten laut Accors supra den 12 April[is] 1717 seine Arbeit gemacht, und in rechten Standt gesetzt, so hat er heüt seine Leüth maistens dimittirt“ (Diarium, pag. 1057, zit. nach Dischinger Bd. III/Quellen, S. 704). Auch wenn er „noch einige [Arbeiter] zuruckh behallten“ hatte, um mit ihnen den Küchenkamin abzuschließen. In Ottobeuren wurde das Großbauprojekt auf diese Weise nicht zu einem finanziellen Drama wie an vielen anderen Baustellen.

Ein Blick in das Prämonstratenser-Reichsstift Roggenburg, das Mitte des 18. Jahrhunderts den inzwischen über 70 Jahre alten Simpert Kramer mit einem Neubau der Klosterkirche beauftragte, stand allerdings vor dringlicheren Baumaßnahmen und konnte ein entsprechendes Konzept mit bestän-

digem, langsamem Baufortschritt gar nicht umsetzen. Der Roggenburger Abt klagte dem Abt von Churwalden in einem Brief sein Leid: Es werde ihm leider nicht erspart bleiben, wegen Einsturzgefahr auch noch den Südflügel abzureißen und neu erbauen zu lassen, wozu ihm Gott Gnade, Geduld und – Geld gewähren möge. Inwiefern hier Entlastungsfloskeln geäußert wurden, lässt sich kaum noch nachweisen. Baufälligkeit oder eine zu geringe Größe des Gotteshauses sind letztlich auch Topoi für die Rechtfertigung von Baumaßnahmen.

Immerhin hatte Roggenburg das Geld klar im Blick, die Finanzierungsabsichten erscheinen machbar, die Sorgen des Abtes moderat. Ganz anders präsentierte sich die Situation allerdings zur gleichen Zeit in Altomünster, wo mehrere Mönche in den 1770er Jahren eine kurfürstliche Visitation forderten, um eine eskalierende Situation zwischen Patres und Prior zu entschärfen. Die Kommissare des Geistlichen Rats fanden 21 empörte Patres, Diakone und Laienbrüder, die zu Protokoll gaben, dass Prior Simon II. Böck hinter ihrem Rücken den Kirchenbau und die weltlichen Geschäfte des Klosters betriebe. Mit besonders viel Pathos wurde dabei vorgetragen, dass der Wein gestrichen und gegen gepanschtes Bier ersetzt worden sei und nicht mehr geheizt werde, im November.

Die Visitation ließ aber auch den Prior zu Wort kommen, der überzeugend darlegen konnte, dass der notwendig gewordene Kirchenbau so strikte Maßnahmen nötig gemacht hätte. Das Budget für den Wein sei ohnehin viel zu großzügig angesetzt, so dass er das *Weingeld* in Höhe von 210 Gulden für das laufende Jahr komplett für den Kirchenbau einbehalten habe. Bereits seit sieben Jahren liefen die dortigen Bauarbeiten und die Einnahmen deckten zur Zeit der Visitation die Kosten für den laufenden Unterhalt der Konventualen schon länger nicht mehr. In einer rigiden Sparpolitik sah Prior Böck daher das einzige Mittel, um die ins Haus stehenden 2.000 Gulden Schulden zu stemmen, die sich aus Materialkosten und auch aus Handwerkerrechnungen zusammensetzten.

Baumeisterfamilien und Bautrupps

Die Ausgaben für ausgebildete Handwerker, aber auch für Tagelöhner und sogenannte Handlanger, die selbst im Winter in den Steinbrüchen arbeiteten, fanden selbst Eingang in das *Diarium* des Ottobeurer Abtes. Neben Informationen über die jeweiligen Jahresrechnungen oder Akkordabnahmen gibt Rupert Neß in seinen Aufzeichnungen auch seltene Einblicke in den Baubetrieb und das Miteinander auf der Baustelle. Fremdländische Handwerker werden eigens benannt; vor allem handelt es sich hierbei um die „Stuccador“ – Tessiner und Graubündner – Stuckateure, die als Personenverbund angestellt wurden. Aber auch bereits an Baustellen des 17. Jahrhunderts geben italienische Abrechnungszettel bis heute Aufschluss über fremdsprachige Bauleute, die vor allem beim Innenausbau und bei Dekorationsarbeiten eingesetzt wurden.

Hier scheint den Baumeistern eine entscheidende Vermittlungsrolle zugekommen zu sein, weil zahlreiche Baumeister und Architekten des ausgehenden 17. Jahrhunderts Lehrjahre in Italien verbracht hatten. Sie verfügten damit ganz praktisch über Sprachkenntnisse, die es ihnen ermöglichten, zwischen deutschsprachigen und italienischsprachigen Handwerkern zu vermitteln; einerseits sprachlich, andererseits aber auch auf

sozialer Ebene: Denn am Bau waren neben wenigen Spezialisten auch zahlreiche ungelernete Tagewerker und Handlangerinnen, also Frauen, und mithelfende Kinder beschäftigt. Von einer homogenen Handwerker- oder Kunsthandwerkerschaft kann trotz einiger erfolgreicher Baumeisterfamilien nicht ausgegangen werden.

Diese Baumeisterfamilien stellten vielmehr eine Ausnahme dar. Zu ihnen gehörten beispielsweise Mitglieder der Familie Dientzenhofer aus dem Voralpenland, die tatsächlich für mehr als zwei Generationen eine Vielzahl von Baumeistern stellte. Sie alle lassen sich auf Georg Dientzenhofer den Älteren zurückverfolgen, der von einem Einfirsthof, *Beim Gugg*, in der Nähe des heutigen Bad Feilnbach stammte. Bis auf einen einzigen von insgesamt sechs Söhnen wurden alle Dientzenhofer Baumeister in Böhmen, der Oberpfalz und Franken. Selbst zwei Enkel traten in diese Fußspuren, was insofern überrascht, weil ihnen keine Zunft wie in Au oder in Wessobrunn den Berufsweg vorgegeben oder geebnet hatte.

Nachdem sich der älteste Sohn – Georg Dientzenhofer – nach einer Maurerlehre und anschließender Gesellen-Wanderschaft um 1675 in Prag niederließ, folgten ihm alle Geschwister dorthin nach. Für diese Entscheidung dürfte die schwierige wirtschaftliche Situation im Kurfürstentum Bayern in den Jahren nach dem Dreißigjährigen Krieg eine Rolle gespielt haben, denn anders als in der Heimat konnte der Bruder in Böhmen Ausbildungsplätze und Arbeitsaufträge vermitteln.

Es entstanden Heiratsverbindungen mit bereits etablierten Baumeisterfamilien, die das Prager Bürgerrecht besaßen und es gelang den Dientzenhofer im Dienst von auswärtigen, vor allem oberitalienischen Baumeistern wie Carlo Lurago, Domenico Orsi und Francesco Caratti die barocke Formensprache zu erlernen und in zahlreichen Bauaufträgen für den neuen, jetzt kaisertreuen Adel in Böhmen, aber auch für klösterliche Auftraggeber umzusetzen. Einzelne der Dientzenhofer-Brüder lernten das Maurerhandwerk erst in Prag, zu ihnen gehörte Johann, der in einer Bewerbung im Jahr 1707 darauf hinwies, dass er „sich von Jugend an auf die Architektur gelegt [und] hierzu die fundamenta von zwei berühmten Baumeistern zu Prag gelernt“ habe.

Was die familiären Verbindungen der Dientzenhofer für die geschichtswissenschaftliche Forschung interessant macht, ist, dass sie sich intensiv austauschten, verschiedene Bauaufträge durchaus auch gemeinschaftlich übernahmen, vor allem aber, dass ihre Kloster- und Kirchenbauten zwischen Böhmen und Franken stilbildend wurden. So lassen sich an ihren Bauwerken Elemente einer einheitlich modellierten Klosterlandschaft nachweisen, die sogar über den bayerischen Raum hinausweist und die historisch engen Verbindungslinien zwischen Böhmen und Bayern verdeutlicht.

Dass mit gemeinsamer Herkunft allerdings nicht zugleich eine einheitliche Formensprache einhergehen muss, das zeigen zwei andere Gruppen, die weniger als Baumeisterfamilien, vielmehr als frühneuzeitliche Bautrupps bezeichnet

werden, um zum Ausdruck zu bringen, dass es sich um Verbände verschiedener Baugewerke handelt, die aber im Verbund arbeiteten, auf die gleiche Herkunftsregion – im Fall der Tessiner und Graubündner Stuckateure – und den gleichen Zunftverband – im Fall der Wessobrunner – verweisen konnten. Diese Bautrupps bewarben sich auch im Verbund und konnten damit punkten, dass sowohl die Bauleitung als auch verschiedene Gewerke in einer Hand lagen und die Organisation der Bezahlung an den verantwortlichen Bauleiter, der wie ein eigenständiger Unternehmer auftrat, ausgelagert werden konnte.

Vor allem Stuckateure aus dem Raum Graubünden und aus dem Tessin waren bekannt für die Bildung solcher Bautrupps. Ihre familiären und beruflichen Netzwerke lassen sich im frühneuzeitlichen Rom genauso nachweisen wie im Ostseeraum, ja sie reichten sogar bis ins Königreich Dänemark-Norwegen und ins Zarenreich. Als Türöffner für die oberitalienischen Bauleute gilt grundsätzlich die Ausbreitung der bereits erwähnten italienisch geprägten barocken Formensprache in der Architektur. Es wurden oberitalienische, florentinische und römische Dekorationselemente aufgegriffen und abgewandelt. Was in Rom zu Beginn des 17. Jahrhunderts stilprägend geworden war, wurde in Böhmen nach der Schlacht am Weißen Berg und in vielen süddeutschen Territorien spätestens nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges ebenfalls nachgefragt.

Die feineren Stuckrezepte der Graubündner und Tessiner überzeugten auf zahlreichen Baustellen dadurch, dass sie einen entscheidenden Anteil Gips enthielten. Dadurch konnten feinere, glattere Oberflächen erzeugt werden, die als wesentlich eleganter wahrgenommen wurden. Aber es war nicht

nur die Erfahrung im Stuckieren großer Wand- und Deckenflächen, mit denen sich die überregionalen Wanderungsbewegungen gerade dieser Stuckateure erklären. Ein Blick auf deren Lebens- und Arbeitsbedingungen lässt allgemeine Rückschlüsse auf die Anforderungen auf barocken Baustellen zu. Insbesondere wenn dabei die wirtschaftlichen Bedingungen in den Herkunftsregionen berücksichtigt werden.

Denn für Graubünden und das Tessin lassen sich im ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhundert ähnliche Auswanderungsmotive vermuten wie sie bereits für die Dientzenhofer skizziert wurden. Zwar befanden sich die

Alpentäler, aus denen die berühmten Stuckateurs-Dynastien stammten, nicht in einer mühsamen wirtschaftlichen Konsolidierungsphase wie im Kurfürstentum Bayern nach dem Dreißigjährigen Krieg. Die wirtschaftlichen Bedingungen im Tessin und insbesondere in den langgezogenen Tälern entlang des Comer Sees waren allerdings ähnlich desolat für spezialisierte Bau- und Kunsthandwerker.

Das Gebiet gehörte in der Frühen Neuzeit zum Herzogtum Mailand, das seit der Mitte des 16. Jahrhunderts und bis ins frühe 18. Jahrhundert unter spanischer Herrschaft stand. Den *Maestri Comacini*, den Baumeistern vom Comer See gelangen seit dem frühen 17. Jahrhundert erstaunliche Karrieren

Fremdländische Handwerker, so Tessiner und Graubündner Stuckateure, hatten einen entscheidenden Anteil an den Bauarbeiten. Auch italienische Abrechnungszettel geben Aufschluss über fremdsprachige Bauleute beim Innenausbau und bei Dekorationsarbeiten.

zwischen Oberitalien und den Territorien nördlich der Alpen. Mit Blick auf die Motive hinter den Migrationsprozessen hat die ältere Forschung vor allem sogenannte Push-Faktoren betont, die in den schlechten wirtschaftlichen Ausgangsbedingungen in den oft schmalen Alpentälern den vorrangigen Grund dafür sah, dass so ungewöhnlich viele Stuckateure und Baumeister aus Graubünden und dem Tessin kamen.

Zugespitzt formuliert seien die Hauptmotive erstens in den kargen Lebensverhältnissen in den Bündner und Tessiner Dörfern zu suchen, die eng mit den naturräumlich-topographischen Voraussetzungen der Alpentäler verbunden waren, wo auf kargen Böden keine ertragreiche Landwirtschaft möglich war, aber der Zugang zu wichtigen Handels- und Passstraßen die Entwicklung einer jahrhundertelangen Auswanderungstradition begünstigte. Zweitens fehlten vor Ort schlicht Auftraggeber. Die ‚Spanische Zeit‘ von 1535 bis 1714 wurde damit zu einer wirtschaftlichen und kulturellen Sackgasse stilisiert, geprägt durch Stagnation und Rückständigkeit.

Vor diesem Hintergrund wurde in der Migrationsforschung für diese oberitalienischen Alpenregionen lange davon ausgegangen, dass Verarmung, Bevölkerungsüberschuss und zunehmender fiskalischer Druck von Zentral- und Mittelbehörden letztlich zu einer verstärkten Migration geführt hätten: erst nach Rom in den Kirchenstaat und zu den römischen Adelsfamilien und ihren kleinen und größeren Haus- bzw. Hofhaltungen, dann nach Ost- und Mitteleuropa und nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges auch nach Norden in den Bereich des Alten Reiches, wo nach dem langen Krieg alle Zeichen auf Wiederaufbau standen – in enger Verbindung mit dem Anspruch, moderne barocke Bauformen

umzusetzen. Was sich auf den ersten Blick durchaus überzeugend anhört, muss bei einem näheren Blick auf die Quellen jedoch ergänzt werden.

So lassen sich die Tessiner Stuckateure im Rom des ausgehenden 16. Jahrhunderts vor allem deshalb finden, weil herausragende Baumeister aus den gleichen Herkunftsregionen an wichtigen Großbaustellen im Kirchenstaat beteiligt waren: Carlo Maderno aus Capolago entwarf u. a. die Fassade von St. Peter. Zur gleichen Zeit waren aber auch Francesco Castelli, genannt Borromini, aus Bissone und Domenico Fontana aus Melide, einem Nachbarort

von Bissone in Rom tätig. Diese drei sicherlich bekanntesten Baumeister vom Comer See benötigten zur Dekoration der *palazzi* und Kirchen wiederum Freskant, Stuckateure und Bildhauer, die sie vorzugsweise aus ihrem Verwandten- und Bekanntenkreis rekrutierten.

Solche Pull-Faktoren wird in neueren Studien stärker nachgegangen, indem Familiennetze rekonstruiert werden. Deutlich wird dadurch, dass die schlechten wirtschaftlichen Bedingungen in den Herkunftsregionen der Bauspezialisten zwar eine Rolle spielten, aber nicht das allein ausschlagge-

bende Argument sind. Die Migrationsprozesse waren weit mehr als ein rein wirtschaftliches Phänomen, das lediglich Veränderungen in der Erwerbsbevölkerung widerspiegelt. Die hohe Mobilität der *Maestri Comacini* wurzelte in einem Familiensystem, das sowohl aus regionalen Solidaritäten als auch aus engen sozialen Verbindungen bestand.

Neben die räumliche Nähe treten hier die familiäre Nähe und auch tatsächliche Verwandtschaftsbeziehungen: Die bereits erwähnten Baumeister Maderno, Borromini und Fontana stammten einerseits alle aus Orten, die nur wenige Kilometer voneinander entfernt liegen. Andererseits war die Familie Castelli, aus der Borromini stammte, mit den Maderno aus Capolago verwandt. Andere Familien, die in den folgenden 200 Jahren immer wieder als Stuckateure und Baumeister in den Quellen auftauchen, sind die Solari aus Carona, die wiederum mit den della Porta aus Porlezza Heiratsverbindungen eingingen. Die Carloni aus Arogno heirateten in die Familien de Allio und Spazzo aus dem Val d’Intelvi ein. Dieses Tal, das zwischen dem Luganer See und dem Comer See liegt, galt als Heimat von Baudynastien wie den Carlone, den de Allio, Frisoni, Retti oder Lurago.

Aktuelle wirtschafts- und sozialgeschichtliche Forschungen gehen inzwischen davon aus, dass die Handwerker aus dem Val d’Intelvi sogar von einer Rezession, die Como im 17. Jahrhundert erfasst hatte, profitieren konnten. Der vermeintliche wirtschaftliche Niedergang betraf also keineswegs das gesamte Territorium des Herzogtums Mailand, sondern vor allem die urbanen Räume. Kleinere Gemeinden und verstreut liegende Ortschaften entlang des Sees und in den Alpentälern hatten hingegen keine gravierenden Einschränkungen zu verzeichnen. Preisentwicklung kamen den ländlichen Gebieten sogar entgegen. Entsprechend müssen auch die Motive für die Hintergründe der Migrationsprozesse in der Region Como differenziert betrachtet und teilweise neu interpretiert werden.

Wirtschaftliche Not und Überbevölkerung gelten nicht mehr als zentrale Motive hinter den Migrationsprozessen. Vielmehr muss berücksichtigt werden, dass für einzelne Dörfer regelrechte Migrationssysteme nachweisbar sind. Im starken Rückbezug der mobilen Handwerkskünstler zu ihren Herkunftsorten lag ein – wenn nicht vielleicht sogar *der* – Schlüssel zum Erfolg dort beheimateter Bautrupps. Und erfolgreich waren die Handwerkskünstler insofern, als sie sich über Generationen hinweg als gefragte Spezialisten im Baugeerbe halten konnten und die Stuckatur-Moden europaweit prägten; letztlich in einer geradezu monopolartigen Stellung!

Was die oberitalienischen Handwerkskünstler konkret auszeichnete und worin sie ihren Konkurrenten etwas voraus hatten, war die Fähigkeit, eine Großbaustelle wie z. B. in der Zisterzienserabtei Ebrach in Eigenregie umzusetzen. Damit trafen die Bautrupps einen Nerv der Zeit, weil Bauherren im 17./18. Jahrhundert das Ideal einer Architektur vor Augen hatten, die mit Stuck, Fresken und Plastiken zu einem harmonischen Ganzen verschmolz. Dafür mussten die Gewerke am Bau allerdings Hand in Hand arbeiten, vom Marmorschneider über den Freskant und Fassmaler bis zum Stuckateur, den Bildhauer, Holzschnitzern und Vergoldern. Für die Graubündner und Tessiner kam hier das straffe Organisationsprinzip ihrer Werkstätten sowie eine relativ gute Ausbildung im Familien- und Freundesverband zum Tragen.

Die hohe Mobilität der *Maestri Comacini* wurzelte in einem Familiensystem, das sowohl aus regionalen Solidaritäten als auch aus engen sozialen Verbindungen bestand. Armut in ihrer Heimat war nur ein zusätzlicher Faktor für die Migration der Facharbeiter vom Comer See.

Alltag auf dem Bau: Mobilitätsbereitschaft

Was für die Mobilitätsbereitschaft der Stuckateure bzw. schon der frühen *Kalkschneider* des 16. Jahrhunderts galt, lässt sich allerdings nicht ohne weiteres auf andere Gewerke am Bau übertragen: So zeigt sich in Rechnungsquellen oft, dass Maurer und Zimmerleute lokal angeheuert wurden. Die einzige Einschränkung war, wenn es sich bei Maurern oder Zimmerern gleichzeitig um die Baumeister handelte. Denn die zeitgenössischen Baumeister hatten im 17./18. Jahrhundert sehr häufig eine grundständige Ausbildung als Maurer. Das galt beispielweise für die Ausbildung von Michael Beer, Simpert Kramer oder Georg Dientzenhofer.

Alle drei hatten zunächst das Maurerhandwerk gelernt. Maurer und Stuckateur waren dagegen keine Ausbildungen, die sich gegenseitig bedingten. Aber selbst für Stuckateure mit lediglich rudimentären Maurerkenntnissen lassen sich einzelne Beispiele finden, in denen sie auch die Bauleitung übernehmen konnten. Donato Giuseppe Frisoni ist so ein Fall: Mehr als 26 Jahre lebte der Tessiner aus dem Bergdorf Laino in Ludwigsburg im Herzogtum Württemberg; die ersten sechs Jahre als Stuckateur, dann als verantwortlicher Architekt für die neu entworfene Residenzstadt mit ihren zahlreichen Barockbauten. Das riesige Bauvorhaben konnte Frisoni letztlich nur durch den gezielten Nachzug von Verwandten aus dem Val d'Intelvi bewältigen.

Die Namen der einzelnen Stuckateure sind allerdings nicht immer überliefert. In Rechnungen finden sich oft nur Berufsbezeichnungen. Im Gegensatz zu normativen Quellen haben die Quellen, die Einblicke in die tatsächlichen Abläufe auf dem Bau geben könnten, eine geringere Überlieferungschance. Baumanuale oder ausführliche Diarien wie im Fall des Ottobeurer Abts Rupert Neß sind die Ausnahme. Vor diesem Hintergrund bleiben uns Einblicke in die eigentliche Lebenswelt frühneuzeitlicher Bauleute meist vorenthalten. Vereinzelt biographische Spuren sind immer überliefert. Aber selbst so berühmte Stuckateure wie Dominikus Zimmermann bleiben blass. Dabei haben seine Stuckierungen in den frühen 1980er Jahren explizit zum Weltkulturerbe-Status der Wieskirche beigetragen ... Und wenn die Quellsituation schon bei diesen „Stars“ der Barock- und Rokokozeit herausfordernd ist, wie steht es dann erst mit den vielen (beinahe) namenlosen Stuckateuren aus dem Val d'Intelvi, dem Bregenzerwald oder aus Graubünden?

Hier wird deutlich, welches Auswertungspotenzial sich in Verwaltungsüberlieferung der Frühen Neuzeit versteckt. Neben normativen Quellen wie Ratsverordnungen, Zulassungsbeschränkungen, Zunftordnungen und Arbeitsvorschriften, lassen sich auch Verwaltungsschriftgut, das in Zollregistern,



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

Die Quellenlage ist selbst für so berühmte Stuckateure wie Dominikus Zimmermann eher schwach. Dabei haben seine Stuckierungen in den frühen 1980er Jahren explizit zum Weltkulturerbe-Status der Wieskirche – hier der Blick auf den Altar – beigetragen.

Rechnungsbüchern oder Quittingsbelegen vorliegt, Hinweise zu den Arbeitsbedingungen auf dem Bau entnehmen. Aber auch für Migrationsfragen lohnt sich der Blick in die Rechnungsbelege oder in Kirchenbücher allemal.

Ob es sich bei oberitalienischen Spezialisten auf bayerischen Baustellen tatsächlich um Saisonarbeiter handelte, die in den Wintermonaten in ihre Heimat zurückkehrten, lässt sich im Einzelnen nur schwer nachweisen. Man ist vielmehr auf Zufallsfunde angewiesen. Für den süddeutschen Raum wird allein aus geographischen Gründen eher angenommen, dass Stuckateure lediglich für die Bausaison vom Frühjahr bis zum Herbst anheuerteten. Die Auswertung von Kirchenbüchern konnte für einzelne Tessiner dann allerdings die konkreten Details liefern.

Der Stuckateur Geronimo Francesco Andreoli, der im Nürnberger Raum bei Donato Polli gelernt hatte und in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vor allem im nörd-

lichen Franken (Bayreuth) tätig war, ist so ein Fall: Alle seine Kinder und Patenkinder ließ er in den Wintermonaten in seiner Heimat in der Nähe von Lugano taufen. Die Analyse der Taufbücher kann so die weiterhin saisonale Arbeit und die regelmäßige Rückkehr ins Tessin in den Wintermonaten nachweisen. Andere Tessiner Stuckateure wurden nördlich der Alpen heimisch, ohne freilich ihre Mobilität aufzugeben.

Andrea Maini (Maynio) soll abschließend das einzigartige Ausmaß der frühneuzeitlichen Mobilität zum Ausdruck bringen: Maini hatte 1717 einen Vertrag mit dem Abt in Ottobeuren geschlossen, für den er bis ins Frühjahr 1728 Stuckierungen ausgeführt hatte, ganz nach den Prinzip kontinuierlicher Auftragsvergabe. Zwischendurch war genug Zeit gewesen, dass Maini, der die Stuckierungen in Ottobeuren auch organisierte und je nach Auftragslage an andere Tessiner Stuckateure vergab, in Memmingen und im schwäbischen Schloss Holzgünz tätig sein konnte. Am 15. März 1728 beendete er seinen Auftrag in Ottobeuren, rechnete seinen *Accords-Contract* ab und verließ die Baustelle Ottobeuren in Richtung Glückstadt im Herzogtum Holstein.

Zwar handelte es sich bei der Stadt an der Unterelbe um die Heimatstadt von Mainis Frau, europäischer, exotischer und weiter entfernt von Ottobeuren konnte man sich im frühen 18. Jahrhundert einen Ort kaum vorstellen – jedenfalls aus schwäbisch-katholischer Perspektive! Bereits im April 1729 war Andrea Maini allerdings schon wieder auf dem Bau in Ottobeuren präsent. Er steht damit stellvertretend für die vielen oberitalienischen Stuckateure, denen ihre eigene Mobilität zugutekam: Dadurch, dass sie in der Regel ohne Familienmitglieder umherreisten, konnten sie deutlich leichter als ihre lokal ansässigen Kollegen von einem Arbeitsort, also von einer Baustelle zur nächsten ziehen. ■

Mit einer Tagung im Frankfurter Haus am Dom am 8. und 9. April 2022 zum Thema *Körper, Eros, Identität* haben die Katholischen Akademien in München, Hannover und Frankfurt die Diskussionen des Forums 4 „Leben in gelingenden Beziehungen – Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft“ des Synodalen Wegs flankiert. Damit schloss eine Reihe von fünf namhaften und zum Teil digital dokumentierten Tagungen des Leiterkreises der Katholischen Akademien in den Jahren 2020 bis 2022 ab.

Vor Ort in Frankfurt hatten sich 22 Teilnehmende eingefunden, im durchweg zur Verfügung stehenden Livestream bis zu 350 Zuschauer*innen.

Die gesamte Tagung wurde auf Video aufgezeichnet und wir haben die insge-



Zwei Tage diskutierten die Teilnehmer*innen im Frankfurter Haus am Dom über das Thema *Körper, Eros, Identität*. Unser Bild zeigt die Lesung mit Antje Rávik Strubel.

pektive, zwei oder drei Fokusvorträgen und schließlich Repliken aus der Sicht von Betroffenen, von Synodaltteilnehmenden und der Weltkirche.

Das erste Panel stand unter dem Motto *Geschichte* und begann mit einem Vortrag des Heidelberger Ethnologen Guido Sprenger. Seine persönliche Einschätzung am Ende des Vortrags lautete sinngemäß, dass die Katholische Kirche bei dem Ausmaß, in dem sie über Sexualität

spricht und diese regulieren will, eine „hochgradig sexualisierte Institution“ sei. Damit wurde eine erste Markierung gesetzt, die auch während der Tagung diskutiert wurde.

Die sich daran anschließenden Vorträge vollzogen einen Streifzug durch die Geschichte vom frühen Christentum bis ins 20. Jahrhundert und deckten die Themen Körper, Sexualität, Ehe, Keuschheit und päpstliches Lehramt ab. Dabei wurde deutlich, dass der oft beschworene Vorwurf der Leibfeindlichkeit der Katholischen Kirche zwar seine Berechtigung hat, manche Aspekte aber auch differenzierter betrachtet werden müssen. Das spiegelte sich auch in den Repliken wieder, wo deutlich wurde, dass es aus der Geschichte durchaus anregende Impulse für die heutige Zeit geben könnte.

Am Abend fand eine Veranstaltung mit der Preisträgerin des Deutschen Buchpreise 2021, Antje Rávik Strubel, statt. Die Autorin las Passagen aus ihrem preisgekrönten Buch *Blaue Frau* und wurde von Akademiedirektorin und Mitorganisatorin Dr. Ruth Bendels aus Hannover zu ihren Motiven und ihrer Poetik befragt.



Blick in die Nachbarschaft: Die Akademie des Bistums Limburg liegt im schön gestalteten Zentrum der Metropole Frankfurt.

Körper, Eros, Identität

Sexualität und gelingende Beziehungen
vom Rand her gesehen

samt 14 Filme sowohl auf der Website als auch im YouTube-Kanal der Katholischen Akademie in Bayern eingestellt. Die Videos sind der Hauptbestandteil der Veranstaltungsdokumentation.

Drei Panels bestanden jeweils aus einem Vortrag aus der Vogelpers-

Nach Einschätzung von Guido Sprenger ist die Katholische Kirche bei dem Ausmaß, in dem sie über Sexualität spricht und diese regulieren will, eine hochgradig sexualisierte Institution.

Sexualität ist auch in den anderen monotheistischen Religionen Gegenstand von Diskussionen. Deshalb stand im Mittelpunkt eines der Panels auch ein besonderer Fokus auf unser Thema in den jeweiligen heiligen Schriften und Regeltexten des Islams, des Judentums und des Christentums.

Das zweite Panel beschäftigte sich unter dem Titel *Kultur des Eros* mit den Sichtweisen von drei großen Weltreligionen auf Eros und Sexualität. Eingeleitet wurde das Panel jedoch zunächst mit einem Vortrag zum Thema Ambiguität und dem Aushalten derselben. Dem folgten dann eine islamische, eine buddhistische und eine christliche Sicht auf „Körper, Eros, Identität“, mit besonderem Fokus auf die jeweiligen heiligen Schriften und Regeltexte.

Die Repliken bemerkten u.a., dass sich die Religionen teilweise mit Ambiguität schwertun und gerne auf Vereinheitlichung pochen, gerade wenn es um Geschlechterfragen geht.

Im dritten und letzten Panel setzten sich die Vortragenden mit dem Thema *Identität* auseinander. Der einleitende Vortrag ging zunächst darauf ein, was Identität aus philosophischer Sicht bedeutet. Dem folgte die Sicht aus der Psychologie bzw. Psychotherapie, was es für die Entwicklung von Identität

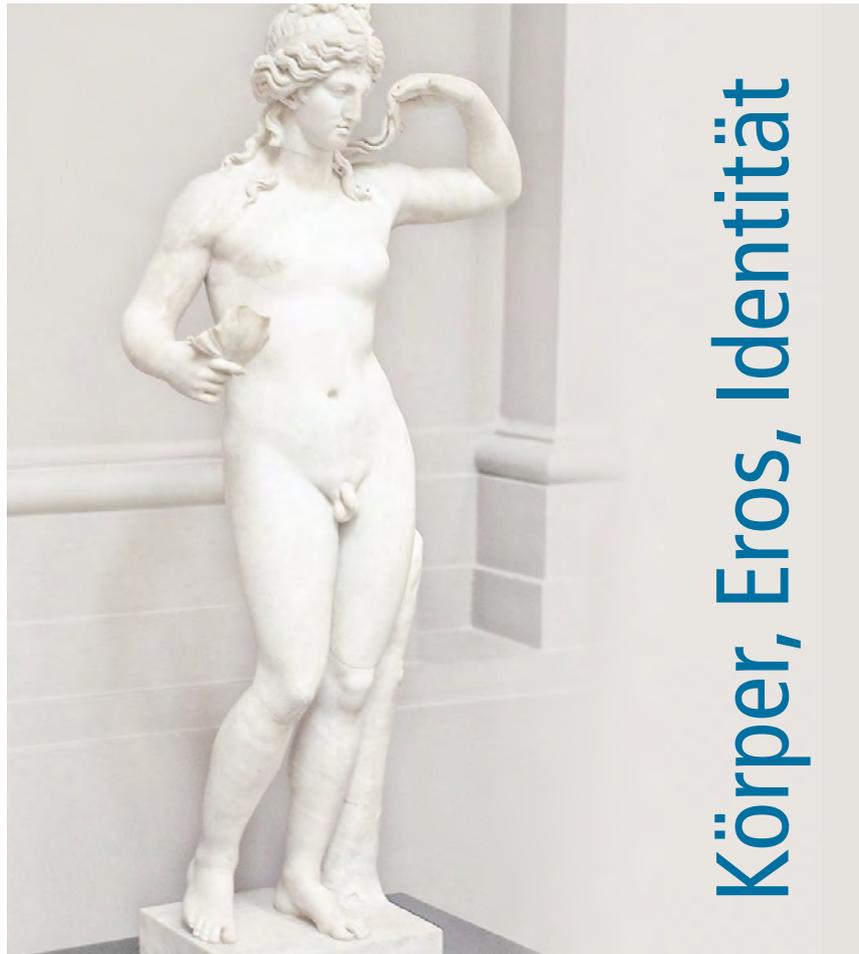


Foto: Hermaphrodit, Lady Lever Art Gallery Liverpool, 1. Jh./18. Jh., public domain

Körper, Eros, Identität

Mit diesem Motiv wurde für die Veranstaltung geworben, die Teil einer Serie von fünf Tagungen des Leiterkreises der Katholischen Akademien in den Jahren 2020 bis 2022 war.

und spezifisch von sexueller Identität bedarf. Und schließlich beleuchtete ein Vortrag aus der Sexualwissenschaft die Bedeutung von Sexualität für eine gelungene Menschwerdung, in dem es besonders um (sexuelle) Selbstbestimmung und deren gesellschaftliche Anerkennung ging. Auch in den Repliken wurde deutlich, dass innerhalb kürzester Zeit getroffene Fremdzuschreibungen der Identität anderer Personen eine Schwierigkeit darstellt. ■

Die Videos der 14 Vorträge und Repliken finden Sie auf unserem YouTube-Kanal und auf der Unterseite *Tagung Körper, Eros, Identität* unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) zum Dossier auf der Website, von wo aus Sie auf alle Videos zugreifen können. Mit [diesem Link](#) kommen Sie zum YouTube-Kanal der Akademie, wo Ihnen das Suchwort „Synodalforum“ die 14 Videos anzeigt.

PRESSE

■ Katholisch.de

08. April 2022 – Im Vorfeld der Veranstaltung erschien auf katholisch.de ein ausführliches Interview mit dem bekannten Kirchenhistoriker Dr. Matthias Daufpratshofer, aus dem wir einen Ausschnitt dokumentieren.

Matthias Daufpratshofer: *Das Lehramt hat sich in Sachen Sexualmoral*

in eine immer enger werdende Sackgasse manövriert. Das Ganze fing mit der Ehezyklika Casti connubii an, die Papst Pius XI. (1922–1939) im Jahr 1930 veröffentlichte. Meines Erachtens die lehramtliche Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts, die Magna Charta der rigiden Sexuallehre der Kirche. Mit ihr wurde erstmals umfassend die Ehe- und Sexuallehre in einem Dokument des ordentlichen Lehramts festgezurr: einerseits die

Lehre von den klassischen Ehe Zwecken, also Zeugung und Erziehung von Nachkommen, und andererseits die Verdammung von allen möglichen angeblichen „Zeitirrtümern“ in Ehefragen. Man könnte die Forderungen so auf den Punkt bringen: besser keusch leben als verdammt sein. Das Problem ist, dass diese Enzyklika bis heute eine nicht zu unterschätzende unheilvolle Wirkungsgeschichte hat.

Der Missbrauchsskandal und die Folgen

Gedanken aus dem Wissenschaftlichen Rat

In der Sitzung des Wissenschaftlichen Rates der Katholischen Akademie in Bayern am 6. April 2022 war die Missbrauchskrise und vor allem der Umgang der Kirche mit ihr eines der zentralen Themen. Zwei der anwesenden Theologen, der Moraltheologe Konrad Hilpert

und der Dogmatiker Bertram Stubenrauch, analysierten die Lage aus ihrer Sicht. Beide Wissenschaftler, der Akademie schon seit vielen Jahren verbunden, erklärten sich dankenswerterweise auch noch bereit, ihre Stellungnahmen für den Druck zu überarbeiten.

Die Krise der Kirche

Persönliche Beobachtungen und Impulse von Konrad Hilpert

Es sind bewegte und bewegende Zeiten, die wir momentan erleben. Erst raubt uns die Pandemie etwas von der Gewissheit, dass wir selbstverständlich auch morgen leben werden, wenn wir uns heute noch gesund fühlen, zerstört die Unbefangenheit in der Begegnung miteinander und verlangt stattdessen Achten auf Abstand, und nötigt uns, zum Schutz vor Ansteckung verhängte Einschränkungen unserer Freiheiten hinzunehmen.

Dann konfrontiert uns der kriegsrische Überfall auf die Ukraine von einem auf den anderen Tag mit der Erkenntnis, dass sich offensichtlich doch nicht alle Konflikte mit Diplomatie und Gesprächen lösen lassen, und lässt das längst vergessene Risiko spüren, dass auch wir hier in einen Krieg hineingezogen werden könnten. Unfassbar, wie 2022 ein ganzes Land mit Desinformation, systematischer Lüge und Unterdrückung freier Berichterstattung an der Nase herumgeführt werden kann. Grausame Bilder von Kriegsverbrechen wecken jeden Tag nachhaltige Zweifel, ob es über-

haupt einen Fortschritt der Menschheit in Kultur und Humanität gibt.

Das Gemeinsame dieser beiden Krisen: So viele Gewissheiten sind innerhalb kürzester Zeit abhandengekommen. Dieses Grundgefühl des



Prof. Dr. Konrad Hilpert, emeritierter Ordinarius für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München, seit 2007 Mitglied im Wissenschaftlichen Rat

Abhandenkommens von fundamentalen Gewissheiten trifft – leider – auch in Bezug auf die Kirche zu, seit die Dimension des sexuellen Missbrauchs in ihr und die Art, damit umzugehen, an das Licht der Öffentlichkeit gekommen sind. Für die Diözese München ist dazu Ende Januar das umfangreiche Gutachten der Kanzlei Westpfahl-Spilker-Wastl erschienen.

Zur augenblicklichen Lage

Ich möchte im Folgenden nicht die Ergebnisse dieses Gutachtens referieren, sondern Reaktionen schildern, die es ausgelöst hat. Ich werde dabei meine eigenen Wahrnehmungen und gedanklichen Konnotationen nicht heraushalten, wie das sonst in dem Bericht eines Wissenschaftlers üblich ist.

Die Reaktionen lassen sich umschreiben mit Entsetzen, Wut, Enttäuschung, Scham und ja, Verunsicherung. Die Irritation wurde verstärkt durch das Verhalten des emeritierten Papstes Benedikt XVI., der seine Anwesenheit bei einer Ordinariatssitzung, in der über die Übernahme und Verwendung eines „Täters“

beraten und entschieden wurde, in Abrede gestellt hatte, dies später aber revidieren musste und dann als Fehler seiner Berater bei der Redaktion seiner Stellungnahme dargestellt hat. In journalistischer Zuspitzung und schlagzeilenmäßiger Verknappung wurde dieser nachgeschobene Korrektur-Versuch zu der verheerenden Aussage zusammengefasst, der ehemalige Papst habe „gelogen“.

Viele hatten das alles nicht nur für nicht möglich, sondern nicht einmal für denkbar gehalten. Nüchterner ausgedrückt ist der ohnehin bedrückende Komplex „Missbrauch“ jetzt um eine zusätzliche Dimension erweitert worden: Zum Skandal des zigfachen Verbrechens an Kindern und dem in den Gutachten bescheinigten unangemessenen und auf Unsichtbarmachung zielenden Umgang der Verantwortungsträger damit („Vertuschung“) ist eine suboptimale Kommunikation mit der Öffentlichkeit hinzugekommen. Die hat zusätzlich durch das etwa zeitgleiche ungeschickte Agieren des Kölner Kardinals Woelki, das vatikanische Verbot der Segnung homosexueller Paare im Februar 2021, das zu früheren Äußerungen von Papst Franziskus in direktem Widerspruch stand, und die Tatsache, dass das Thema Missbrauch jetzt schon zwölf Jahre auf der Agenda steht, eine desaströse Qualität erreicht.

Reaktionen im Innern

Was macht das mit den Leuten? Es gibt unter den Gläubigen eine kleine Gruppe, die sagen: „Das geht mich nichts an, das sind bedauerliche Einzelfälle; ich habe es satt, das jeden Tag in der Zeitung zu lesen und in den Nachrichten hören zu müssen.“ Es gibt aber auch die, die sich an einer Abbruchkante stehen fühlen und sagen: „jetzt reichts“ und ernsthaft

überlegen auszutreten. Auch wenn sie sich, sollte es tatsächlich zum Entschluss kommen, das zu tun, nicht automatisch auch vom Glauben und von der Religion verabschieden wollen, möchten sie mit der konkreten Institution und deren sichtbaren Vertretern überhaupt nichts mehr zu tun haben.

Die meisten jedoch erleben sich einfach als hilflos. Für sie bedeutet das Ganze, dass ein Stück Sicherheit aus ihrem Leben verloren geht. Was sie jetzt bräuchten, wäre vor allem Zuspruch und Trost; aber das bekommen sie gerade nicht. Manche geraten in ihrem eigenen Umfeld unter Rechtfertigungsdruck: „Wie kannst Du in so einer Organisation bleiben?“ Oder: „Warum sollen wir einen Verein, in dem so schlimme Dinge passieren, mit unserem Geld auch noch unterstützen?“ Oder: „Was bringt mir die Mitgliedschaft in der Kirche?“ „Welchen Grund gibt es überhaupt zu bleiben?“

Ein guter Bekannter, der sein ganzes Berufsleben in die Kirche investiert hat, erzählt mir, dass seine Kinder ihn und seine Frau fragen, warum sie sich „in so einem Laden“ noch engagieren. Junge Eltern, die gerade intensiv erleben, welches Glück kleine Kinder sein können, aber auch: wieviel Sorgfalt und Abstriche an den eigenen Wünschen sie verlangen, äußern Verständnislosigkeit und Empörung, wenn sie hören, wie anvertraute gleichaltrige Kinder behandelt und die Täter durch die Institution geschützt wurden; sie besonders sehen darin einen Angriff auf das, was ihnen als das Wichtigste und Wertvollste im Leben gilt.

Und schließlich sind da noch die vielen einfachen Priester, die ihren Dienst tun, aber merken, dass sie – unausgesprochen oder sogar ausgesprochen – unter Generalverdacht stehen und sich angesichts der noch ausstehenden Gutachten und erst beginnenden Untersuchungen in anderen Ländern (Italien, Frankreich, Spanien, Portugal) die Frage stellen müssen, wann das denn endlich aufhören wird.

„Entzauberung“ – Stufe 2

Der Erosion im Innern der Kirche entspricht ein gravierender Vertrauens-

schwund in der Öffentlichkeit. Max Webers vor hundert Jahren geprägte Formel von der „Entzauberung der Welt“ wollte seiner Zeit die Entwicklung der Kultur von einem Denken, in dem man mit der Existenz geheimnisvoller unberechenbarer Mächte rechnet, hin zu Rationalität und Wissenschaft charakterisieren. Heute könnte „Entzau-



Foto: WoGi / Adobe Stock

Die massiven Austrittszahlen – 2021 fast 360.000 – nagen an der Existenz der katholischen Kirche. Doch notwendige Veränderungen werden weiter blockiert, so der Autor.

berung“ eine treffliche Chiffre für die Desillusionierung und den abrupten Verlust der Aura und des Anspruchs der Heiligkeit von Kirche (wie sie im Glaubensbekenntnis doch bekannt wird), der „Hochwürdigkeit“ der Priesterschaft, der Glaubwürdigkeit der Deutungsfigur Berufen-Sein und des Zölibats als einer dem neutestamentlichen Jesus besonders nahen Lebensform sein.

Die Auswirkungen sind in der sinkenden Attraktivität kirchlicher und theologischer Berufe deutlich zu spüren. Die Aufmerksamkeit vieler Medien und ihrer Rezipienten an der Kirche beschränkt sich inzwischen auf Nachrichten über Skandalöses. Es entsteht derzeit die Vermutung, dass der katholischen Kirche und ihrem Führungspersonal geradezu alles zuzutrauen ist. Anzeichen sind nicht zu übersehen, dass weitere Wellenbewegungen in Gang kommen, die dann auch die gewachsenen staatskirchenrechtlichen Bestimmungen erfassen werden, die schon jetzt unwidersprochen als „Privilegien“ diskreditiert werden.

Fragwürdige visuelle Botschaften

Öffentliche Kommunikation vollzieht sich heutzutage auch durch Bilder bzw. die Kombination von Worten und Bildern. Ich finde, dass Kirche viel zu

In journalistischer Zuspitzung und schlagzeilenmäßiger Verknappung wurde der nachgeschobene Korrektur-Versuch Papst Benedikts XVI. zu der verheerenden Aussage zusammengefasst, der ehemalige Papst habe „gelogen“.

wenig darauf achtet, welche visuellen Botschaften über sie ausgesendet werden. Im Stolz auf ihre lange Tradition und deren ausgefeilte Farben-, Ritual und Symbolsprache übersieht sie, wie es heute wirkt, wenn im Chorraum zehn oder zwanzig bis dreißig liturgisch gekleidete Männer stehen oder wenn ein Zölibatär in bischöflicher Kleidung (beabsichtigt oder arrangiert) sich in den Nachrichten zu fami-

hat mich aber schon damals klerikales Gehabe abgeschreckt und geärgert.

Gelegentlich liegt es aber auch nicht an den kirchlichen Akteuren, sondern an der medialen Regie, wenn ein schlechter Eindruck entsteht. So werden in Talkshows, in denen es um die kirchliche Situation oder aktuelle Ereignisse geht, die Gesprächspartner oft ausschließlich nach dramaturgischen Gesichtspunkten ausgesucht. So kann



Scharfer Protest schlägt der Kirche seit Jahren entgegen: Diese Demonstranten hatten sich im Januar dieses Jahres vor der Akademie versammelt, als hier das Missbrauchsgutachten für die Erzdiözese München und Freising vorgestellt wurde.

lien- oder bioethischen Fragen äußert oder wenn in Kathedralkirchen, deren Inneres immer auf Altäre ausgerichtet war, auffällige Throne die Sichtachsen und ein Übermaß an imperialen Gesten den Ablauf von Feiern stören.

Sicher ist es auch ein Effekt der veränderten medialen Kommunikation, dass heute die Chancen viel größer sind, über die Institution und das Sprechen und Handeln der Hierarchie informiert zu werden als über die Versuche der vielen „normalen“ Gläubigen, ihr Christsein an der Basis (also in den Gemeinden) und im Kontext der Herausforderungen des Alltags zu leben. Ich selbst wusste als Schüler und auch noch als Theologiestudent viel weniger über Papst, Bischöfe, verbindliche Stellungnahmen „des“ Lehramts und den Spannungen zwischen spirituellen Gruppen, und es hat mich auch nie so interessiert wie die großen Themen, Fragen und Texte, vor allem die der Bibel und die der großen Religionsdenker, selbst wenn diese wie Feuerbach und Nietzsche sehr kritisch waren. Sicher

es passieren, dass Repräsentanten ganz kleiner Meinungsgruppen (neue geistliche Gemeinschaften) auf Augenhöhe mit kompetenten Vertretern zusammengespannt werden und Gelegenheit erhalten, ausgesprochen naive und von der Theologie schon seit langem aufgegebene Meinungen zu Inspiration und Bibelverständnis sowie zur Konstanz und Einheitlichkeit der kirchlichen Lehre selbstbewusst und sichtbar ergriffen, mit existentiellem Ernst und Anspruch auf Respektierung vorzutragen. Das dient sicher der Farbigkeit der Diskussion, zumal wenn die entsprechenden Personen ein auffälliges Äußeres haben, aber der Seriosität und dem Niveau ist es nicht unbedingt förderlich.

Diskursive Verschiebungen

Ein häufig übersehenes Problem im Zusammenhang der Thematisierung des Missbrauchs im Raum der Kirche, aber nicht nur hier, ist das, was man „diskursive Verschiebungen“ (D. Lieb-scher) in den Debatten nennen könnte.

Damit meine ich das Phänomen, dass ein bestimmtes Problem in der medialen Öffentlichkeit, in der Rechtspolitik und in der aktuellen ethischen Debatte unter einem anderen Blickwinkel diskutiert wird als in der theologischen Tradition und in bestimmten kirchlichen Zirkeln.

So wird der *sexuelle Missbrauch* heute weltweit als Form von Gewalt gegen Untergebene bzw. Anvertraute, also besonders vulnerable Personen, diskutiert, während er innerhalb der kirchlichen Verwaltung und im Kirchenrecht lange und zum Teil heute noch als Verstoß gegen das 6. Gebot und die Zölibatsverpflichtung aufgefasst wurde. Und der *grundsätzliche Ausschluss der Frauen* von allen Weiheämtern wird in kirchlichen und theologischen Debatten immer noch mit der Einstimmigkeit der Überlieferung bis auf Jesus begründet und verteidigt, während er außerhalb dieser Kreise längst unter dem Aspekt der Diskriminierung, also eines Verstoßes gegen das Gleichheitsprinzip allein aufgrund des Geschlechts, diskutiert wird.

Ganz ähnlich wird *die Frage des angemessenen Umgangs* mit Menschen homosexueller oder queerer Orientierung von der Selbstbestimmtheit und der Zielperspektive, bestehende Ausgrenzungen zu überwinden, beantwortet, während sie früher und in vielen Dokumenten unter dem Gesichtspunkt der Natürlichkeit bzw. Nichtnatürlichkeit und der inneren Zwecksetzung der Sexualität her verhandelt wurden. Und schließlich wird heute die im Kirchenvolk und im aufgeschlosseneren Teil des Klerus *die Verleihung eines Weiheamts* unter dem Aspekt der Vielfalt und der Unterschiedlichkeit der Aufgaben, Begabungen, Kompetenzen, Gruppierungen und deren Zusammenwirken zum Besten der Gemeinde begriffen, und nicht sofort als Problem der hierarchischen Über- und Unterordnung der Menschen.

Eine weitere Beobachtung zu den innerkirchlichen Diskussionen, vor allem jenen, wo es „knirscht“ und polemisch wird, betrifft das, was ich „Diskussionsstopper“ nenne, was man aber weniger vornehm auch als Totschlagsargumente bezeichnen könnte, insofern sie ausschließlich dazu benutzt werden, Forderungen

nach notwendigen Veränderungen zu ersticken. Dazu zählen insbesondere Sätze wie „Die Kirche ist doch keine Demokratie!“, „Dazu bräuhete man erst das Einverständnis der gesamten Weltkirche.“ Und „Das ist doch nicht mehr katholisch. Wer das will, soll halt protestantisch werden.“

Wer so argumentiert, macht zwei Fehler: Er lässt zum einen die tatsächliche Entwicklungsgeschichte und Bedingtheit und auch die Vielfalt der kirchlichen Positionen außer Acht. Und er übersieht zum anderen, dass der gesellschaftliche Kontext, in dem die Diskussionen über notwendige Veränderungen stets geführt werden, sich eben auch an ethischen Idealen und normativen Prinzipien wie beispielsweise Partizipation der Betroffenen, Möglichkeiten der Selbstbestimmung und Selbstwirksamkeit (das hat etwas mit Freiheit zu tun), Kontrolle von Macht (durch Gewaltenteilung), Subsidiarität und Rechtsförderung orientiert.

Fast alle der genannten Standards sind von der Kirche bei anderen Gelegenheiten für verbindlich erklärt worden, zumindest im Bezug auf Staat und Gesellschaft. Natürlich kann man darauf verweisen, dass Kirche etwas Besonderes ist, aber es wäre doch hochproblematisch, wenn das nur dazu diene, die in der Gesellschaft anerkannten Standards zu unterschreiten.

Verantwortung „übernehmen“

Notwendig erscheint es mir schließlich, noch etwas zur Vorstellung von Verantwortung zu sagen. „Verantwortung“ bzw. „Verantwortlichkeit“ ist ja gleichsam die theoretische Grundlage für die Aufarbeitung. Verantwortung ist eine dezidiert personale, individuelle Kategorie. Verantwortung lässt sich nicht auf das Kollektiv verteilen oder abschieben. Aber das heißt doch umgekehrt auch, dass die Verantwortung nicht sich selbst überlassen werden darf und der Diffusion preisgegeben wird, sondern dass sie organisiert und transparent gemacht werden muss in Strukturen und Regelwerken.

Dazu gibt es heute weltweit viele Anstrengungen und Vorschläge, etwa in Gestalt von Compliance-Management-Systemen und in Konzepten von Good Governance. Auch für Kir-

che und ihre diversen Einrichtungen braucht es also Organisations- und Führungsethik mit eindeutigen Zuständigkeiten und Kontrollen. Wenn der Missbrauch ein „systemisches“ Problem ist, woran es nach allem, was bekannt geworden ist, keinen Zweifel geben kann, dann braucht es eben auch systemische Verantwortung – und die kann nicht der Bischof allein wahrnehmen.

Aber zur systemischen Verantwortung gehört auch, dass dann, wenn schwere Fehler passiert sind, die Zuständigen, in deren Verantwortungsbereich das passiert ist, „die Verantwortung übernehmen“. Und dann sind wir bei der Figur des Amtsverzichts oder Rücktritts. In Zeiten, wo noch die Sekretärin, die vor achtzig Jahren im KZ-Büro Listen mit Häftlingen und ihren Maßnahmen ge tippt hat, strafrechtlich wegen Beihilfe zur Verantwortung gezogen wird, auch wenn sie schon hoch in den Neunzigern steht, macht es sich nicht gut, wenn in der Kirche Rücktritte erklärt, aber zugleich unter den Vorbehalt päpstlicher Annahme bzw. Ablehnung gestellt werden, auch wenn das im Kirchenrecht so vorgesehen ist.

Und erst recht wirkt es befremdlich und wie eine zusätzliche Respektlosigkeit gegenüber dem Glauben der Noch-Geblienen und der anschwellenden Menge der durch Austritt sich Äußernden, wenn der Bischof, dessen Verhalten zu so vielfacher und so gründlicher Beschädigung geführt hat wie derzeit in Köln, wieder in sein Amt zurückgeschickt wird, als sei nichts geschehen. Ich weiß: Rücktritte heilen nicht alles, was schiefgelaufen ist, aber sie können ein starkes Signal in Richtung Zukunft und für einen Neuanfang nach einer heillos verfahrenen Situation sein.

Die Aufgabe: Vertrauen und Glaubwürdigkeit wiedergewinnen

Noch eine Bemerkung zum Schluss: Viele Bischöfe haben, nachdem sie wiederholt ihrer Scham Ausdruck verliehen haben, die Wiedergewinnung von Vertrauen und der Glaubwürdigkeit der Kirche zum wichtigsten Anliegen der nächsten Jahre erklärt. Das ist im Prinzip auch richtig. Aber Vertrauen und Glaubwürdigkeit gewinnt

man nicht so rasch zurück, wie man sie innerhalb kurzer Zeit eingebüßt hat. Beide sind nicht durch Willensentschlüsse zu generieren und insofern „unverfügbar“. Sie wachsen mit der Zeit und werden gewährt. Höchstens kann man durch mühsames Arbeiten dazu etwas beitragen.

Eine wichtige Voraussetzung dafür und meine dringende Empfehlung wäre, alles dafür zu tun, dass das Thema Missbrauch „abgeräumt“ werden kann, damit wieder Platz für die eigentliche Botschaft ist – aber nicht durch Leugnen und kleinteiliges Verschieben, sondern durch eine große Anstrengung der Wahrheit und des Zugehens auf diejenigen, die Unrecht erlitten haben. Die Frage einer materiellen Wiedergutmachung (als Ausgleich für biografisch erlittenes Unrecht, für dadurch bedingte Benachteiligungen in Beruf und Familie sowie als Erstattung eventueller Therapiekosten) ist sicher nicht der zentrale Punkt, aber einer, der relativ einfach lösbar sein müsste.

Bezüglich der Sexualethik scheint es mir vor allem darauf anzukommen, dass die Kirche den Gestus des über-

Die Frage einer materiellen Wiedergutmachung als Ausgleich für biografisch erlittenes Unrecht, für dadurch bedingte Benachteiligungen in Beruf und Familie sowie für Therapiekosten ist sicher nicht der zentrale Punkt, aber einer, der relativ einfach lösbar sein müsste.

legenen Alles-Wissens ablegt und ihre Aufgabe darin sieht, die Menschen in ihrer Verletzbarkeit, an erster Stelle die Kinder und Jugendlichen, zu schützen und zu stärken. Auch der Synodale Weg kann sicher ein wichtiger Beitrag sein, soweit er von der allseitigen Bereitschaft getragen ist, miteinander zu lernen, Fehler zu korrigieren, die Erfahrungen der Menschen ernst zu nehmen und auch neue Wege zu wagen. Es wäre ein fatales Signal, wenn all diese Anstrengungen – wieder einmal - folgenlos blieben oder abgeschmettert würden. ■

Was bedrängt oder beflügelt das kirchliche Leben?

Eine Skizze zu drei Zerreißproben für die Kirche
von Bertram Stubenrauch

Natürlich ist es gewagt, in wenigen Worten etwas Konkretes über den momentanen, höchst vielschichtigen Zustand der katholischen Kirche in Deutschland zu sagen. Ich möchte aber nicht akribisch auf dieses oder jenes Symptom verweisen, um es rundum zu analysieren, sondern skizziere eine Art Impression: Was bedrängt (oder beflügelt?) zur Stunde das kirchli-

und dem Empfinden der Betroffenen, in der Regel einer Mehrheit, folgen müssen, gilt als gesetzt. Auf weite Strecken gehen katholische Gläubige mit dem Lebensgefühl ihrer Umwelt, also der Gegenwart, konform. Aber die Kirche, zumal die katholische römischer Prägung, wurzelt in einer ganz bestimmten historischen Epoche. Sie ist über Jahrhunderte geformt und weiß sich ihrem geschichtlichen Erbe verpflichtet. Sie erkennt darin Normativität.

Bekanntlich steht die mediterrane Antike an erster Stelle (die Bedeutung anderer Kulturräume dieser Zeit lasse ich der Einfachheit halber beiseite). Dieses gleichsam „unauslöschliche Siegel“ (Elisabeth Langgässer) wirkt vielgletsig bis heute fort, ob bewusst wahrgenommen oder nicht. Allerdings behaupten gerade die handfesten, wiederholt bestätigten oder neu verfügten Erbstücke von damals nach wie vor ihr Recht. Man denke etwa an die Rolle des römischen *pater familias* für die Ausgestaltung des ortsbezogenen kirchlichen Amtes oder überhaupt an den Stellenwert hierarchischer Autorität damals, die heute noch den Katholizismus strukturiert, aber auch robust macht.

Antikes Lebensgefühl ist in der katholischen Kirche Institution geworden, die Zerreißprobe damit vorprogrammiert. Das erklärtermaßen Hierarchische passt schwer zum (zumindest noch und hoffentlich nachhaltigen) demokratischen Bewusstsein in unseren Breiten. Und dann



Bild: Wikimedia Commons



Bild: canva.com

In der katholischen Kirche sind Wirklichkeitsauffassungen wie das Evangelium gültig, aufbereitet durch das Genie eines Augustinus (Abb. rechts), der im frühen 5. Jahrhundert als Bischof und Kirchenlehrer wirkte, und rezipiert durch andere geniale Geister, etwa durch Blaise Pascal (Abb. links), der im siebzehnten Jahrhundert einer der führenden Intellektuellen war.

che Leben sozusagen subkutan? Gibt es Unterströmungen, die mit der aktuellen Stimmungslage nach oben steigen?

Ich halte die Situation der Kirche hierzulande durchaus für prekär und sehe sie vor Zerreißproben gestellt; aber durch sie bröckelt nicht schon das Fundament. Eher wird es freigelegt, und das kann oder sollte festigende Wirkung zeigen – nicht von heute auf morgen, doch in absehbarer Zeit. Drei solcher Zerreißproben scheinen mir für den Zweck dieses Vortrags erörterenswert.

Ursprung und geschichtliche Prägung der Kirche

Im Moment verändert sich die Gesellschaft rasant und tiefgreifend; mit den Umbrüchen wandelt sich die öffentliche Mentalität. Dass Veränderungen grundsätzlich gut sind

Die Kirche, zumal die katholische römischer Prägung, wurzelt in einer ganz bestimmten historischen Epoche. Sie ist über Jahrhunderte geformt und weiß sich ihrem geschichtlichen Erbe verpflichtet.

die Faszination des „Neuen“: Visionen und Fakten auf dem Feld des Familiären, die starke, medial zelebrierte Betonung weltanschaulicher Autonomie, die Frage nach Gott und seiner Erfahrbarkeit ohne Rücksicht auf institutionelle oder traditionelle Konstituenten.

Wie lässt sich das Herausfordernde innerkirchlich bewältigen? Durch eine evolutive Transformation? Dann müsste dem ungeduldig pochenden Impetus „nach vorn“ Einhalt geboten werden. Oder doch die Revolution? Das hätte weitere Spaltungen zur Folge. Oder hilft die Umsicht paulinischer Färbung – prüft alles und behaltet das Gute (vgl. 1 Thess 5,21)? Aber wer bestimmt, wie geprüft und woran festgehalten wird? Welcher Maßstab bietet sich an? Wie weit dürfen Veränderungen gehen? Oder soll sich die Kirche endlich doch zur „Welt“ bekehren? Die Spannungen sind unübersehbar. Aber das ist die Situation.

Im Übrigen: Auch Jesus war ein Kind der Antike. Kirche entstand, weil man in ihm den Inbegriff des genuin Theologischen sah. Diese Überzeugung wurde exklusiv und inklusiv zugleich verstanden: *Nur* in Jesus findet sich, was Gott der Welt schlussendlich zu geben hat; aber Jesu Stimme erhebt sich überall auf der Welt und schließt niemanden aus. Mit der antiken Logos-Idee konnte dieser auf Bekehrung und Gnade gegründete Heilsuniversalismus weithin begreiflich gemacht werden, aber heute? Dem monogenetischen Verkündigungsethos des Anfangs steht ein multigenetisches Religionsempfinden gegenüber, eingebettet in einen sozialen und weltanschaulichen Transformationsprozess großen Stils. Wie kann sich der Christusglaube in diesem Kontext artikulieren? Jedenfalls nicht so, dass der biblisch geerdete

Jesus in der Kirche sein Stimmrecht verliert und zum mythischen Symbol einer völlig ungebundenen religiösen Heuristik wird.

Die Rolle von Fundamentaloptionen

In der katholischen Kirche sind zusammen mit antiken Institutionen und Denkmustern im engeren Sinn auch Wirklichkeitsauffassungen genereller Art wirksam: grundle-

gend das Evangelium – und darauf bezogen Philosophien, Optionen, Paradigmen. Ich erinnere an den *Plato christianus* (Endre von Ivanka), aufbereitet durch das Genie eines Augustinus in antiker Zeit, rezipiert durch andere geniale Geister, etwa durch Blaise Pascal im siebzehnten Jahrhundert. Zwischenzeitlich hatte sich der scholastische Aristotelismus etabliert, welcher zusammen mit Augustins Erbe, wenngleich in einer gewissen Spannung dazu, der offiziellen Lehrretorik der Kirche nachhaltigen Schliff verlieh. Auf dieser Basis ist das theologische und anthropologische Profil des Christentums formuliert worden: Der Mensch wurde von Gott wunderbar erschaffen, hat sich aber von Gott entfremdet und kommt durch die Intervention Christi, *Gnade* genannt, neu und wunderbarer zur

Geltung. Eine vermittelnde Rolle nimmt in diesem Gefüge seit dem Ostergeschehen die Kirche als verkündende und glaubensformende Instanz ein.

Indes: Dass die Menschheit insgesamt als *eine* gewollt, als *Ganzes* in die Sünde geraten und kraft der *Erbsünde* dem Untergang geweiht gewesen sei, weil ein Riss durch die Welt ging, dass schließlich der *eine* Christus *alle* gerettet habe – mit diesem ausladenden Narrativ wurde inzwischen weitgehend gebrochen. Ob dafür die Abkehr von jedweder Metaphysik, das Ende von Allgemeinbegriffen und ihrem zuvor postulierten Realitätsgehalt oder einfach die Zergliederung der menschlichen *ratio* in viele pragmatische Rationalitäten verantwortlich zeichnet, kann hier offenbleiben.

Jedenfalls liegt die Kollision eines antik-mittelalterlich geprägten, durchaus meisterlich ausgeworteten Christentums mit einem veränderten gesellschaftlichen Wirklichkeitsverständnis auf der Hand. Auch katholische Gläubige denken kaum noch systemisch. Aber sie teilen die Mentalität und den Bias-Code einer „aufgeklärten“ Gesellschaft, die freilich, man staune, ganz neue Universalien durch die Medienlandschaft jagt. Stichwort *Gnade*: So sehr früher um ihr Verständnis gerungen wurde, so gründlich ist das Thema jetzt vergessen, und zwar flächendeckend. Hieß es zuvor: Ohne Gnade kommt niemand zu Gott, gilt jetzt eher andersherum: Der Himmel muss auf Gnade hoffen.

Diese Schubumkehr wurde wohl tatsächlich mit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts eingeleitet, als etwa ein Voltaire die bei Pascal verkörperte Frömmigkeit des 17. Jahrhunderts aufbrach. Für Voltaire gibt es die Barriere der Erbsünde, die nur durch eine metaphysische Großtat als Gnadenbeweis des Gottessohnes zu überwinden war, nicht mehr. Gott ist für ihn reines, selbstverständliches, „tolerantes“ Wohlwollen; niemand muss es erbitten oder gar „erzittern“. Es strahlt bedingungslos von Gott aus und umfängt ohne Bedingungen die Kreatur – wozu dabei die Kirche? Voltaire war gottgläubig, aber das ist kein Allgemeingut mehr. Theologische Überlegungen lassen die Öffentlichkeit inzwischen völlig kalt. Dass es Kirche gibt, so scheint es, wird nur noch registriert, wenn man sich an ihr reibt. Ihr Ruf ist im Keller, es sei denn, man erlebt effektive Sozialarbeit oder findige religiöse Animation als ein Angebot unter vielen anderen.

Ich sehe hier eine weitere große Zerreißprobe für die Kirche in Deutschland (obwohl sich das Phänomen keineswegs auf unser Land beschränkt): Es ist die immer tiefer ins allgemeine Empfinden sinkende Weigerung,



Prof. Dr. Bertram Stubenrauch,
Professor für Dogmatik und Ökumenische
Theologie an der Katholisch-Theologischen
Fakultät der LMU München, seit 2013
Mitglied im Wissenschaftlichen Rat

Theologische Überlegungen lassen die Öffentlichkeit in der heutigen Zeit völlig kalt. Dass es Kirche gibt, so scheint es, wird nur noch registriert, wenn man sich an ihr reibt. Ihr Ruf ist im Keller.

der Kirche als Institution eine Kompetenz zuzugestehen im Bezug auf Gott. Verschwommene Bilder von ihm, angesiedelt hoch über den Wolken, werden gegen eine als reines Menschenwerk abgetane Hierokratie gestellt. Das Junktim von Himmel und Erde *aufgrund* von Kirche wird nicht mehr wahrgenommen.

Das Problem fehlender Kohärenz

Eine Zerreißprobe für die Kirche heute und in unseren Breiten liegt wohl auch darin beschlossen, dass der Dialog zwischen Damals und Heute, zwischen Sakral und Profan, zwischen Freiheit und Bindung nicht gelingen mag. Zugleich fehlt es im Denken wie im Handeln vieler Christinnen und

Christen, ob sie in amtlicher, kirchlicher Verantwortung stehen oder nicht, an innerer Folgerichtigkeit, an Konsequenz. Die Kirche hat als gestalthaftes Phänomen mehr und mehr das Aussehen und das Gehabe einer Chimäre angenommen. Aber hatte sie eine Wahl? Wie soll sie sich darbieten angesichts der vielen Reibungsflächen einer Gesellschaft im Übergang? Wie wird Kirche erlebt, was ihre Verkündigung, ihr Feiern, ihre

Frömmigkeit betrifft? Dazu drei Beispiele, die meines Erachtens zeigen, wie vertrackt die Lage ist. Denn es gibt bezeichnende Divergenzen.

Es divergieren die Rolle des kirchlichen, sakramental verfassten Amtes und der Ruf nach dem Synodalen in neuer Lesart. Hierarchische Muster spielen in demokratische Erwartungen hinein und umgekehrt, ohne dass es zu einem dogmatisch und pragmatisch tragfähigen Ausgleich käme. Entsprechend wächst der Widerstreit. Das Amt wird einerseits *eo ipso* glorifiziert, andererseits *eo ipso* verunglimpft; man erklärt es für sakrosankt, dann wieder für zerstörerisch. Zu Recht verurteilen Papst Franziskus und Verantwortliche des Synodalen Wegs in Deutschland das, was sie „Klerikalismus“ nennen. Aber wer die Sache näher besieht weiß, dass solche Auswüchse nicht notwendig aus dem Ordo-Sakrament resultieren, sondern jede Gruppe bedrohen können, die gleichsam das Mikrofon hat.

Es divergieren das jahrhundertlang gepflegte Verständnis der kirchlichen, offiziellen Liturgie und das individuelle Feierbedürfnis vieler Christinnen und Christen.



Eine Hostie bei der Wandlung: Doch was bedeutet Eucharistiefeier? Ist sie hochsakral oder rein pastoral aufzufassen, erheischt sie Ehrfurcht oder spontane Kreativität?, fragt der Autor.

Foto: Adobe Stock

Rituale sind durchaus en vogue, ihre Beliebtheit nimmt zu. Familien und Seelsorgepersonal kreieren sie frei und phantasievoll bei sich zuhause oder für Gottesdienste. Das Interesse geht dahin, Empfindungen zu erzeugen und Empfindungen auszudrücken. Diese Erwartung wird auch an die offizielle kirchliche Liturgie herangetragen – und verunklart sie. Was bedeutet zum Beispiel die Eucharistiefeier? Man sieht es ihr immer weniger an: Ist sie hochsakral oder rein pastoral aufzufassen, erheischt sie Ehrfurcht

oder spontane Kreativität, hat sie eine angestammte hierarchische Ordnung oder sprengt sie diese auf in Richtung geschwisterlichen Erlebens?

Es divergieren, mein drittes Beispiel, die je persönlichen Kirchengefühle der Gläubigen. Was ist Kirche überhaupt? Eine traditionelle Antwort lautet: Sie ist *mater et magistra*, Mutter und Lehrerin. Daran stören sich viele. Aber das Zweite Vatikanische Konzil konnte diese Attitüde nicht wirklich überwinden. Hat es die Zeit danach vermocht? Andererseits: Was geht verloren, wenn sich die Kirche mit einem Mal ihres Lehrauftrags zu schämen beginnt? Kirche kann auch, ich erinnere noch einmal an den amtierenden Papst, als eine Art „Feldlazarett“ in Erscheinung treten. Das ist sicher ein legitimes, angesichts der jüngst dokumentierten, schrecklichen Vorfälle notwendiges Bild, und auf diesem Feld braucht es wahrlich Konsequenz.

Der Appell, dass die Kirche „offen“ und „bunt“ sein müsse, hat Hochkonjunktur; was bedeutet er konkret? Wieder treten Divergenzen auf: das durchformte Glaubenssystem hier, die doktrinäre Unbekümmertheit, ja Feindseligkeit dort; Anspruch auf Menschenführung nach einheitlichen Prinzipien hier, der Vorwurf, hoheitsvoll anmaßend alles gleichzuschalten dort; Kirche, die als Mysterium in sich ruht hier, Kirche, die, wenn sie sich nicht dienstbar zeigt, „zu nichts dient“ (Jacques Gaillot) dort.

Es sind eben Zerreißproben, die momentan zu bestehen sind, und die Lage ist prekär. ■

Kirchliche Rituale sind en vogue, ihre Beliebtheit nimmt zu. Das Interesse geht dahin, Empfindungen zu erzeugen und Empfindungen auszudrücken. Diese Erwartung wird auch an die offizielle kirchliche Liturgie herangetragen – und verunklart sie.

Was ist Sprache?

100 Jahre Ludwig Wittgenstein und Franz Rosenzweig

Mit der Tagung *Was ist Sprache?* griff die Katholische Akademie in Bayern am Abend des 8. Aprils 2022 ein Jubiläum auf, das eigentlich schon keines mehr war: Im Jahre 1921 und damit vor genau 101 Jahren wurden zwei Schriften der Öffentlichkeit präsentiert, die zwar völlig unabhängig voneinander entstanden waren, die unser Sprachverstehen aber bis heute prägen: Ludwig Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* und Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung*. Grund genug also, die beiden Lehrsysteme einmal miteinander

ins Gespräch zu bringen. Wegen der Coronapandemie musste der ursprüngliche Dezembertermin 2021 aber abgesagt werden, so dass Prof. Dr. Axel Hutter aus München und Prof. Dr. Sebastian Rödl aus Leipzig erst im darauffolgenden Frühling die Gelegenheit bekamen, nach Maßgabe von *Tractatus* und *Stern* die übergeordnete Frage nach der Sprache zu beantworten. Lesen Sie nachfolgend die beiden Referate unserer Experten sowie eine biographische Einführung unseres Studienleiters Dominik Fröhlich.

Wittgenstein und Rosenzweig bis 1921

Eine biographische Einführung von Dominik Fröhlich

Meine sehr verehrten Damen und Herren, ganz herzlich darf ich Sie und Euch willkommen heißen hier in der Katholischen Akademie in Bayern. Mein Name ist Dominik Fröhlich, ich bin Studienleiter hier im Haus, und es freut mich wirklich sehr, dass wir den heutigen Abend einer Tatsache widmen dürfen, die unserem Alltag kaum der Rede wert erscheint – der Tatsache nämlich, dass der Mensch und damit ein jeder von uns *spricht*. Denn was unterscheidet beispielsweise unser Denken von unserem Sprechen? Welche „Funktion“ übt Sprache aus? Was bedeutet bloß „Sprachlosigkeit“? Und überhaupt: Was ist das eigentlich, die Sprache?

Doch greifen wir an dieser Stelle nicht unnötig vor, sondern rufen uns ins Gedächtnis, dass unsere Tagung auch noch einen Untertitel trägt. Denn die Frage nach der Sprache wird heute ja nicht gänzlich isoliert gestellt, sondern an ein konkretes historisches Datum geknüpft, das mit dieser Frage in einem erhellenden Zusammenhang steht. Vor

genau 101 Jahren nämlich wurden zwei Schriften der Öffentlichkeit präsentiert, die zwar völlig unabhängig voneinander entstanden waren, die unser Sprachverstehen aber bis heute prägen: Ludwig Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* und Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung*.

Doch wer waren Ludwig Wittgenstein und Franz Rosenzweig eigentlich? Was hat Sie dazu bewogen, Ihre Gedanken uns mitzuteilen? Und welche Einflüsse haben Sie jeweils geprägt? Nun, beginnen wir mit dem Jüngeren.

Wittgensteins Weg zum *Tractatus*

Ludwig Josef Johann Wittgenstein wurde 1889 in Wien geboren. Sein Vater war ein wohlhabender Großindustrieller, seine Mutter eine angesehene Musikerin. Obwohl beide von jüdischer Herkunft waren, nahm das Judentum selbst keinen besonderen Platz im Leben der Familie ein. Ihr zu Hause, das Palais Wittgenstein, war stattdessen ein Zentrum des kulturellen Lebens in Wien.



Studienleiter **Dominik Fröhlich**, der den Abend zur Sprache organisiert hatte, machte zu Beginn die Gäste mit Ludwig Wittgenstein und Franz Rosenzweig bekannt.

Drei der vier Brüder Wittgensteins begingen Selbstmord, Bruder Paul hingegen wurde Pianist, obwohl er im Weltkrieg einen Arm verlor. Die drei Schwestern, zu welchen jeweils ein gutes Verhältnis bestand, malten oder dichteten – nur Ludwig, der Jüngste, ließ ein wenig auf sich warten. Erst spät lernte er zu sprechen, und seine schulischen Leistungen waren allenfalls mäßig zu nennen. Immerhin wuchs ein Wittgenstein naturgemäß in die große deutsche Literatur hinein, und auch Mozart und Beethoven nannte Ludwig früh die „wahren Göttersöhne“.

Später dann, wohl auch, um seinem Vater zu gefallen, studierte er Maschinenbau – zunächst an der heutigen TU Berlin, einem Institut von Weltrang damals, anschließend schrieb er sich in Manchester ein. Zu dieser Zeit schloss Wittgenstein Freundschaften, beteiligte sich an Experimenten, baute Flugkörper und ging regelmäßig zur Oper. – Bis zwei Bücher sein Leben radikal verändern sollten: Angeregt von Gottlob Freges *Grundgesetze der Arithmetik* und Bertrand Russels *The Principles of Mathematics* statete der junge Wittgenstein dem damals völlig unbekanntem Frege einen Besuch in Jena ab. Ihr Gespräch ist nicht erhalten, doch kurze Zeit später – wir schreiben den Sommer 1911 – reiste Wittgenstein in das rund 250 Kilometer entfernte Cambridge und lief geradewegs in Russels Vorlesung. Dieser notierte dazu später: „Nach der Vorlesung kam ein hitziger Deutscher, um mit mir zu streiten.“

Doch Wittgensteins Schicksal war besiegelt, er gab den Maschinenbau auf und schrieb sich ein in Philosophie. In Cambridge angekommen, gab Russell ihm den Ratschlag, er solle nicht einfach bloß behaupten, was er für wahr halte, sondern dafür *argumentieren* – doch Wittgenstein antwortete, durch Argumente würde die Schönheit des Gedankens beeinträchtigt, und er hätte dann das Gefühl, wie wenn man mit unreinen Händen eine Blume beschmutzt.

Heute wissen wir: Bertrand Russell fand im jungen Wittgenstein nicht nur einen exzentrischen Studenten und Ziehsohn, sondern auch seinen Meister. Später wird Russell sich eingestehen: „Er [also Wittgenstein] hatte mich überzeugt, dass die Probleme der Logik zu schwer für mich waren“.

Doch der Reihe nach. Wittgensteins Aufenthalt in Cambridge war durchaus vielfältig und ereignisreich. So stritt er oft mit Dozenten, interessierte sich für Moores Psychologie und ging des Öfteren mit Kommilitonen auf Reisen. Aber auch sein Verhältnis zur Philosophie wurde

immer ausgeprägter und intensiver – derart, dass Wittgenstein irgendwann von der Angst erfüllt war, er könne sterben, noch bevor er seine Gedanken der Wissenschaft hinterlassen habe. So entschied er sich Ende 1913 für eine Hütte in Norwegen, deren abgeschiedene Lage ihm Ruhe und Produktivität versprach.

Als Wittgenstein nach seinem Norwegen-Aufenthalt im Frühjahr 1914 wieder nach Wien zurückkehrte – sein Vater war inzwischen gestorben –, beschloss er, einen Teil seines

beträchtlichen Erbes jungen Künstlern zukommen zu lassen. Und als kurz darauf noch der Erste Weltkrieg ausbrechen drohte, meldete er sich freiwillig zum Wehrdienst und zog für Österreich-Ungarn an die Front.

Es ist nun sicherlich bemerkenswert, dass Wittgenstein, der ja kurz zuvor in Einsamkeit noch gelebt hatte, selbst an schlimmsten Kriegstagen die Kraft und Konzentration aufbringen konnte, an seinen philosophischen Notizen weiterzuarbeiten. Inwieweit sich in dieser neugefundenen Ruhe bereits Tolstois *Erläuterungen zu den Evangelien* auswirkte, die Wittgenstein während des Krieges immer wieder las, ist kaum zu sagen. Fakt ist jedoch, dass er zwischen 1914 und 1917 mindestens drei Tagebücher füllte, die nicht nur von Sprachkritik und Logik, sondern auch von Gott, Ethik und dem Schicksal handelten; und dass er 1918 schließlich die lang ersehnte Arbeit an der Logisch-philosophischen Abhandlung beenden konnte.

Die zum Teil nur schwer nachvollziehbare Entwicklungsgeschichte der *Abhandlung* braucht uns hier nicht weiter zu interessieren. Entscheidend ist für uns lediglich, dass Sie 1921 unter dem Titel *Tractatus logico-philosophicus* veröffentlicht wurde und dabei von Anfang an mit dem Anspruch auftreten sollte, die Probleme der Philosophie nun endgültig gelöst zu haben. Denn Wittgensteins Analyse der Sprache hatte ergeben, dass sich lediglich die Sachverhalte *in der Welt* mit den Mitteln unserer Sprache (sinnvoll) erfassen lassen. Alle übrigen Gebiete „und alles das“, so Wittgenstein selbst in einem berühmten Brief an Ludwig von Ficker, „was viele heute schwefeln, habe ich in meinem Buch festgelegt, indem ich darüber schweige.“

Rosenzweigs Weg zum Stern

Dieses Schweigen führt uns nun zum zweiten Protagonisten des heutigen Abends: Franz Rosenzweig. Auch hier müssen wir die Frage stellen: Wer war dieser Ausnahmendenker des frühen 20. Jahrhunderts?

Nun, Franz Rosenzweig wurde 1886 in einer liberalen jüdischen Familie in Kassel geboren. Auf Wunsch des Vaters studierte er zunächst Medizin in Göttingen, München und Freiburg, anschließend wandte er sich dem Geschichts- und Philosophiestudium in Berlin und Freiburg zu, das er 1912 mit einer Dissertation über Hegels Staatslehre abschloss. Sein wichtigster philosophischer Lehrer war sein drei Jahre älterer, zum Christentum übergetretener Vetter Hans Ehrenberg, der in Heidelberg Philosophie lehrte und den jungen Rosenzweig entscheidend prägte. Doch auch seinem Großonkel Adam Rosenzweig blieb er zu Dank verpflichtet; hatte dieser schließlich dafür gesorgt, dass Franz schon früh die hebräische Sprache erlernte.

Wittgensteins Analyse der Sprache hatte ergeben, dass sich lediglich die Sachverhalte in der Welt mit den Mitteln unserer Sprache sinnvoll erfassen lassen.

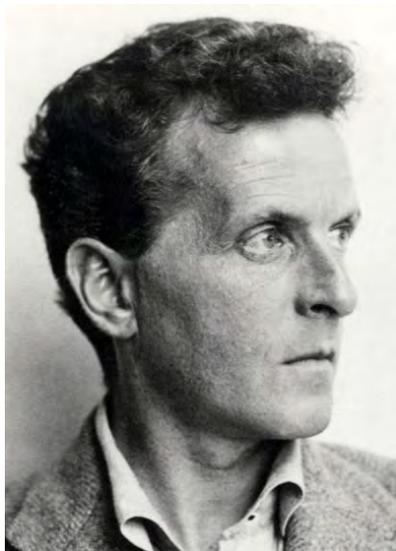
Als Student war Wittgenstein irgendwann von der Angst erfüllt, er könne sterben, noch bevor er seine Gedanken der Wissenschaft hinterlassen habe.

Nach seiner Promotion besuchte Rosenzweig den Vetter Rudolf Ehrenberg in Leipzig und lernte dort den frischgebackenen Privatdozenten Eugen Rosenstock kennen. Es war eine Begegnung mit Folgen, denn zwischen den Dreien kam es kurz darauf zu einem tief-schürfenden Nachtgespräch. Anders nämlich als der christlich getaufte Rudolf Ehrenberg war Eugen Rosenstock als 18-jähriger aus Überzeugung zum Protestantismus übergetreten. Bei ihm waren seither wissenschaftlicher Anspruch und christliches Bekenntnis gewissermaßen zu einer lebendigen Einheit verschmolzen. Und so gelang es Eugen Rosenstock in jener Nacht, die philosophische Distanziertheit, die bei Franz Rosenzweig das religiöse Interesse dominierte, nachhaltig zu erschüttern. Mehr noch: Rosenzweig war derart beeindruckt, dass er den Freunden in Aussicht stellte, ebenfalls zum Christentum zu konvertieren.

Es sollte jedoch eine Konversion zu gewissen Bedingungen werden – der Bedingung nämlich, nicht als *Heide*, sondern als *Jude Christ* zu werden. So unterzog sich Rosenzweig einer ausgiebigen Selbstprüfung – mit dem Ergebnis, Jude zu bleiben. Rosenzweig entdeckte nämlich, dass auch das Judesein existentiell begriffen und gelebt werden könne, wie er in einem Brief an seinen Vetter ausführte.

Nachdem diese Entscheidung gefallen war, nahm Rosenzweig in Berlin intensive jüdische Studien auf und hörte vor allem bei Hermann Cohen, dem großen neukantianischen Philosophen aus Marburg, der nach seiner Emeritierung 1912 an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin einen Lehrauftrag besaß.

Bei Ausbruch des Ersten Weltkriegs dann meldete sich Rosenzweig – wie auch schon Wittgenstein, wie wir hörten – freiwillig zum Kriegseinsatz für Deutschland, wobei er vornehmlich an der Balkan-Front eingesetzt wurde.



Standen im Zentrum des Abends: Die Philosophen Ludwig Wittgenstein (li.) und Franz Rosenzweig, die ihr jeweiliges Hauptwerk zwar völlig unabhängig voneinander verfasst, jedoch exakt gleichzeitig 1921 veröffentlicht haben.

sichtlich ihres Bundes und Auftrags mit und von Gott eine gewisse Eigenständigkeit durchaus zuzubilligen sei.

Bei einem Heimaturlaub im Frühsommer 1917 lernte Rosenzweig schließlich auch die Frau Eugen Rosenstocks kennen: Margrit Rosenstock, die weit weniger vom missionarischen Eifer ihres Mannes beseelt war und so deutlich einfühlsamer auf Rosenzweigs Angebot eines jüdisch-christlichen Dialogs einzugehen vermochte. So entbrannte eine geradezu auratische Liebe zwischen Margrit und Franz, wie sie uns heute noch im Band der *Gritli-Briefe* eindrucksvoll vor Augen steht.

Etwa zur selben Zeit begann Rosenzweig auch mit der Ausarbeitung seines philosophischen Systems: dem

Ganz offenkundig brachte die Liebe etwas zur Sprache, worüber Rosenzweig selbst nur hätte schweigen können.

Stern der Erlösung.

Fast täglich berichtete er seiner lieben Margrit über die Fortschritte seiner Arbeit. So erfahren wir etwa, dass der erste Teil des *Sterns* eine philosophische Abgrenzung zur Tradition des deutschen Idealismus werden soll, wobei der zweite Teil mit beständigem Blick auf sie, Margrit Rosenstock, abgefasst wird. Und der dritte Teil soll die Abgrenzung von Judentum und Christentum sowie ihre gegenseitige

Angewiesenheit darlegen und eine glaubensphilosophische Wahrheitstheorie entwickeln.

Nach seiner Entlassung aus dem Militärdienst beendete Rosenzweig dann die Niederschrift seines *Sterns*, wie er schließlich 1921 veröffentlicht werden konnte. Nicht zufällig aber schrieb er die letzten Seiten nicht etwa im eigenen Elternhaus in Kassel, sondern an Margrits Kinderstubbenschreibtisch in der Schweiz. Denn noch nie bildete die Liebe zweier Menschen derart das Herzstück eines philosophischen Systems. Doch ganz offenkundig brachte diese Liebe etwas zu Sprache, worüber Rosenzweig selbst nur hätte schweigen können: „Meine Seele zieht ihre Kreise um dich und liebt dich. Dies Buch, an dem ich jetzt schreibe, gehört dir, gerade weil es nicht von vornherein für dich bestimmt war und es ja auch jetzt nicht ist. Es ist nicht „Dir“, aber – dein. Dein – wie ich. Manchmal ist mir, als wäre ich ein Kind, das nicht schreiben kann und es doch gern möchte und du führtest mir die Feder.“ ■



Fotos: Wikimedia Commons

Die Hauptquellen zu beiden Kurzbiographien lauten: **Schulte, J.:** *Ludwig Wittgenstein: Leben. Werk. Wirkung* (2005) und **Schmied-Kowarzik, W.:** *Franz Rosenzweig im Gespräch mit Hermann Cohen* (2006). ■

Unaussprechliche Sprache

100 Jahre Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*
von Sebastian Rödl

Die Frage, zu der ich sprechen soll und will, lautet, „Was ist Sprache?“ Ich soll darüber sprechen durch Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*, so also, dass ich erhellte, wie die Frage in dieser Schrift beantwortet wird. Dem stellt sich sogleich ein Hindernis in den Weg. Der letzte Satz des *Tractatus* nämlich, sein berühmtester, lautet: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“ Nun scheinen die vorangehenden Sätze zu zeigen, dass das, wovon Wittgenstein im siebten Satz spricht, das, worüber, wie er sagt, man schweigen muss, die Sprache ist. Womit mein Vortrag beendet wäre, bevor er noch begonnen hat.

Der siebte Satz ist jedoch verwirrend. Der Satz erlässt kein allgemeines Schweigegebot. Vielmehr gibt er an, *worüber* zu schweigen ist. Er verlangt, nicht dass man überhaupt schweige, sondern dass man *darüber*



Prof. Dr. Sebastian Rödl, Professor für Praktische Philosophie an der Universität Leipzig

schweige. Damit unterscheidet er das, worüber man schweigen muss, von dem, wovon man sprechen kann. Man soll *darüber*, über *dies*, schweigen; über anderes, so liegt es nahe zu sagen, kann man etwas sagen. Damit

der siebte Satz etwas sagt, muss deshalb klar sein, worauf er sich bezieht; es muss klar sein, was Wittgenstein meint, wenn er sagt: „darüber“.

Das scheint auch klar. Unmittelbar vor dem siebten Satz heißt es: 6.54: „Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt.“ Es liegt nahe, dass der, welcher die Sätze als unsinnig erkennt, eben dadurch begreift, was der siebte Satz sagt: Es ist nicht möglich, von dem zu sprechen, wovon diese – als unsinnig zu erkennenden – Sätze zu sprechen suchen. Das also ist es, worüber man schweigen muss.

Das, worüber man laut dem siebten Satz schweigen muss, ist das, wovon die vorangehenden Sätze handeln. Die handeln von der Sprache, näher vom Satz, von der Wahrheit, von dem, was der Fall ist. Satz 4.022 schließt alles drei so zusammen: „Der Satz zeigt, wie es sich verhält, wenn er wahr ist, und er sagt, dass es sich so verhält.“ Das, worüber man schweigen muss, legt sich also so auseinander: Sprache ist Satz, und der Satz ist das, worin, was ist, als solches aufgezeigt wird. Wenn wir darüber sprechen, was Sprache ist, sprechen wir deshalb über das, was ist, als solches. Weiter ist ein Satz, der aufzeigt, was ist, darin wahr. Also sprechen wir, da wir darüber sprechen, was Sprache ist, über die Wahrheit. Das, wovon man nicht sprechen kann, ist: Satz, Wahrheit, Sein.

Und hier gerät man in Verwirrung. Die dem siebenten vorangehenden Sätze des *Tractatus* handeln von dem, worüber man schweigen muss – Satz, Wahrheit, Sein. Sie haben die Aufgabe klarzumachen, dass und warum man darüber schweigen muss. Nun erfüllen sie diese Aufgabe, so scheint es, indem sie eben davon sprechen: vom Satz, von der Wahrheit, vom Sein. Sie erläutern nämlich – sollen erläutern, geben vor zu erläutern – was es heißt, von etwas zu sprechen. Sie tun das etwa so: Sprechen ist sagen, es ist soundso, was wahr ist, wenn es soundso ist. Die vo-

rangehenden Sätze sprechen also über die Sprache, sie sagen etwas darüber, was Sprache ist, und das so, dass klar wird, dass eben das etwas ist, wovon man nicht sprechen kann und worüber man deshalb schweigen muss. Der *Tractatus* scheint also zu sagen, was es ist, wovon man nicht sprechen kann, und zwar eben dadurch, dass er, der *Tractatus*, davon spricht. Verwirrend.

Entschlossene Lesart

Es ist gesagt worden, dass Wittgenstein diese Spannung im *Tractatus* so auflöst, dass er seine Sätze als Durchgang zu einem von ihnen, diesen Sätzen, befreiten Bewusstsein beschreibt. Der *Tractatus* ist eine Übung, der sich der Schüler unterzieht und die er bewältigt hat, wenn sich ihm der vermeintliche Sinn seiner Sätze auflöst. Zu Beginn der Übung erscheint es dem Schüler, als sage sein Lehrer etwas, als bedenke er gemeinsam mit seinem Lehrer etwas, verstehe etwas durch das, was dieser ihm sagt. So meint er etwa zu verstehen, dass ein Satz sagt, dass der Fall ist, was der Fall ist, wenn er wahr ist, und es ist ihm, als verwendete er Begriffe, den Begriff des Gegenstands etwa oder den des Zeichens. Die Übung gelangt an ihr Ziel, da dem Schüler dieser Schein zerfällt und er erkennt, dass sein Lehrer nichts sagt, er nichts mit ihm bedenkt und nichts durch ihn versteht. Da das geschieht, verwandelt sich sein Bewusstsein der Sätze des *Tractatus*: Sie begegnen ihm nicht mehr als lebendige Rede, sondern als totes Ding. So ist er von ihnen frei geworden, sie haben keine Macht mehr über ihn. Diese Interpretation des *Tractatus* ist als die entschlossene Lesart bekannt geworden.

Die entschlossene Lesart macht den siebten Satz nicht verständlich. Sie läuft ihm zuwider. Denn es ist insbesondere und vor allem der siebte Satz, dessen Sinn sich und also der sich dem entschlossenen Leser auflöst. Er sagt: „Wovon man nicht sprechen kann, da-

rüber muß man schweigen.“ Und nach der entschlossenen Lesart ist es nicht so, dass der, welcher Wittgenstein versteht, weiß, worüber man schweigen muss. Noch auch weiß er nicht, worüber man schweigen muss. Vielmehr hat sich ihm die Idee von etwas, worüber man schweigen muss, zersetzt. Er kann nichts mehr anfangen mit dem Satz, er sagt ihm nichts mehr. Er bearbeitet seinen Garten.

Der siebte Satz ist verwirrend. Er sagt etwas, nur wenn klar ist, wovon man nicht sprechen kann, und es scheint, als gäben die vorangehenden Sätze an, was das ist, eben indem sie davon sprechen. Es scheint also, der Satz kann nur etwas sagen, wenn er falsch ist. Die entschlossene Lesart will das so entwirren, dass sie erklärt, dass die Sätze des Tractatus von etwas zu sprechen scheinen, tatsächlich jedoch nichts sagen und also nicht einmal Sätze sind, woraus folgt, dass sie nicht angeben, worüber man schweigen muss, und also weiter, dass insbesondere der Satz, der zu sagen scheint, man müsse *darüber* schweigen, nichts sagt und nicht einmal ein Satz ist. Das heißt, dass der entschlossene Leser nicht begreift, dass man *darüber* schweigen muss. Es mag sein, dass er schweigt, aber wenn er schweigt, dann nicht über etwas. Der entschlossene Leser hat nicht die Einsicht, ja, in seiner Entschlossenheit zerfällt ihm die Einsicht, die der siebte Satz ausspricht.

Befreite Lesart

Vielleicht ist diese Lesart entschlossen. Befreit ist sie nicht. Der entschlossene Leser ist eingekerkert in den Sätzen der Naturwissenschaft (die wird er weiter

Tractatus Logico-Philosophicus

By
LUDWIG WITTGENSTEIN

With an Introduction by
BERTRAND RUSSELL, F.R.S.



NEW YORK
HARCOURT, BRACE & COMPANY, INC.
LONDON: KEGAN PAUL, TRENCH, TRUBNER & CO., LTD.
1922

Ludwig Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* wurde zwar 1921 erstmals veröffentlicht, erschien jedoch schon ein Jahr später – unser Bild zeigt das Deckblatt von 1922 – in einer verbesserten zweisprachigen Ausgabe.

verwenden); er hat sich so endgültig in der Höhle festgekettet, dass er gar einzusehen glaubt, dass es nicht einmal die Idee gibt, man könnte aus ihr heraus. Ich will den siebten Satz anders entwirren, mit einer Lesart, die ich die befreite Lesart nenne. Nach der befreiten Lesart verstehen wir den Tractatus, wenn wir erkennen, dass er schweigt: schweigt über die Sprache, also über den Satz, die Wahrheit, das Sein. Vom ersten bis zum letzten Satz schweigt der Tractatus, und schweigt *darüber*. Darüber nämlich muss man schweigen.

Eine theologische Parallele, die sachlich nicht bedeutungslos sein mag, kann anzeigen, worum es geht. Nach Knud Logstrup, einem protestantischen Theologen, ist die Verkündigung Jesu in ihrem Kern die Forderung, den Nächsten zu lieben. Logstrup nennt sie die ethische Forderung. Von dieser Forderung sagt er, sie sei stumm. Damit meint er, dass sich, was sie fordert, nicht durch eine Regel, ein Gesetz, ja, überhaupt einen Begriff, angeben lässt, was daran liegt, dass die Forderung der Beziehung zum Nächsten entspringt, ja, diese Beziehung selbst ist. Und nun sagt Logstrup, dass Jesus, eben indem er in allem, was er sagt und tut, diese Forderung erhebt, doch ihr Schwei-

gen niemals bricht. In allem, was er sagt, bricht er das Schweigen der ethischen Forderung nicht. So mag es sein, dass Wittgenstein im ganzen Text des Tractatus das Schweigen niemals bricht, das der siebte Satz verlangt, dass er dieses Schweigen nie gebrochen hat. Wittgenstein würde so sprechen, dass er darin das Schweigen bewahrt.

Eine andere theologische Parallele, vielleicht auch nicht ohne sachlichen Grund. Die abrahamitischen Religionen sind vom Bilderverbot geprägt: Du sollst dir kein Bildnis machen. Nun erklärt der Tractatus, der Satz – das Urelement der Sprache – sei ein Bild, ein logisches Bild. Also verhängt der siebte Satz ein Bilderverbot: Du sollst dir kein Bild machen von der Sprache, von der Wahrheit, vom Sein. Dann mag es sein, dass der Tractatus in keinem seiner Sätze das Bilderverbot übertritt. Es mag sein, dass wir in diesen Sätzen nicht das Knie beu-

gen vor einem Götzen, sondern den rechten Gottesdienst feiern. Wir würden nicht erst der Sünde des Bildes fröhnen, um schließlich im siebenten Satz diese Sünde zu erkennen und uns für sie geißeln. Sondern wir wären von Anfang an, vom ersten Satz des Tractatus bis zu seinem Ende, erlöst, erlöst vom Bild.

Ich will diese Lesart, die befreite Lesart, exemplarisch an einigen Sätzen durchführen. Am Ende komme ich auf die Parallelen dieser Lesart zur ethischen Forderung und zum Bilderverbot zurück.

Zirkuläre Wahrheit

Ich beginne mit diesen Sätzen: 4.022 „Der Satz zeigt, wie es sich verhält, wenn er wahr ist. Und er sagt, dass es sich so verhält.“ 4.024 „Einen Satz verstehen, heißt, wissen, was der Fall ist, wenn er wahr ist.“ 4.062 „Denn, wahr ist ein Satz, wenn es sich so verhält, wie wir es durch ihn sagen.“ – Was ich sage, da ich sage, die Dinge liegen soundso, lässt sich dadurch angeben, dass angegeben wird, wie die Dinge liegen, wenn wahr ist, was ich sage. Was ich sage, wird angegeben, indem angegeben wird, wie die Dinge liegen, wenn ich die Wahrheit sage. Wenn ich

Der entschlossene Leser ist eingekerkert in den Sätzen der Naturwissenschaft; er hat sich so endgültig in der Höhle festgekettet, dass er gar einzusehen glaubt, dass es nicht einmal die Idee gibt, man könnte aus ihr heraus.

deshalb sage, es ist so, dann sage ich, dass die Dinge so liegen, wie sie liegen, wenn wahr ist, was ich sage. Dass sich angeben lässt, was ich sage, indem angegeben wird, wie die Dinge liegen müssen, damit wahr ist, was ich sage, liegt daran – es zeigt – dass, was ich sage, eben dies ist: dass es so ist, wie es ist, wenn wahr ist, was ich sage. Was ich sage, ist: dass wahr ist, was ich sage.

Was ich sage, ist, dass eben dies – was ich sage – wahr ist. Was ich sage, kehrt zu sich zurück, zu seiner eigenen Wahrheit. Das ist eine innere, oder formale, Bestimmung dessen, was wahr und was Wahrheit ist: was wahr ist, ist seine eigene Wahrheit.

Diese Bestimmung wird in sogenannten Wahrheitstheorien verkannt. Ich meine Theorien, die angeben, welche Bedingungen ein Satz oder eine Aussage erfüllen muss, damit der Satz oder was er sagt wahr ist. Solche Theorien behandeln „ist wahr“ als eine prädikative Bestimmung, die ausgesagt wird von einer Aussage. Wenn ich sage, „Das ist wahr“, spreche ich über etwas – „das“ – und sage etwas von ihm – es ist wahr. „Das ist wahr“ wird also verstanden, als hätte es dieselbe Form wie „Das ist elastisch“. Hier kann ich eine Theorie der Elastizität vortragen und angeben, unter welchen Bedingungen etwas elastisch ist. Die Theorie erläutert, was es heißt oder worin es liegt, dass etwas elastisch ist. Eine solche Theorie der Wahrheit kann es nicht geben, wenn das, was wahr ist, zu sich zurückkehrt.

In einer Passage seines Textes *Der Gedanke* erklärt Frege, dass eine Theorie der Wahrheit dieser Art zirkulär wäre. „So drehte man sich im Kreise“, sagt er. Ich erkläre, etwas ist wahr genau dann, wenn es soundso ist. Das heißt, ich gebe Bedingungen an, unter denen etwas – eine Aussage, ein Satz – wahr ist: Etwas – der Satz, die Aussage – ist wahr genau dann, wenn es soundso ist. Nun muss ich, um in einem gegebenen Fall zu entscheiden, ob etwas wahr ist, entscheiden, ob es soundso ist. Darin aber, erklärt Frege, muss ich entscheiden, ob es wahr ist, dass es soundso ist. Und hier verwende ich eben die Bestimmung, die ich definieren wollte. So drehe ich mich im Kreis.

Wir müssen den Kreis aber näher betrachten. Im Allgemeinen kann nur ein Begriff definiert werden, der nicht

grundlegend ist. Denn in seiner Definition werden Begriffe verwendet, die verstanden sein müssen, wenn die Definition verstanden sein soll. Diese Begriffe müssen also dem Begriff, der durch sie definiert wird, in der Ordnung des Verstehens vorhergehen. Ein Begriff, der in der Ordnung des Verstehens ein erster und der in diesem Sinn grundlegend ist, kann nicht de-



Gottlob Frege (1848–1925), dessen Gedanken auf den jungen Wittgenstein entscheidenden Einfluss hatten, war davon überzeugt, dass die Aussage im Aussagen ihrer Wahrheit zu sich selbst zurückkehrt.

finiert werden oder eben nur so, dass man sich, indem man ihn definiert, im Kreis dreht, indem man auf ihn selbst zurückkommt. Es scheint, Frege erklärt, „ist wahr“ sei ein grundlegender Begriff. Das würde nicht überraschen.

Freges Einsicht ist aber eine andere; der Kreis, von dem er spricht, ist ein ganz eigener. Das sieht man daran, dass Frege erklärt, die Definition von „ist wahr“ sei zirkulär, *ganz gleich welche Bestimmung verwendet wird, um „ist wahr“ zu definieren, ganz gleich*, heißt das, was an die Stelle von „soundso“ tritt in: etwas ist wahr genau dann, wenn es soundso ist. Ob eine Definition zirkulär ist, hängt gewöhnlich davon ab, welche Begriffe sie verwendet, um den fraglichen Begriff zu definieren: Sie ist zirkulär, wenn eben diese Begriffe den zu definierenden Begriff enthalten. Freges Kreis aber besteht, gleich welche Begriffe die Definition verwendet. Das kann nur dann richtig sein, wenn alle Bestimmungen, alle, die man überhaupt verwenden könnte,

um „ist wahr“ zu definieren, den Begriff des Wahrseins in sich enthalten, wenn also alle Begriffe, alle Begriffe überhaupt, jeder Begriff als Begriff, diesen in sich schließt: „ist wahr“. Freges Kreis ist keiner, der einen Begriff mit einem anderen verbindet. Er ist ein Kreis, der einen Begriff mit allen Begriffen verbindet. Merkwürdiger Kreis.

Sehen wir nochmals, wie sich Freges Einwand, man drehe sich im Kreise, erhebt. Wir erwägen etwa folgende Erklärung: Eine Aussage ist wahr genau dann, wenn sie mit dem, was ist, übereinstimmt. Hier ist in dem, was definiert, von Wahrheit nicht die Rede. Vielmehr ist die Rede davon, dass etwas mit etwas übereinstimmt. Kein Zirkel zu sehen. Frege erklärt jedoch, dass von Wahrheit dennoch die Rede ist, deshalb nämlich, weil ich, indem ich sage, dass etwas soundso ist, sage, dass es wahr ist, dass es soundso ist. Das gilt vollkommen allgemein: Indem ich sage, es ist so, sage ich, dass eben dies, dass es so ist, wahr ist. Deshalb ist von Wahrheit in dem, was definiert, die Rede, und immer die Rede, weil von Wahrheit die Rede ist, gleich wovon die Rede ist. Deshalb kann Frege sagen, es ist gleich, wie „ist wahr“ definiert wird, in jedem Fall ist in dem, was definiert, von Wahrheit schon die Rede.

Freges Kreis ist nicht der einer Definition, in der der Begriff, der definiert werden soll, verwendet wird, um ihn zu definieren. Es ist der Kreis, der die Aussage, jede Aussage, jede Aussage als solche, ist. Der heilige Thomas sagt, in ihrer Wahrheit kehrt die Aussage zu sich selbst zurück. Das ist Freges Kreis: die Rückkehr der Aussage zu sich selbst im Aussagen ihrer Wahrheit. Wie ich es oben formuliert habe: Was ich sage, ist, dass eben dies – was ich sage – wahr ist.

Frege schließt den Absatz mit der folgenden Frage: „Sollten wir es hier [beim Wahrsein] mit etwas zu tun haben, was in dem sonst üblichen Sinne gar nicht Eigenschaft genannt werden kann?“ Er beantwortet die Frage nicht. Aber es ist klar, wie die Antwort lauten muss: ja. Wenn wir nämlich einerseits festhalten, dass das, was ich sage, nichts anderes ist als dies, dass eben dies wahr ist, und andererseits meinen, „das ist wahr“ sei eine prädikative Aussage, eine, die von etwas spricht und etwas darüber sagt, dann bricht diese vorgebliche Aussage in sich zusammen.

Sehen wir zu, wie sie zusammenbricht. Die Aussage „Das ist wahr“ soll eine prädikative Aussage sein, eine Aussage, die von etwas spricht und etwas über es sagt. Weiter halten wir fest: Was ich sage, ist, dass eben dies, was ich sage, wahr ist. Das, wovon wir sprechen, indem wir darüber sagen, es sei wahr – die Aussage – wird also nicht schon angegeben durch „das“, sondern erst durch „Das ist wahr“. Wir sagen deshalb nicht nur „Das ist wahr“, sondern weiter, „Dass das wahr ist, ist wahr“. Nun gilt erneut, dass das, wovon wir sprechen und worüber wir sagen, es sei wahr, eben dies ist, dass es wahr ist. Also müssen wir, um anzugeben, wovon wir sagen, dass es wahr ist, nicht nur sagen „Das ist wahr“, sondern „Dass das wahr ist, ist wahr“. Und also sagen wir, indem wir darüber sagen, es sei wahr, dies: „Dass dies, dass das wahr ist, wahr ist, ist wahr“. Und so weiter. So bleiben wir beständig zurück hinter dem, wovon wir sprechen wollen und worüber wir sagen wollen, es sei wahr: Wenn immer wir es angegeben haben, haben wir es noch nicht angegeben.

Dass dieser Progressus unabschließbar ist, zeigt, dass wir seinen ersten Schritt nicht verstehen. Wir wollen festhalten: Was ich sage, ist, dass eben dies – was ich sage – wahr ist. Wenn darin „was ich sage“ ein Ausdruck ist, der sich auf etwas bezieht, worüber dann weiter etwas gesagt wird, dann ist das nicht mehr verständlich, was wir festhalten wollten. Wenn nämlich „Das ist wahr“ ein prädikativer Satz ist, dann ist nur bestimmt, was dieser Satz sagt, wenn bestimmt ist, worauf sich der Ausdruck „das“ bezieht. Das aber, wollen wir festhalten, wird angegeben durch „Das ist wahr“. Worauf sich der Ausdruck „das“ bezieht, ist also nur bestimmt, wenn bestimmt ist, was der Ausdruck „das ist wahr“ sagt. Es gibt keinen Weg in diesen Zirkel.

Zurück zu 4.022: „Der Satz zeigt, wie es sich verhält, wenn er wahr ist. Und er sagt, daß es sich so verhält.“ Was klar wird, indem wir diesen Satz lesen und Wittgenstein verstehen, ist dies: Da wir sagen, dies und das ist wahr – dieser Satz, diese Aussage, ist wahr – sieht es so aus, als sprächen wir von etwas – von diesem Satz, dieser Aussage – und sagten etwas darüber, nämlich dass es wahr ist. Aber das ist ein Schein. Der Satz 4.022 löst diesen

Schein auf. Insbesondere spricht deshalb der Satz 4.022 nicht von Sätzen und sagt nichts über Sätze. Der Satz 4.022 erläutert dadurch, dass der, welcher Wittgenstein versteht, erkennt, dass dieser Satz das Schweigen nicht bricht, das der siebente Satz fordert.

Man könnte meinen, die obige Überlegung hätte eine nur begrenzte Bedeutung. Sie zeigt, so möchte man vielleicht zugeben, dass zwar „das ist wahr“ nicht von etwas spricht, worüber es sagt, es sei wahr, dass das jedoch keineswegs zeigt, dass man überhaupt nicht von Sätzen, von der Sprache, sprechen kann; es zeigt nicht, dass wir überhaupt schweigen müssen darüber, was die Sprache, was der Satz ist. Es ist jedoch nicht schwer zu sehen, dass die Reichweite unserer Überlegung nicht begrenzt werden kann. Wenn immer wir über einen Satz etwas sagen wollten, müssten wir es über ihn sagen als einen, der, oder durch den wir, dies und das sagen. Was ein Satz aber sagt, ist, dass wahr ist, was er sagt. Und darin liegt, haben wir gesehen, dass er, oder was er sagt, nichts ist, wovon man sprechen und worüber man etwas sagen kann. Nicht nur also spricht „das ist wahr“ nicht von etwas, und sagt darüber, dass es wahr ist. Überhaupt ist das, was wahr ist – der Satz, die Aussage – nichts, wovon man sprechen und worüber man etwas sagen kann.

Verneinung

Der Tractatus geht das in einigen grundlegenden Zusammenhängen durch. Ich will noch einen besprechen, die Verneinung: „Es ist nicht so, dass sich die Dinge soundso verhalten.“ Es kann scheinen, als spräche dies von etwas und sagte etwas darüber: Wovon es spricht, wäre, dass sich die Dinge soundso verhalten, und was es davon sagt, wäre dies, dass es nicht so ist. Und in der Tat bestimmt Frege die Verneinung als ein Prädikat, das von einem Satz – von einem Wahrheitswertnamen – ausgesagt wird. Wittgenstein erklärt, sein Grundgedanke sei, dass das falsch ist. („Mein Grundgedanke ist, dass die logischen Konstanten nicht vertreten.“)

Wenn „Es ist nicht so, dass sich die Dinge so verhalten“ ein prädikativer Satz wäre, der etwas über etwas sagt, dann würde dieser Satz etwas anderes sagen als der Satz „Die Dinge verhal-

ten sich so“. „Die Dinge verhalten sich so“ würde etwas sagen, „Es ist nicht so, dass sich die Dinge so verhalten“ etwas anderes. Denn dieser Satz würde von etwas sprechen, wovon jener nicht spricht: „Es ist nicht so, dass sich die Dinge so verhalten“ würde von einer Aussage sprechen, „Die Dinge verhalten sich so“ dagegen würde von keiner Aussage sprechen, sondern von den fraglichen Dingen. Weiter würde dieser Satz darüber etwas sagen, er würde eine Bestimmung von ihm aussagen, die in jenem nicht vorkommt, die nämlich, welche das vorgebliche Prädikate „es ist nicht“ bezeichnete.

So aber ist es nicht. Dann nämlich würden die Sätze „Es ist nicht so, dass sich die Dinge so verhalten“ und „Die Dinge verhalten sich so“ einander nicht widersprechen. Da sie sich widersprechen, sprechen sie vom selben und sagen dasselbe darüber. Wittgenstein drückt das so aus, dass die Verneinung kein Merkmal des Sinns eines Satzes ist – kein Merkmal dessen, was er sagt –, dass dem Zeichen der Verneinung in der Wirklichkeit nichts entspricht und also einem Satz und seiner Verneinung ein und dieselbe Wirklichkeit entspricht – nicht diesem eine, jenem eine andere.

Ein Satz – schreibt Wittgenstein – zeigt, was der Fall ist, wenn er wahr ist, und er sagt, daß es der Fall ist. Der Satz sagt also: „Es ist so, dass sich die Dinge so verhalten.“ Nur deshalb, weil er das tut, kann man zu einem Satz sagen: „Ja.“ Nur deshalb, weil ein Satz sagt, „So ist es“, kann man ihn bejahen. Wenn der Satz nicht sagte, dass der Fall ist, was der Fall ist, wenn er

Überhaupt ist das, was wahr ist – der Satz, die Aussage – nichts, wovon man sprechen und worüber man etwas sagen kann.

wahr ist, dann wäre der Satz neutral gegenüber der Frage, ob das der Fall ist oder nicht. Wenn man sagte, „Ja“, wäre offen, ob man dazu ja sagt, dass es so ist, oder dazu, dass es nicht so ist. Es gäbe also nichts, wozu man „ja“ sagen

könnte. Ebenso wenig gäbe es etwas, wozu man „nein“ sagen könnte.

Der Satz, jeder Satz als Satz, sagt, „Es ist so“. Damit aber sagt der Satz, jeder Satz als Satz, „Es ist nicht so“. Denn einen Satz bejahen heißt seine Vernei-

Nach Wittgenstein ist die Verneinung kein Merkmal des Sinns irgendeines Satzes, weil Sinn, Satz Sinn überhaupt, Verneinung ist.

nung verneinen. 4.0621 „Daß in einem Satz die Verneinung vorkommt, ist noch kein Merkmal seines Sinns ($\sim\sim p = p$).“ Der Satz, der sagt, die Dinge verhalten sich so, ist derselbe wie der, der sagt, es ist nicht so, dass es nicht so ist, dass die Dinge sich so verhalten. Deshalb ist es kein Merkmal des Sinns eines Satzes, dass in ihm die Verneinung vorkommt. Es ist kein Merkmal des Sinns eines Satzes, weil in jedem Satz die Verneinung vorkommt.

Die Aussage, jede Aussage als Aussage, enthält in sich die Opposition von „Es ist so“ und „Es ist nicht so“. Diese Opposition ist der Kreis, der die Aussage als solche ist. Die Verneinung ist kein Merkmal des Sinns irgendeines Satzes, weil Sinn, Satz Sinn überhaupt, Verneinung ist. Wenn ich sage, „Es ist nicht so, dass die Dinge so liegen“, spreche ich deshalb nicht von einer Aussage, einem Satz, einem Sachverhalt, und sage etwas darüber. Insbesondere sprechen die Sätze, durch die eben dies klar wird, nicht von Sätzen, Aussage und Sachverhalten. Auch in diesen Sätzen schweigt der Tractatus, schweigt darüber.

„Ein Satz sagt, dass der Fall ist, was der Fall ist, wenn er wahr ist.“ „Ein Satz und seine Verneinung haben entgegengesetzten Sinn. Ihnen entspricht ein und dieselbe Wirklichkeit“. Diese Sätze des Tractatus erläutern, dass und warum „Es ist wahr, dass die Dinge so liegen“ und „Es ist nicht so, dass die Dinge so liegen“ nicht über einen Satz sprechen, und nicht etwas über ihn sagen: dass er wahr sei oder dass es nicht so sei, wie er sagt. Der Tractatus bespricht noch einen weiteren Fall, in dem es scheint, ein Satz spreche von einem Satz und sage etwas über ihn: „Ich

denke, dass die Dinge so liegen.“ Es kann scheinen, dass dieser Satz von einem Satz spricht, und über diesen Satz etwas sagt, nämlich dass ich denke, was er sagt. Wittgenstein bemerkt auch hier, dass Frege diesen Satz so verstanden hat, und erklärt, dass das falsch ist. Ohne dass wir das durchgehen, wissen wir, dass Wittgenstein recht hat. Wir wissen es, weil das, was ich denke, eben ist, was wahr ist, wenn wahr ist, was ich denke. Und wie wir gesehen haben, ist das, was wahr ist, nichts, wovon ein Satz spricht und worüber er etwas sagt. Im Übrigen ist leicht zu sehen, dass „ich denke“ die Rückkehr der Aussage zu sich ausdrückt und also kein Merkmal des Sinns einer Aussage bedeutet, sondern Sinn überhaupt.

Wahrheit und Zusammenhang

Der Tractatus bricht das Schweigen nicht. Er schweigt über das, wovon man nicht sprechen kann: Satz, Wahrheit, Sein. Man kann davon nicht sprechen, weil der Satz in der Wahrheit und im Sein zu sich zurückkehrt. Indem aber der Satz zu sich zurückkehrt, verkapselt er sich nicht in sich selbst. Im Gegenteil. Indem der Satz zu sich zurückkehrt, ist er die Öffnung ins unbegrenzbar Ganze. Das ist der Grund, weshalb der Satz nichts ist, wovon man sprechen kann. Das ist der Grund, weshalb über die Sprache ein Bilder- verbot verhängt ist.

Wir sehen diese Öffnung in „ist wahr“ auf folgende Weise. Ein Satz ist unter bestimmten Bedingungen wahr. Diese Bedingungen werden angegeben durch den Satz selbst; indem ich die Bedingungen angebe, sage ich, was der Satz sagt. Umgekehrt gebe ich die Bedingungen an, unter denen ein Satz wahr ist, da ich sage, was er sagt. Wenn ich sage, dass wahr ist, was du sagst, sage ich nichts über das, was du sagst. Ich sage, was du sagst. Die Aussage der Wahrheit einer Aussage ist deren Wiederholung. Das kann zu der Vorstellung führen, ich sei in meine Aussage eingeschlossen: Da ich sie zu vergleichen suche mit dem, was ist, um mich zu überzeugen, dass wahr ist, was ich sage, wiederhole ich nur meine Aussage. Ich bleibe in meiner Aussage stecken, ich kehre zu ihr zurück, da ich doch zu etwas jenseits ihrer wollte. Wie

Krabat, dessen Weg von der Mühle stets zur Mühle zurückführt.

Wenn es so scheint, als käme ich aus meiner Aussage nicht heraus, als käme ich nicht von ihr zu dem, was ist, zu dem, kraft dessen sie wahr ist, kann es weiter scheinen, ich müsse darin bleiben. So entsteht die Idee, dass Aussagen eben darin wahr sind, dass sie zusammenstimmen. Ich vergleiche nicht, was ich sage, mit dem, was ist, sondern ich vergleiche eine Aussage mit anderen Aussagen. Hier bleibe ich in den Grenzen der Mühle. Das ist das Beste, das ist alles, was ich tun kann, um mich zu überzeugen, dass wahr ist, was ich sage, und also kann dies, dass es wahr ist, für mich jedenfalls, auf nicht mehr hinauslaufen.

Nun gibt es einen Zusammenhang von Wahrheit und Zusammenstimmung, nämlich diesen: Eine wahre Aussage stimmt mit allen wahren Aussagen zusammen. Eine falsche Aussage kann mit bestimmten anderen, mit unbestimmt vielen falschen Aussagen zusammenstimmen. Es ist aber nicht so, dass eine falsche Aussage mit allen falschen Aussagen zusammenstimmt. Der Zusammenhang von Wahrheit und Zusammenstimmung ist der einer Wahrheit mit aller Wahrheit, etwas Wahrem mit *der Wahrheit*. Das, wozu das, was ich sage, zurückkehrt, ist, indem es *seine* Wahrheit ist, *die* Wahrheit, die Wahrheit überhaupt und im Ganzen.

Dieselbe Öffnung vollzieht sich im „nicht“.

Der Zusammenhang von Wahrheit und Zusammenstimmung ist der einer Wahrheit mit aller Wahrheit, etwas Wahrem mit *der Wahrheit*.

Dass die Dinge so liegen, ist wahr dann und nur dann, wenn sie so liegen. Darin liegt: Es ist wahr *nur dann*. Wenn nicht, dann nicht. Wenn die Dinge nicht so liegen, ist es nicht wahr, das zu sagen. Dann ist das falsch. Indem ich also sage, dass wahr ist, was ich sage, sage ich, dass es so ist, wie ich sage, *und nicht anders*.

Da ich sage, dass Schnee weiß ist, schließe ich aus, dass es anders ist als

ich sage, nämlich nicht so, dass Schnee weiß ist. Was aber schließe ich aus, da ich ausschließe, dass es anders ist, als ich sage? Nun, ich schließe aus, dass Schnee schwarz ist. Aber darin erschöpft es sich nicht. Ich schließe ebenso aus, dass Schnee rot ist. Vielleicht schließe ich aus, dass Schnee eine andere Farbe hat als weiß? Aber auch das erschöpft es nicht, denn ich schließe ja ebenso aus, dass Schnee farblos ist, wenn ich sage, Schnee ist weiß. Sind wir am Ende? Ist es uns gegückt anzugeben, was ich ausschließe? Nehmen wir an, wir wären am Ende, nehmen wir an, es sei uns gelungen, erschöpfend anzugeben, was es ist, das ich ausschließe, wenn ich ausschließe, dass es anders ist als ich sage, da ich sage, Schnee ist weiß. Wenn wir all dies in eine disjunktive Aussage fassen – so oder so oder so ... – und schließlich als letztes Glied unseren Satz anhängen, dann hätten wir damit erschöpfend angegeben, wie die Dinge überhaupt liegen können: so oder so oder so, bis zu dem Abschluss, den wir gerade imaginieren. Wenn wir dann sagen: Es ist so oder so oder so, und so fort bis zum Abschluss, dann hätten wir etwas gesagt, wovon nicht mehr gesagt werden kann: es ist wahr dann und nur dann, wenn Denn wir postulieren, dass die Vorstellung, es könnte anders

sein, leer ist, eben indem wir sagen, wir haben erschöpft, was ich ausschließe, da ich ausschließe, dass es anders ist als ich sage, da ich sage, Schnee ist weiß.

Was ich sage, ist, dass es so ist, wie ich sage, *und nicht anders*. So beziehe ich mich in dem, was ich sage, auf alles, was sein kann. Der Tractatus bringt diese Gesamtheit in das Bild des logischen Raums. Eine Aussage steht, sie stellt sich in diesen Raum. Der logische Raum ist aufgespannt und also innerlich begrenzt durch das, was der Tractatus die Substanz der Welt nennt: die Gesamtheit der Gegenstände, in einem idiosynkratischen Gebrauch des Ausdrucks „Gegenstand“, nach dem alles, was die Bestimmtheit einer Aussage ausmacht, Gegenstand heißt. Das „nicht“, das kein Merkmal des Sinns

eines Satzes ist, sondern Sinn überhaupt, bedeutet also Bestimmtheit, Bestimmtheit überhaupt und im Ganzen.

Sprache der Begegnung

Nach der entschlossenen Lesart bringt der Tractatus sich zum Verstummen, denn was zunächst als sinnvolle Rede erschien, tritt schließlich hervor als das, was es wahrhaft ist: unsinniges Lallen. Der Tractatus ist eine Übung, die der vollendet hat, welcher nicht mehr der Suggestion erliegt, seine Sätze seien sinnvoll, den sie nichts mehr angehen wie ein lebloses Ding.

Die befreite Lesart sagt dagegen, dass der Tractatus das Schweigen nirgends bricht und nie gebrochen



Der dänische Philosoph Knud Løgstrup (1905–1981) – zu sehen ist er bei der Verleihung des Henrik-Steffens-Preises 1979 – spricht in einem Buch von der ethischen Forderung, die stumm ist und deren Schweigen Jesus in allem, was er sagt und tut, niemals bricht.

hat. Vom ersten bis zum letzten Satz schweigt der Tractatus über das, worüber man nicht sprechen kann. Er erfüllt an jeder Stelle die Forderung des siebten Satzes. Das bedeutet nicht, dass im Tractatus nichts zur Sprache käme. Im Gegenteil, zur Sprache kommt im Tractatus das, das einzige, was unbedingte Bedeutung hat: die Wahrheit, die Bestimmtheit. Das ist das Ganze – das Ganze, nicht ein Ganzes. Ein Wort wie dieses, „das Ganze“, ist ärmlich. Dasselbe gilt für „die Wahrheit“. Der Tractatus ist eine Übung, eine sprachliche Übung, die eine Sprache sucht, die weniger ärmlich ist als die Rede von „der Wahrheit“ und „dem Ganzen“, Wörtern, bei denen man ein wohligherhabenes Gefühl empfinden, aber wenig denken kann. Worauf der

Tractatus aus ist, worin er erlöst würde, ist nicht ein Verstummen, in dem sich die Philosophie ausgelöscht hat. Es ist im Gegenteil eine Sprache, die das Schweigen, das der Tractatus fordert, nicht bricht.

Ich selbst denke, und ich denke, Wittgenstein denkt – das zeigt sein weiterer philosophischer Weg –, dass Wittgenstein im Tractatus mit seinem Versuch zu schweigen über das, wovon man nicht sprechen kann, steckengeblieben ist. Das liegt daran, dass er im Tractatus nie auch nur in die Nähe dessen gelangt, worin wahrhaft zur Sprache kommt, wovon man nicht sprechen kann. Wir sehen das, wenn wir zurückkommen auf unseren Ausgangspunkt. Løgstrup spricht von der Forderung, die stumm ist, und deren Schweigen Jesus in allem, was er sagt und tut, niemals bricht. Diese Forderung entspringt dem, ja, sie *ist* das Bewusstsein der Wirklichkeit des anderen Menschen. Ich habe die stumme Forderung mit dem Bilderverbot verknüpft. Løgstrup bezieht das Bilderverbot auf den anderen Menschen. Genauer sagt er, ich kann mir wohl ein Bild eines anderen Menschen machen. Das heißt, ich kann sagen und denken: er ist soundso. In Wittgensteins Worten ist das ein Bild, ein logisches Bild. Ich kann das tun, aber wenn ich dem anderen Menschen

begegne, dann ist darin das Bild vernichtet. Bild und Begegnung können nicht zusammen bestehen. Der andere Mensch, das ist es, worüber ich schweigen muss, dann, wenn ich ihm begegne. Heißt das, dass aus der Begegnung des anderen Menschen die Sprache verbannt ist? Dass die Begegnung stumm macht? Nichts könnte der Wahrheit ferner sein. Im Gegenteil ist die Sprache ursprünglich nichts anderes als die Begegnung des anderen Menschen. Das, worin Sprache Sprache ist – und nicht zum Beispiel Weitergabe von Information –, darin ist sie Begegnung des anderen Menschen. Wittgenstein konnte die Sprache, die das Schweigen nicht bricht, nicht finden, nicht im Tractatus. Denn diese Sprache ist die Sprache der Begegnung. ■

Denken am Leitfaden der Sprache

100 Jahre Rosenzweigs *Stern der Erlösung*

von Axel Hutter

Der Titel des Abends lautet *Was ist Sprache?*. Bei dieser Frage ist es wichtig, sich nicht sofort ihrem Gegenstand – der Sprache – zuzuwenden, sondern zuerst zu klären, welche *Art* von Frage hier gestellt wird, wenn die Frage eine genuin philosophische Frage sein soll.

Denn die philosophische Frage rückt die Sprache nicht in der Weise in den Blick, wie es die Einzelwissenschaften in ihrer Art des Fragens tun: „Was ist Magnetismus?“, „Was ist Epilepsie?“. Solche Fragen fragen nach unbekanntem Sachverhalten in der Welt, um sie vertraut zu machen und zu erklären. Auf diese Weise kann man natürlich auch nach der Sprache fragen – dann ist die Sprache aber nicht Thema der Philosophie, sondern Thema einer Einzelwissenschaft, etwa der Linguistik oder der Neurowissenschaft.

Im Unterschied zu solchen Fragen thematisiert die Philosophie das, was in jenen Fragen immer schon vorausgesetzt ist. Diesen nicht ganz einfachen Gedanken kann man einleitend mit Kant so erläutern, dass die empirischen Wissenschaften



Prof. Dr. Axel Hutter, Ordinarius für Philosophie an der LMU München

nach Sachverhalten *in* der Welt fragen, wohingegen der Philosophie die Welt als solche zum Problem wird. Hierzu ist aber eine grundsätzlich veränderte Form des Fragens notwendig. Denn die Welt, die in jeder empirischen Erfahrung als umgreifender Horizont vorausgesetzt ist, kann als Inbegriff dessen, was empirisch erfahren werden kann, selbst keine empirische Erfahrung sein. Die Welt kommt sozusagen *in* der Welt nicht vor, ohne deshalb ein Hirnspinnst zu sein.

Die Philosophie fragt daher nicht nach etwas, was unabhängig von der Frage vorhanden ist, sondern nach etwas, was immer schon in der Frage als solcher auf unklare Weise impliziert ist. Mit anderen Worten: Für das Denken und die Sprache der Philosophie ist eine eigentümliche *Selbstbezüglichkeit* wesentlich, die im Denken und in der Sprache immer schon dunkel vorausgesetzt ist und die von der Philosophie aufgeklärt werden soll.

Denken und Sprechen

Denken und Sprechen sind verwandt, aber nicht identisch. Die Verwandtschaft kommt in der genannten, eigentümlichen Selbstbezüglichkeit zum Ausdruck, zu der Denken und

Sprechen fähig sind. Wir können über alles nachdenken und sprechen: über das Wetter, den letzten Urlaub oder den Magnetismus. Wir können aber auch über die Sprache sprechen, über das Denken nachdenken.

Der Nichtidentität von Denken und Sprechen kommt man hingegen auf die Spur, wenn man der Frage nachsinnt, ob das Denken oder die Sprache die grundlegendere und bedeutendere Ausprägung der Selbstbezüglichkeit ist. Die philosophische Tradition ist dadurch charakterisiert, dass sie das Denken als grundlegender und bedeutender auffasst, die Sprache hingegen eher selten und fast widerwillig thematisiert – etwa als mehr oder minder taugliches Instrument zum Ausdruck des Denkens.

Rosenzweigs Denken am Leitfaden der Sprache will im kritischen Gegenzug gegen diese philosophische Tradition deutlich machen, dass das Denken zwar grundlegend ist, dass aber die Sprache, die sich auf der Grundlage des Denkens und seiner Logik erhebt, bedeutender ist als der Grund, auf dem sie ruht.

Rosenzweigs Projekt lässt sich vorab mit Hilfe eines Gleichnisses verdeutlichen. Es ist offensichtlich richtig, dass das Fundament für ein Haus im buchstäblichen Sinne grundlegend ist: auf ihm ruht das Haus und gewinnt so seine Stabilität. Es wäre aber offensichtlich falsch, wenn man nun aus dem grundlegenden Charakter des Fundaments schließen wollte, der Mensch müsse konsequenterweise im Fundament wohnen. Vielmehr lebt der Mensch vernünftigerweise in jenen Stockwerken des Hauses, die zwar durch das Fundament begründet und möglich gemacht werden, die jedoch nicht mit dem Grund identisch sind, sondern wesentlich über ihn hinausgehen, da sie sich über ihm erheben.

Rosenzweigs Sprachdenken setzt deshalb beim Denken als Grundlage an, um dann in einem entscheidenden Schritt über diesen Grund zur Sprache hinauszugehen. Denn das Denken begründet zwar die menschliche Existenz, die Sprache macht diese Existenz aber erst sinnvoll und lebenswert, indem sie sich und den Menschen über das reine Denken erhebt.

Denken und Allheit

Das Denken hat die Philosophie seit jeher fasziniert und in seinen Bann gezogen, weil es eine intime Beziehung zur Totalität aufweist. Sein und Denken sind eins, heißt es bei Parmenides, weil beides, Sein und Denken, schlechthin allgemein und umfassend sind. Was nicht ist, ist eben nichts; und was nicht gedacht werden kann, ist eben undenkbar.

Rosenzweig gesteht dieser Überlegung durchaus ihren grundlegenden Charakter zu; er macht aber darauf aufmerksam, dass das Grundlegende, gerade weil es das Grundlegende ist, nicht alles ist, weil sich das Wichtigere, Bedeutendere erst auf dem Grund erhebt und über ihn hinausgeht, d.h. sich von ihm unterscheidet und emanzipiert.

Bei Rosenzweig heißt es hierzu am Anfang des *Sterns der Erlösung*:

In jenem ersten Satz der Philosophie, dem „Alles ist Wasser“, steckt schon die Voraussetzung der Denkbarkeit der Welt ... Denn es ist keine Selbstverständlichkeit, daß man mit Aussicht auf eindeutige Antwort fragen kann: „was ist Alles?“. Man kann nicht fragen: „was ist Vieles?“, darauf wären nur mehrdeutige Antworten zu erwarten; dagegen ist dem Subjekt Alles schon ein eindeutiges Prädikat vorweggesichert. Die Einheit des Denkens also leugnet, wer, wie es hier geschieht, dem Sein die Allheit abspricht. Der ganzen ehrwürdigen Gesellschaft der Philosophen von Jonien bis Jena wirft den Handschuh hin, wer es tut. (Stern, S. 13)

Mit diesen Sätzen bestimmt Rosenzweig den Ausgangspunkt seines Buches sehr prägnant. Das Denken glaubt sich seiner Vormachtstellung, die ihm die philosophische Tradition immer wieder zuspricht, absolut sicher sein zu können, weil die Wirklichkeit – so die implizite Voraussetzung – eine letztlich homogene Allheit bildet, die gerade deshalb im Denken und *nur* im Denken durch seine Leitfrage, was Alles sei, angemessen erfasst werden kann.

Was wird aber aus der von Jonien bis Jena gefeierten Einheit von Sein und Denken, wenn die Voraussetzung falsch ist; wenn die Wirklichkeit keine homogene Allheit, sondern eine heterogene Vielheit ist? Was hat es für Konsequenzen, wenn nicht alles Wirkliche über den *einen* Kamm des *einen* Seins und Denkens geschoren werden kann, weil eine konkrete Wirklichkeit sich weigert, in diesem All aufzugehen und zu verschwinden?

Was wäre das aber für eine sonderbare Störung, die sich der Vereinnahmung durch das All widersetzt? Was geht in der Totalität des Seins und des Denkens nicht auf? Oder besser und genauer: *wer* leistet Widerstand, *wer* sagt „Nein!“ zur Integration ins große Ganze?

Rosenzweigs Antwort lautet: Es sind wir Menschen, zwar nicht in der Reinheit unseres Denkens, wohl aber in der konkreten Einzelheit unseres Lebens und Handelns. Wir selbst als konkrete Personen sind also die Störenfriede der traditionellen Philosophie.

In diesem Sinne wird also darzustellen sein, wie Rosenzweig sich auf die Seite von uns Unruhestiftern stellt, um kritisch gegen die Philosophie der Tradition zu zeigen, dass wir uns selbst nur angemessen verstehen können, wenn wir uns von der Sprache her verstehen, die sich auf dem Grund des Denkens erhebt, mit ihm aber nicht identisch ist, weil die Sprache freier, bedeutender und konkreter ist als das reine Denken.

Ich-Sagen

Der konkrete, einzelne Mensch manifestiert seine Eigentümlichkeit, indem er „Ich“ sagt. Dabei ist es im Zusammenhang

der hier angestellten Überlegungen wichtig, auf den Unterschied zwischen dem Ich-Sagen und dem Ich-Denken aufmerksam zu sein.

Das „Ich denke“, das nach Kant alle meine Vorstellungen begleiten können muss, ist allgemein und allumfassend. Die Selbstbezüglichkeit des Denkens nimmt hier die bestimmtere

Form eines Bewusstseins seiner selbst an. Dieses reine Selbstbewusstsein im „Ich denke“ ist in jedem Menschen strikt identisch und dergestalt Ermöglichungsgrund der Allgemeingültigkeit des Logischen. Das Ich-Denken ist, wie Kant sehr plastisch sagt, der höchste Punkt, an den das Denken samt seiner Logik gleichsam angeheftet werden muss, um so seine Allgemeinheit zu erklären und zu sichern.

Indem der Mensch nun „Ich“ sagt (und nicht nur denkt), erhebt er sich über die Basis des allgemeinen Selbstbewusstseins. Er tritt das Abenteuer seiner je eigenen Selbstwerdung und Selbsterkenntnis an, die durch die Allgemeinheit des Ich-Den-

kens zwar ermöglicht, aber keineswegs erschöpft wird. Im Übergang vom Denken zum Sprechen gewinnt das Ich des Menschen also allererst seine konkrete Realität.

Bei Rosenzweig heißt es hierzu in der Mitte des *Sterns der Erlösung*:

Ich ist stets ein laut gewordenes Nein. Mit „Ich“ ist immer ein Gegensatz aufgestellt, es ist stets unterstrichen, stets betont; es ist immer ein „Ich aber“.

Im Ich-Sagen erhebt sich das konkrete Ich über sein allgemeines Selbstbewusstsein, indem es sich als „so und nicht anders“ zu erkennen beginnt. Freilich ist dies nur der Anfang der Selbsterkenntnis. Denn dieser Anfang wirft, wie Rosenzweig fortfährt, sofort eine neue Frage auf:

Dem „Nicht anders“ schlägt unmittelbar die Frage entgegen: „nicht anders als was denn?“ Es [das Ich] muß antworten: „nicht anders als alles“. Denn schlechthin gegen „alles“ soll etwas, was als „so und nichts anders“ bezeichnet wird, abgegrenzt werden. Und es ist „nicht anders“ als alles. Als anders als alles ist es schon durch das So gesetzt; das zum So hinzutretende „und nicht anders“ meint gerade, daß es, obwohl anders, dennoch auch nicht anders als alles, nämlich beziehungs-fähig zu allem ist. (Stern, S. 193f.)

In dieser sehr gedrängten Passage ist eine tiefsinnige, am Leitfaden der Sprache gewonnene Auffassung des menschlichen Ich umschrieben. Es lohnt sich also, die verdichtete Formulierung schrittweise zu entfalten.

Das im konkreten Ich-Sagen lautwerdende Nein richtet sich gegen die ontologische Vereinnahmung des Ich durch



Das Hauptwerk Franz Rosenzweigs, der *Stern der Erlösung*, erschien erstmals 1921 im Druck und verstand sich als fundamentale Kritik der philosophischen Tradition von „Jonien bis Jena“.

Foto: Universitätsbibliothek Augsburg, Signatur: 641/BD6-590S839



Dass Sprache sich nur im Gespräch ereignet, demonstrieren Sebastian Rödl (li.) und Axel Hutter eindrucksvoll im Nachgang ihrer Vorträge. Rechts: Indem der Mensch „Ich“ sagt, erhebt er sich über das allgemeine „Ich denke“, das nach einer berühmten Formulierung Immanuel Kants (1724–1804) alle meine Vorstellungen muss begleiten können.



Person, d.h. einem konkreten Du, das mehr und anderes ist als ein Gegenstand des reinen Denkens. In der stummen Beziehung des denkenden Ich auf das Es seines Gegenstandes hat das monologische Ich einen Vorrang; in der genuin dialogischen Beziehung des sprechenden Ich auf ein Du hat hingegen das Du einen Vorrang. Ich bin Ich, weil ich vom Du angesprochen wurde und angesprochen werde. Deshalb kann mir ein echtes Gespräch eine

die Allheit des Seins und des Denkens. Das zur Selbsterkenntnis erwachende Ich des Menschen wird seiner Einzigartigkeit als Aufgabe und Verpflichtung inne. Genau in diesem Moment gewinnt aber die Sprache für das erwachte Ich einen neuen Sinn, eine neue Lebendigkeit, die dem reinen Denken, das dem neuen Sprechen als Basis zu Grunde liegt, fremd ist.

Dieses sich nun deutlicher abzeichnende Verhältnis von Grund und lebendiger Existenz bildet den systematischen Dreh- und Angelpunkt von Rosenzweigs Sprachdenken. Deshalb sei noch einmal eigens betont, dass die Aufwertung des Ich-Sagens gegenüber dem Ich-Denken nicht bedeutet, dass das Denken und seine Logik einfach verabschiedet oder übersprungen wird. Wir sprechen nicht, d.h. wir sprechen nicht verständlich, wenn wir unlogisch sprechen; aber das korrekte Befolgen der Logik erschöpft noch nicht den Sinn einer lebendigen Rede, die sich über ihrer logischen Basis erhebt.

Die neue, durch das initiale „Nein“ gegen das homogene All gewonnene Dimension des Ich-Sagens bleibt aber, wie Rosenzweig deutlich macht, nicht beim bloßen „Nein“ stehen. Das Ich-Sagen gewinnt erst seine eigentliche Wirklichkeit in einem neuen „Ja“, das durch das initiale „Nein“ ermöglicht wird. Das im „Nein“ erwachte und vereinzelt Ich kann nämlich zu anderen Einzelnen in eine lebendige und sinnvolle *Beziehung* treten, die in dieser Form innerhalb des homogenen Alls nicht möglich wäre. Nur wer „Nein“ sagen kann, kann auch in einem bedeutsamen, wertvollen Sinne „Ja“ sagen.

Rosenzweig denkt hier am Leitfaden der Sprache vor allem an das Urphänomen des Gesprächs. Ein echtes, lebendiges Gespräch können nur Ich-Sager miteinander führen, weil das reine „Ich denke“ streng genommen monologisch ist. Im Denken beratschlagt das stumme Selbst mit sich selbst, so dass ihm die Sprache als ein bloßes Hilfsmittel und Instrument erscheint, mit dem sich das in der Einsamkeit Gedachte hin und wieder mitteilen lässt. Dieser Bezug auf Mitteilung und Sprache bleibt dem reinen Denken aber äußerlich, so dass ihm auch die konkrete und lebendige *Beziehungsfähigkeit* fremd ist, die Rosenzweigs Sprachdenken ins Zentrum seiner Überlegungen stellt.

Das Erwachen des Ich geht also mit der Entdeckung einer Sprache einher, die nicht länger instrumentell als bloßes Werkzeug des Denkens aufgefasst werden kann. Ich denke monologisch über *etwas* nach; ich spreche hingegen mit einer

Einsicht schenken, die ich mir nicht stumm und allein für mich selbst erdenken kann. Solange ich nur über etwas spreche, führe ich noch kein Gespräch und die Sprache bleibt ein Werkzeug; erst wenn ich *mit jemandem* spreche, erwacht die Sprache zum Leben.

Rosenzweigs „Sprachdenken“ rückt so zwei Tatsachen ins Zentrum, die die traditionelle Philosophie für unwichtig hält: die Tatsache, dass wir zum Sprechen (und somit auch zum lebendigen Denken) einen *Gesprächspartner* brauchen; und – wie jetzt noch zu zeigen sein wird – dass wir zum Sprechen (und somit auch zum lebendigen Denken) *Zeit* brauchen.

Zeit und Sinn

Rosenzweigs *Sprachdenken* orientiert sich, wie gezeigt wurde, am Urphänomen der Sprache, die über das reine Denken als ihren Grund hinausgeht. Zugleich ist das *Sprachdenken* auch ein Denken, ein *neues* Denken, wie Rosenzweig sagt. In seinem wichtigen Aufsatz, der den Titel „Das neue Denken“ trägt, heißt es dazu:

An die Stelle der Methode des Denkens, wie sie alle frühere Philosophie ausgebildet hat, tritt die Methode des Sprechens. Das Denken ist zeitlos, will es sein; es will mit einem Schlag tausend Verbindungen schlagen; das Letzte, das Ziel ist ihm das Erste. Sprechen ist zeitgebunden, zeitgenährt; es kann und will diesen seinen Nährboden nicht verlassen; es weiß nicht im voraus, wo es herauskommen wird; es lässt sich seine Stichworte vom andern geben. (Das neue Denken, S. 151)

Erneut bildet das Denken, genauer: das alte Denken der Tradition den Ausgangspunkt. Dieses Denken ist zeitlos und will es sein. In der Tat ist es der fragwürdige Stolz des traditionellen Denkens, „zeitlose“ Aussagen treffen zu können. Das Urteil „A = A“ ist nicht nur heute, sondern immer wahr.

Das scheint bei einer empirischen Aussage wie „Dieser Baum hat grüne Blätter“ anders zu sein. Doch der Schein trügt. Man muss das Urteil nur durch eine genaue Zeitangabe vervollständigen: Dieser Baum hat zu diesem genauen Zeitpunkt grüne Blätter. Das so vervollständigte Urteil ist, wenn es wahr ist, immer wahr.

Diese „zeitlosen“ Wahrheiten müssen bemerkenswerterweise häufig in der Vergangenheitsform formuliert werden: „Dieser Baum *hatte* am 23.4.2020 um 10 Uhr grüne Blätter“. Die vermeintliche „Zeitlosigkeit“ des reinen Denkens gleicht daher der Unabänderlichkeit der Vergangenheit. Deshalb kennt das reine Denken keine lebendige Gegenwart und Zukunft.

Es ist daher ein Selbstmissverständnis des Denkens, seine Unabhängigkeit von einem bestimmten Zeitpunkt als Unzeitlichkeit, gar als Ewigkeit zu deuten. Denn das Denken imitiert hier nur die eigentümliche Eigenschaft der Zeit selbst, bei aller Veränderung, die in der Zeit geschieht, als Zeit unverändert zu bleiben. Alles verändert sich in der Zeit, die Zeit selbst bleibt dabei immer dieselbe und dauert so immer fort. Rosenzweig nennt die vermeintlich unzeitliche Geltung des Denkens deshalb genauer und zutreffender seine *immerwährende* Geltung. Das Denken verbleibt nämlich auch und gerade dort, wo es wahre, immerwährende Urteile fällt, jener linearen Zeit verhaftet, in der sich vieles verändert, die aber selbst unverändert, d.h. *immer* bleibt.

Das ursprüngliche „Nein“ des Ich, seine ontologische Rebellion gegen das All, richtet sich daher auch und vor allem gegen dieses monotone Immer. Denn jeder Zeitpunkt innerhalb der linearen Zeit ist identisch mit jedem anderen, die Sekunden verrinnen gleichförmig und machen alles in der linearen Zeit gleichgültig. Ebenso ist jedes wahre Urteil in Hinsicht seines Wahrheitswertes mit jedem anderen wahren Urteil identisch. Jeder wahre Gedanke, so Frege, bedeutet strikt dasselbe, nämlich immer wieder das Wahre. Radikaler kann man die Gleichförmigkeit des reinen Denkens und die Gleichgültigkeit seiner Urteile nicht ausdrücken.

Das Ich rebelliert gegen diese uniforme Gleichgültigkeit, indem es auf seine konkrete Einzigkeit, d.h. seine Unvertauschbarkeit pocht. Darüber hinaus will es in einer lebendigen Beziehung zu einem ebenso Unersetzlichen stehen – was die Beziehung ja überhaupt erst wertvoll und sinnvoll macht. Das Ich verlangt also im Übergang vom allgemeinen Selbstbewusstsein zur konkreten Selbsterkenntnis nicht nur nach einem neuen Denken, sondern in eins damit nach einer neuen Zeit, die nicht alles gleichgültig macht, sondern Wert und Einzigartigkeit möglich macht.

Zeitlosigkeit im Sinne des gleichgültigen *Immer* bedeutet Sinnlosigkeit. Sinn entsteht erst dort, wo ein Konkretes wirklich geschieht, d.h. einen wirklichen Anfang und ein wirkliches Ende hat – wie jeder sinnvolle Satz der Sprache. Alles, was ein wirkliches Ende hat, ist aber genuin vergänglich. Diese Vergänglichkeit verleiht der neuen Zeit des sprachlichen Ich erst ihre eigentümliche Sinndimension. Denn nur eine vergängliche Existenz gewinnt kraft ihrer Vergänglichkeit ihre einzigartige Würde, ihren unverwechselbaren Wert, an dem wir ein lebendiges Interesse nehmen, eben weil das so konkret Existierende fragil und nicht immerwährend ist. Die Zeit, so Rosenzweig, wird auf diese Weise „ganz wirklich. Nicht in ihr geschieht, was geschieht, sondern sie, sie selber geschieht“ (Neues Denken, S. 148).

Schluss

Der *Stern der Erlösung* gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil erörtert die „Immerwährende Vorwelt“, der zweite Teil die „Allzeiterneuerte Welt“ und der dritte Teil die „Ewige Überwelt“. Der erste Teil ist grundlegend für die beiden folgenden Teile und gerade deshalb ist er der unbedeutendste Teil. Denn das, was wirklich Wert und Bedeutung hat, erhebt sich über seinen immerwährenden Grund, den das monologische Denken denkt, in die Freiheit der dialogischen Sprache.

Die immerwährende Vorwelt ist wesentlich stumm, so dass sie am präzisesten in den nur uneigentlich sprachlichen Zeichen und Formeln der Logik und Mathematik dargestellt und erkannt werden kann. Auf diesem Grund erhebt sich die Welt der eigentlichen Sprache, des eigentlichen Verstehens: die Geschichte des menschlichen Ich und der menschlichen Freiheit.

Die im immerwährenden Grunde liegende Vorwelt lässt sich erklären, die Gegenwart unserer geschichtlichen Welt, in der Konkretes geschieht, lässt sich nur beschreiben - und zwar einzig und allein in der Sprache beschreiben. Oder genauer und besser formuliert: Unsere geschichtliche Gegenwart, in der wir als konkretes Ich in unverwechselbaren

Beziehungen leben, lässt sich nicht nur in der Sprache beschreiben, sondern sie lässt sich auch wesentlich *als* Sprache beschreiben; als die Sprache des Sinns und des Verstehens, als die Sprache persönlicher Beziehungen, als die Sprache des Dialoges.

Das Gebäude, das Rosenzweig am Leitfaden der Sprache auf dem stummen Grund der immerwährenden Vorwelt errichtet, ist also kein Gebäude im Raum, sondern ein Gebäude in der gelebten Geschichte, in der Konkretes wirklich geschieht, weil es einen wirk-

lichen Anfang und ein wirkliches Ende findet. So hat auch die lebendige, sinnvolle Sprache bei Rosenzweig einen wirklichen Anfang, an dem sie sich aus der immerwährenden Stummheit der Vorwelt erhebt und das Ich zur Selbsterkenntnis erwacht. Die Sprache findet bei Rosenzweig aber auch ein wirkliches Ende. Das führt zum Schluss auf den dritten Teil des *Sterns*, auf die ewige Überwelt, die eine übersprachliche Welt ist, weil sie die zukünftige Welt des vollkommenen Verstehens ist.

Wittgenstein endet seinen „Tractatus“, der exakt gleichzeitig mit dem *Stern* vor 100 Jahren erschienen ist, mit dem Satz: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“ Ganz ähnlich und doch ganz anders schreibt Rosenzweig im Schlussteil des *Sterns*:

Was angeschaut werden kann, ist der Sprache überhoben, über sie hinausgehoben. Das Licht redet nicht, es leuchtet. ... [Es strahlt] wie ein Antlitz, wie ein Auge strahlt, das beredt wird ohne daß sich die Lippen zu öffnen brauchen. Hier ist ein Schweigen, das nicht wie die Stummheit der Vorwelt noch keine Worte hat, sondern das des Worts nicht mehr bedarf. Es ist das Schweigen des vollendeten Verstehens. (Stern, S. 328) ■

Die im immerwährenden Grunde liegende Vorwelt lässt sich erklären, die Gegenwart unserer geschichtlichen Welt, in der Konkretes geschieht, lässt sich nur beschreiben.

Seit 38 Jahren ist die Katholische Akademie in Bayern ohne Christian Sachs nicht zu denken. Im Juli 1984 kam der gebürtige Oberfranke nach München, als er eine Stellenanzeige in der Süddeutschen Zeitung gelesen hatte: Die Akademie suchte einen Haustechniker. Und gefunden hatte sie jemanden, der in den fast vier Jahrzehnten seit damals schlicht und ergreifend dafür sorgte, dass hier alles funktionierte – von der Heizung, über die Saalmikrofone bis zum Rasenmäher. Jemanden, der mit seinen Projekten zur Nachhaltigkeit unser Haus nachhaltig prägte und prägt.

„Was Christian Sachs für die Akademie geleistet hat, lässt sich nicht in Worte fassen“ so Akademiedirektor Dr. Achim Budde auf dem jährlichen Grillfest der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter Ende Juni. Deshalb habe man sich

zugewachsen waren und jetzt in neuen Hände übergeben werden müssen. Auf der gegenüberliegenden Seite findet sich das bunte Organigramm, das auch beim Grillfest vorgestellt worden war. Wie man sieht, werden Christian Sachs' Aufgaben auf rund ein Dutzend Kolleginnen und Kollegen aufgeteilt.

Als Gratulanten waren auch Kardinal Reinhard Marx und seine Haushälterin Sr. Christin zum Grillfest gekommen, sind sie doch Christian Sachs ebenfalls sehr verbunden. Denn von 2007 bis 2012 hatte Erzbischof Reinhard Marx seinen Dienstsitz in Schloss Suresnes, in unmittelbarer Nachbarschaft zur Wohnung von Christian Sachs im Kutscherhaus des Schlosses. Der Erzbischof sagte ihm Dank für die mannigfache Hilfe in großen und kleinen Dingen und die Freundlichkeit, die er ihm und den Mitgliedern seines Haushalts immer zukommen ließ.

In einer Videobotschaft meldete sich mit Dr. Florian Schuller auch der ehemalige Akademiedirektor zu Wort, mit dem Christian Sachs von 2000 bis 2018 am längsten zusammengearbeitet hat. Besonders intensiv war

ihre Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Nachhaltigkeit. Denn es waren die Jahre, in denen es Christian Sachs gelang, die Katholische Akademie in Bayern auf diesem Gebiet zu einem Leuchtturm innerhalb der kirchlichen Tagungshäuser und weiterer kirchlicher Einrichtung zu machen. Denn nicht nur unsere Einrichtung selbst konnte durch die Ideen von Christian Sachs Ressourcen – und damit auch Geld – sparen. Er wirkte auch als großer Motivator und Inspirator für die anderen und bildete bundesweit Menschen im Nachhaltigkeitsmanagement aus. Neben der Öko-



Christian Sachs – hier mit seiner Frau Christine – arbeitete 38 Jahre an entscheidender Stelle für die Akademie.

logie gelang es der Akademie unter der Federführung des Geehrten auch im ökonomischen und sozialen Bereich Nachhaltigkeit zu leben. Seit 15 Jahren leisten junge Menschen, ihr freiwilliges ökologisches Jahr in der Akademie ab.

Aus dem Kreis der Kolleginnen und Kollegen erhielt der Ruheständler einen Gutschein und eine Kette aus Karabinerhaken mit den Namen von allen, um auf den Zusammenhalt und Sachs' Faible für Sport in den Bergen anzuspielen.

Zum Abschluss hatte sich Direktor Budde noch eine besondere Geste überlegt: „Sie haben 38 Jahre lang hier im Gelände gewohnt. Sie waren fast Tag und Nacht für die Akademie tätig, immer greifbar, immer erreichbar, immer im Dienst. Vor allem in den früheren Jahren, hat die Akademie die Grenze zu Ihrem Privatleben überschritten – und zwar in einem Ausmaß, das wir und heute weder vorstellen noch rechtfertigen können. Nun möchte ich, wenn unser Dienstverhältnis endet, als ein kleines Stück Wiedergutmachung diese Grenze auch umgekehrt nicht dichtmachen. Ich kann mir vorstellen, wie bitter es ist, dass Sie demnächst Ihren Generalschlüssel abgeben müssen. Ich habe Ihnen deshalb einen neuen Schlüssel zum Gelände anfertigen lassen, für den ich selbst die Haftung übernehme, und den ich Ihnen hiermit auf Lebenszeit überreiche. In dieser Liegenschaft, mit der Sie so eng verbunden sind, sollen Sie niemals Besucher sein, sondern immer zuhause! Wann immer Sie mit Ihren Enkeln im Park spielen, in der Werkstatt irgendetwas basteln oder sich einfach mal ausruhen wollen: Sie müssen nie fragen, sondern einfach kommen.“ Aber eines müsse klar sein: „Nur genießen ist erlaubt. Arbeiten ist künftig streng verboten.“, fügte Achim Budde sehr deutlich hinzu. ■

Nach 38 Jahren wird alles anders

Christian Sachs geht in Ruhestand

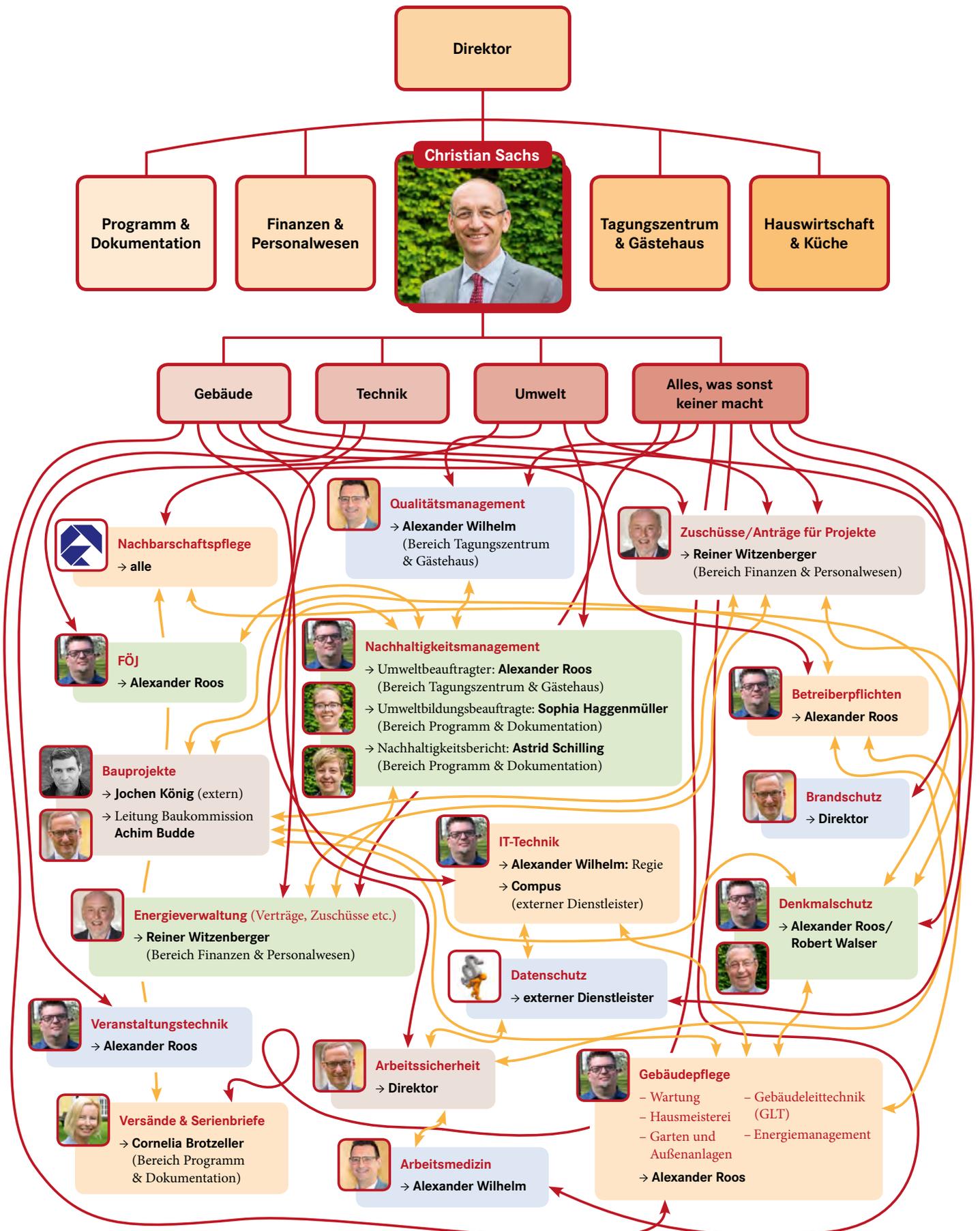
mit einer Grafik geholfen und versucht, seine vielfältigen Rollen und Funktionen – durchaus augenzwinkernd – in Form eines „Organigramms von Christian Sachs“ darzustellen, das aufzeigt, welche mannigfaltigen Dienste und Aufgaben ihm im Lauf der Jahrzehnte



Kardinal Reinhard Marx dankte in einer kleinen launigen Rede seinem früheren Nachbarn Christian Sachs für dessen immer freundliche Hilfe. Rechts: Achim Budde „erklärte“ das Organigramm, das natürlich spaßig gemeint ist, aber die mannigfaltigen Aufgaben des scheidenden Technischen Leiters durchaus korrekt abbildet.



So geht es weiter nach Christian Sachs



Akademiestudienleiter beim Deutschen Katholikentag

Podiumsgespräch zum Thema Einsamkeit

■ Der 102. Deutsche Katholikentag fand dieses Jahr in Stuttgart statt und hatte einmal mehr allerhand zu bieten. Ein besonderes Highlight im diesjährigen Programm war das Große Podium *Kein Schwein ruft mich an – Was hilft gegen Einsamkeit?*, das am Donnerstag, 26. Mai 2022, von 14 bis 15:30 Uhr im Mozartsaal der Neckarmetropole ausgetragen wurde. Denn unter der Federführung des Deutschen Caritasverbands nahm nicht nur dessen Präsidentin, Eva Weslkop-Deffaa, an der Diskussionsrunde teil, sondern auch Jannis Kuhlencord, der mit *Togetherness Hub* eine vielversprechende Initiative gegen Einsamkeit ins Leben gerufen hat, Anna-Nicole Heinrich, ihres Zeichens Präses der 13. EKD-Synode,

sowie der erfahrene Gefängnis- und Kreuzfahrtseelsorger Peter Holzer.

Unter der Gesprächsleitung von Akademiestudienleiter Dominik Fröhlich, der vor einigen Jahren selbst eine große Veranstaltung zum Thema Einsamkeit organisiert hatte, wurde vor allem der Versuch unternommen, für ein breiteres Bewusstsein rund um das Thema Einsamkeit zu werben, um so die gesellschaftliche Ent-Stigmatisierung der Einsamkeit voranzutreiben. Aber nicht nur das: Neben vielen wertvollen Hinweisen auf konkrete Hilfsangebote für Erkrankte und Leidende trug auch das Singer-Songwriter-Duo *Berge* (Marianne Neumann und Rocco Horn) dazu bei, dass eine vertrauensvolle Gesprächsatmosphäre herrschte.



Die Hauptdarsteller Udo Wachtveitl und Miroslav Nemecek diskutierten unter dem Kreuz im Vortragssaal.

Tatort Akademie

Saal, Park, Bibliothek und Clubraum spielten eine Hauptrolle

■ Falls Sie den Münchner Tatort am Sonntag, den 19. Juni, gesehen haben, wird Ihnen die Katholische Akademie mit Sicherheit als Kulisse aufgefal-



Eva Weslkop-Deffaa (v. r. n. l.), Präsidentin des Deutschen Caritasverbandes, im Gespräch mit Jannis Kuhlencord, der mit *Togetherness Hub* eine vielversprechende Initiative gegen Einsamkeit ins Leben gerufen hat, Anna-Nicole Heinrich, ihres Zeichens Präses der 13. EKD-Synode, sowie der erfahrene Gefängnis- und Kreuzfahrtseelsorger Peter Holzer. Die Diskussionsleitung hatte Akademiestudienleiter Dominik Fröhlich. Rechts: Das Singer-Songwriter-Duo *Berge*, Marianne Neumann und Rocco Horn, sorgte dafür, dass eine vertrauensvolle Gesprächsatmosphäre herrschte.



len sein – unser großer Saal mit dem Kreuz, das Parkgelände oder die Bibliothek und der Clubraum im ersten Stock werden ausführlich gezeigt und sind in wirklich schönen Bildern in Szene gesetzt. Leider fiel der angekündigte kurze Auftritt von Direktor Dr. Achim Budde dem Schnitter zum Opfer, weil am Ende noch einige Minuten gekürzt werden mussten, aber das ist für die Handlung verkraftbar – und die Liegenschaft spielt ihre Hauptrolle hervorragend ...

Falls Sie den *Tatort* mit dem Titel *Flash* nicht schauen konnten, können Sie das über die ARD Mediathek nachholen. Das Video ist bis zum 19.12.2022 verfügbar unter: www.ardmediathek.de.

Viel Spaß beim Schauen!

(In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum *Tatort*-Video in der ARD Mediathek.)

Das Nachhaltigkeitsteam nimmt seine Arbeit auf

■ Das neu geschaffene Nachhaltigkeitsteam der Katholischen Akademie in Bayern setzt sich aus Kolleg*innen aller Abteilungen zusammen. Unter der Leitung von Alexander Roos verschaffte man sich in der konstituierenden Sitzung erst einmal einen Überblick über alle Themen, die angegangen werden sollen. Als erstes größeres Projekt, so der Beschluss im Team, wird man

sich dem Thema Abfall widmen. Für die Büros der Akademie, in denen die Verwaltung, die Studienleiter*innen und das Sekretariat arbeiten, müsse ein neues Abfallkonzept erdacht werden, war man sich einig. Grundprinzip müsse es aber sein, einen Blick auf das Ganze zu werfen und ein Miteinander zu suchen, weswegen sich das Team nicht nur auf Umweltthemen konzentrieren wird.

Plattform für engagierte Katholiken

Die Zeitschrift *Gemeinde creativ* des Landeskomitees

■ *Gemeinde creativ*, die Zeitschrift des Landeskomitees der Katholiken in Bayern und *Magazin für engagierte Katholiken*, richtet sich vorwiegend an die Ehrenamtlichen in den Pfarrgemeinden, an die Räte und Verbände, aber auch an alle, die an einer lebendigen Kirche Interesse haben. *Gemeinde creativ* bietet Informationen, Anregungen und Hilfen für die praktische Arbeit in der Pfarrgemeinde, sowie Hintergrundinformationen, Kommentare und Interviews zu gesellschaftspolitischen und kirchlichen Entwicklungen und eine geistliche Begleitung durch das Kirchenjahr. Die Zeitschrift erscheint sechsmal im Jahr und ist seit 2022 kostenfrei erhältlich.

Neben dem gedruckten Heft gibt es *Gemeinde creativ* auch als Online-Ausgabe. Unter www.gemeinde-creativ.de können alle Beiträge aus dem Heft kostenfrei und ohne Registrierung gelesen werden. Zudem will das Landeskomitee die Website in den kommenden Monaten ausbauen und zu einer Plattform werden lassen, auf

der Ehrenamtliche viele nützliche Informationen und Anregungen für ihre Arbeit vor Ort erhalten. Kern der neuen Plattform ist und bleibt die Zeitschrift *Gemeinde creativ*. Daneben werden aktuelle Nachrichten aus den Diözesanräten und Verbänden zu finden sein, ebenso liturgische Hilfen, eine nach Themen sortierte Materialsammlung, die Meditationen, Bausteine für Klausurtagung und An-



Unsere Abbildung zeigt die Cover der letzten Ausgaben der Zeitschrift *Gemeinde creativ* des Landeskomitees.

regungen zur Sitzungsgestaltung und Best-Practice-Beispiele enthalten soll. Ein regelmäßiger Besuch lohnt sich. **Kontakt für Bestellungen und Fragen:** gemeinde-creativ@landeskomitee.de.

Zwei Perspektiven auf die gleichen Themen

Kooperation mit dem Landeskomitee der Katholiken in Bayern

■ Nach der letzten Vollversammlung des Landeskomitees in Degendorf entstand die Idee einer Kooperation der beiden Zeitschriften der Akademie und des Landeskomitees. Denn *Gemeinde creativ* behandelt ganz ähnliche Themen wie *die Debatte*, bietet allerdings eine praktische Ausrichtung auf das Gemeindeleben, die unser der akademischen Reflexion dienendes Organ nicht bieten kann. Diese beiden Perspektiven auf alles, was für die Kirche in der Welt von heute relevant ist, dürften sich für viele Leserinnen und Leser beider Zeitschriften hervorragend ergänzen. Hinzu kommt, dass beide „Blätter“ als Service der

Katholischen Kirche in Bayern online kostenfrei erhältlich sind und deshalb vor allem im Internet gut miteinander verlinkt werden können. Wir laden Sie also herzlich ein, einen Blick in *Gemeinde creativ* zu werfen! Vielleicht finden manche bei uns dokumentierten Akademieveranstaltungen dort für Sie eine sinnvolle Fortführung.

Das Landeskomitee hat u. a. die Aufgabe, die Entwicklungen im gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Leben zu beobachten, die Anliegen der Katholik*innen öffentlich zu vertreten und für das Wirken der Kirche in der Gesellschaft Anregungen zu geben.

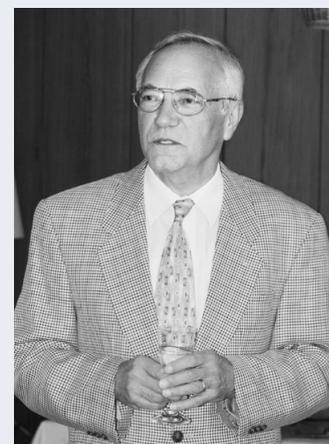
Dr. Erich Kaiser verstorben

33 Jahre Geschäftsführer unserer Einrichtungen

■ Am 2. Juni 2022 ist Dr. Erich Kaiser im Alter von 82 Jahren in Unterschleißheim bei München verstorben. Der promovierte Jurist und Betriebswirt war von 1972 bis zum Jahr 2005 Geschäftsführer der Katholischen Akademie in Bayern und gleichzeitig auch der Katholischen Erwachsenenbildung Bayern. Weit mehr als 100 Menschen gaben ihm am 10. Juni 2022 das letzte Geleit. Darunter waren viele Mitarbeitende der Akademie – ehemalige und noch aktive –, die ihn gut kannten. In seiner 33-jährigen Tätigkeit leistete Erich Kaiser auch Entscheidendes für die Erwachsenenbildung in Bayern, so dass es sich langjährige KEB-Vorstände auch nicht nehmen ließen, zur Beerdigung zu kommen: Dr. Bertram Blum aus Eichstätt und Dr. Walter Flemmer aus München. Das Requiem feierte Dr. Florian Schuller, von 2000 bis 2018 Direktor der Akademie und KEB-Vorsitzender.

Alle Mitarbeitenden, die Erich Kaiser näher kannten, sprachen von einer Ära in der Akademie. Nach außen hin distanziert und

sehr korrekt, habe er seine Arbeit mit Herzblut verrichtet, strahlte aber auch gute Laune und Gelassenheit aus. Die gesamte Verwaltung, die Finanzen der Akademie, des Freundesvereins und auch die mannigfaltigen Aufgaben der Erwachsenenbildung waren bei ihm in besten Händen. In seinem Ruhestand ab 2005 war er, oft begleitet von seiner Frau, zu Gast bei Vorträgen und festlichen Veranstaltungen in seiner „Akademie“.



Dr. Erich Kaiser auf einer Aufnahme aus dem Jahr 2005, als er die Akademie nach 33 Jahren verließ.

28 Jahre für die Sauberkeit

Inge Strzoda verabschiedet

■ Das jährliche Grillfest für die Mitarbeiter*innen der Katholischen Akademie in Bayern und der Landesstelle der Katholischen Erwachsenenbildung war Ort und Zeit, sich von einer sehr geschätzten und sehr wichtigen Mitarbeiterin zu verabschieden. Inge Strzoda arbeitete 28 Jahre in der Hauswirtschaft der Akademie und sorgte immer dafür, dass unsere Wäscherei auf Hochtouren lief. Die Waschmaschinen und die Wäschemangel waren ihr Reich. Und:



Akademiedirektor Dr. Achim Budde überreichte den Geschenkkorb und Blumen – die Kolleginnen hatten eine Bildercollage erstellt.

Es gab keinen Fleck, sei er auf einem Kleid oder einem Anzug und sogar auf einer Krawatte, für den sie nicht das richtige Mittel fand, um ihn verschwinden zu lassen.

Susanne Kellner, die Leiterin der Hauswirtschaft, und die Kolleg*innen aus Küche und Hauswirtschaft hatten eine lustige Bildercollage erstellt, in der das dienstliche Leben von Inge Strzoda gezeigt wurde. Ein besonderes Augenmerk legte Susanne Kellner dabei auf „Schwester Inge“. Denn sie war auch als Ersthelferin immer gefragt und ganz besonders kundig, wenn es galt, größere und kleinere Wehwehchen zu kurieren.

Mit einem Gutschein trugen alle dazu bei, ihr beim Start in einen hoffentlich sorgenfreien Ruhestand zu helfen.



Foto: Robert Kieferle

Das Team der KEB-Landesstelle (v. l. n. r.): Kerstin Schmidt, Susanne Westerheide, Dr. Achim Budde, Magdalena Schneider, Konrad Haberger, Eva Jelen, Dr. Andrea Szameitat und lamze Stepliani.

Team-Building in neuer Aufstellung

Die KEB-Landesstelle ist in ihrer neuen Struktur angekommen

■ Nach Jahren des Umbaus, des Ausbaus und der Stellenneubesetzungen (wir berichteten) kommt nun spürbar Ruhe in die neue Landesstelle. Geschäftsführerin Eva Jelen, selbst erst seit Frühjahr 2021 im Amt, hatte nicht nur mehrere Übergaben zu stemmen, sondern einige Arbeitsbereiche auch völlig neu zu definieren und aufzubauen. Das neue Team hat die KEB-Mitgliederversammlung als seine erste Bewährungsprobe mit Bravour gemeistert, obwohl unter allen Mitarbeiter*innen einzig Susanne

Westerheide schon einmal eine MV miterlebt und organisiert hatte. Nun nahm sich das Team einen ganzen Tag Zeit, um über das Miteinander, seine Arbeitsabläufe und die Schnittstellen – intern und zur Akademie – zu beraten. Es zeigte sich, wie wichtig es ist, sich die Zeit für eine solche gemeinsame Reflexion der Zusammenarbeit aus den Rippen zu schneiden. Denn wie heißt es so schön: Der Holzfäller schuftet sich tot für wenig Ertrag, wenn er sich nicht ab und zu die Zeit nimmt, seine Axt zu schleifen ...



Freunde & Gönner danken Andreas Schmidt



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

■ Am Mittwoch, 7. Juli 2022, lud unser Förderverein *Freunde & Gönner der Katholischen Akademie in Bayern e. V.* seine Mitglieder in die Akademie, um sie wie jedes Jahr über die Finanzen und neueste Entwicklungen zu informieren. In diesem Rahmen wurde Andreas

Schmidt, Vorstand der Bayerischen Börse AG, verabschiedet, der sich nach Ablauf seiner Amtszeit als stellvertretender Vorsitzender des Vereins nicht mehr zur Wahl stellte. Vorsitzender Georg Fahrenschon dankte ihm herzlich für sein Engagement, das in schwierigen Jahren einer dringend notwendigen Satzungsreform und vor allem dem akkurat geführten Finanzwesen zugute kam. Fünf Jahre lang zeigte Schmidt weit mehr Engagement, als als man in einem Ehrenamt erwarten kann. Nach dem Berichtsteil genossen die Mitglieder noch exklusiv einen Imbiss im Park und eine geschlossene Akademieveranstaltung über den Grafiker Otl Aicher, der in diesem Jahr seinen 100. Geburtstag gefeiert hätte, und dessen Design München besonders durch die Gestaltung der Olympischen Spiele vor 50 Jahren bis heute prägt.



Neben Blumen erhielt Andreas Schmidt auch einen Akademie-Löwen in Keramik als Zeichen der Dankbarkeit und bleibenden Verbundenheit.

Die Kulturdolmetscher*innen machen weiter

Die Katholische Erwachsenenbildung verlängert das Projekt

■ Die Katholische Erwachsenenbildung (KEB) Bayern wird das Projekt *Kulturdolmetscher plus* bis Ende 2025 verlängern. Das beschloss die Mitgliederversammlung einstimmig. Die 109 Delegierten waren sich einig, dass unsere Gesellschaft gerade in Krisenzeiten interkulturelle Brückenbauer braucht.

Zusammenhalt und gesellschaftliche Teilhabe zu fördern ist der Anspruch bei *Kulturdolmetscher plus – sharing empowerment**, das – finanziert vom Bayerischen Staatsministerium des Inneren, Sport und Integration – seit 2020 in Kooperation mit der Arbeitsgemeinschaft für Evangelische Erwachsenenbildung in Bayern (AEEB) durchgeführt wird. An mittlerweile 17 Projektstandorten in Bayern lassen sich „Übersetzer*innen“ zwischen den Kulturen ausbilden – basierend auf einem Qualifizierungskurs entwickelt von der KEB in der Erzdiözese München und Freising, dem Dachauer Forum und der Domberg-Akademie in Freising.

Darin lernen die Teilnehmer*innen im Rahmen von ca. 40 Stunden unter Einbezug ihrer eigenen Migrationserfahrung, kulturelle Hintergründe und

Unterschiede etwa aus den Bereichen Bildung, Erziehung, Religion oder Familie zu reflektieren und zu erklären. Anschließend unterstützen sie als ehrenamtliche Kulturdolmetscher*innen sowohl Migrant*innen als auch verschiedene Einrichtungen und Behörden in Fragen der interkulturellen Vermittlung. Ganz im Sinne des Konzepts des „empowerments“ nutzen die ausgebildeten Dolmetscher*innen so ihre persönlichen und sozialen Ressourcen, um ihre eigene Lebenswelt zu gestalten und Neuzugewanderten das Ankommen in Deutschland zu erleichtern.

Kathi Petersen, Vorstandsmitglied der KEB Bayern, begrüßt das eindeutige Votum der Mitgliedereinrichtungen für die Verlängerung der Projektlaufzeit: „Der Kulturdolmetscher ist für uns seit Beginn als Beitrag für gesellschaftlichen Zusammenhalt eine Herzensangelegenheit und mit inzwischen mehr als 200 Ausgebildeten ein Erfolgsmodell für die Katholische Erwachsenenbildung in ganz Bayern. Die interkulturelle Bildung sehen wir als zentralen Bestandteil unserer Arbeit, den wir auch künftig stärken und weiterentwickeln möchten.“

Finanziert wird *Kulturdolmetscher plus – sharing empowerment** überwiegend aus Fördermitteln des Bayerischen Staatsministeriums des Inneren, für Sport und Integration. Für das Jahr 2022 wurde eine Zuwendung in Höhe von 273.000 Euro bewilligt.



lamze Stepliani von der KEB-Landesstelle stellte das Projekt *Kulturdolmetscher plus* vor, für dessen Verlängerung die Mitgliederversammlung einstimmig votierte.

Wertvolle Chance für junge Menschen

Kooperation mit Integrationsfachdienst wird fortgesetzt

■ Die Katholische Akademie in Bayern bietet jungen Menschen, die auf Anhieb keinen Start ins Berufsleben finden, Entwicklungschancen. Im Rahmen verschiedener Vermittlungsmaßnahmen, wie der Berufsorientierungsmaßnahme (BOM) oder der Unterstützung Beschäftigung (UB), betreuen Mitarbeiter*innen des *Integrationsfachdienstes* Schüler*innen von Förderschulen mit dem Schwerpunkt geistige Entwicklung.

Im Zusammenhang mit der so-

genannten BOM und UB finden Praktika über unterschiedlich lange Zeiträume von 2 Wochen bis über mehrere Monate in Betrieben des allgemeinen Arbeitsmarktes statt, in welchen sich die Teilnehmer*innen ausprobieren, ihre Fähigkeiten erweitern und ihre Grenzen kennenlernen können. Die Praktika dienen der beruflichen Orientierung sowie der Qualifizierung für die Aufnahme einer späteren Arbeitstätigkeit. Die jungen Männer und Frauen lernen, ihr Durchhaltevermögen zu steigern und selbstständiger zu werden.

Ziel der beiden Maßnahmen ist, herauszufinden, ob sich die jeweiligen Teilnehmer*innen für ein Praktikum bzw. eine Arbeitsstelle auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt eignen und dorthin vermittelt werden können.

Die Praktika werden vom IFD begleitet, es finden regelmäßige Prak-

tikumsbesuche und Absprachen mit den jeweiligen Vorgesetzten und Anleiter*innen statt.

Die Katholische Akademie bietet seit mehreren Jahren immer wieder Praktikumsplätze für die Teilnehmer*innen der BOM und UB in verschiedenen Bereichen, wie der Hausmeisterei, der Küche oder Hauswirtschaft an, wodurch eine gewinnbringende und wertschätzende Zusammenarbeit zwischen Akademie und IFD entstanden ist.

Die Teilnehmer*innen erfahren durch den praktischen Einsatz und die notwendige Unterstützung durch die Mitarbeitenden der Akademie, was es bedeutet, eine Arbeitsstelle auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt zu erlangen und welche Anforderungen dieser mit sich bringt.

Die Akademie bietet im Rahmen der BOM und UB regelmäßige Praktikumsmöglichkeiten an, die vor allem auch aufgrund der guten Praktikumsbetreuung von Seiten der Akademie, eine wertvolle Chance für den IFD und die Teilnehmer darstellt.



Jakob Shpunt vom *Integrationsfachdienst* arbeitet zurzeit in der Akademie und fühlt sich im Park und bei der sonstigen Arbeit sehr wohl.

Das war mein Jahr in der Akademie

FÖJ-Ierin Mona Meier zieht Bilanz

■ **Mona Meier ist der 16. junge Mensch, der in unserer Akademie ein freiwilliges ökologisches Jahr absolviert. Wir haben sie gebeten, ihre Erfahrungen für die *debatte* aufzuschreiben.**

Ein freiwilliges ökologisches Jahr? Warum eigentlich nicht ein FÖJ machen?

Entscheidungen fällen, Eigenständigkeit erlangen, viele verschiedene Erfahrungen sammeln und



Mona Meier zusammen mit ihren männlichen Kollegen aus dem Team der Hausmeisterei. Auch im kommenden Ausbildungsjahr wird die FÖJ-Stelle in der Akademie erneut besetzt.

den ersten Schritt in das wahre Berufsleben wagen. Dafür habe ich mich nach meinem Abitur entschieden, um mich bei der Orientierung meines Studiums zu unterstützen. Nach dem ganzen Lernstress in der Schule war es eine super Abwechslung, tatkräftig erste Erfahrungen im Berufsleben zu sammeln.

Außerdem waren die vielfältigen und abwechslungsreichen Tätigkeiten die beste Möglichkeit in meinem freiwilligen Jahr viele Erfahrungen zu sammeln und mich in jedem Gebiet auszuprobieren. Von der Zählerstands-Erfassung (Wasser, Strom) über Hausmeistertätigkeiten bis zur Gartenpflege war alles dabei.

Die tägliche Fahrt zur Post mit dem E-Lastenrad brachte mich sportlich in den Arbeitstag, weshalb die eher unsportliche Büroarbeit leicht zu meistern war. Das Erstellen von Exceltabellen und Auswerten

von Zählerständen, welche ich dann beispielsweise für den Nachhaltigkeitsbericht vorbereiten konnte, waren meine Lieblingsbeschäftigungen bei der Büroarbeit.

Bei der Gartenarbeit konnte ich mich dann körperlich austoben. Auf den Bau einer neuen Igelbehausung und der Bepflanzung der Hochbeete mit verschiedenem Gemüse bin ich besonders stolz, da ich so etwas gerne mal machen wollte. Meine Lieblingsgeräte waren definitiv der Rasenmähtaktor und die Arbeit mit dem Hochdruckreiniger, ob beim Säubern der Brunnen, Bänke oder der Glasüberdachung.

Auch die eher monotonen und eher mühsamen Arbeiten wie Rosen schneiden, Geranien zupfen oder Unkraut jäten waren auf eine gewisse Art dann auch meditativ und entspannend.

Bei der Veranstaltungstechnik bekam ich einen Einblick in die Ton- und Videotechnik, wie auch die Organisation und den Aufwand die eine solche Veranstaltung fordert, wobei mein Highlight dabei eher das Bierzapfen beim Romano-Guardini-Preis und bei der Veranstaltung mit den Bundeswehroffizieren und -offizierinnen war.

Ich habe mich in der Akademie und vor allem in meiner Abteilung sehr wohl gefühlt, was ich auch meinen beiden Anleitern Christian Sachs und Alexander Roos zu verdanken habe.

Ich blicke mit einem Lächeln auf mein FÖJ zurück, aber freue mich dennoch auf den nächsten Schritt in meinem Leben. Denn nachdem ich in diesem Jahr lange Zeit für meine berufliche Orientierung hatte, habe ich mich letztendlich für ein Bachelor Studium im Management für erneuerbare Energien entschieden.



Wolfgang Ischinger, ehem. Vorsitzender der Münchner Sicherheitskonferenz, bewertete die deutsche Russland-Politik sehr kritisch.

Die besondere Gasttagung

Renommierte Mitwirkende bei
Kongress

■ Unter dem Titel *Europa im Aufbruch? – Neue Impulse für Freiheit und Wohlstand in einer sich verändernden Weltordnung* fand Mitte Juni ein besonderer Kongress im Tagungszentrum der Akademie statt. Eingeladen hatten die Hanns-Martin-Schleyer-Stiftung, das ifo-Institut, die Heinz und Heide Dürr-Stiftung und der Verband der Bayerischen Wirtschaft. Es sprachen und diskutierten u. a. Clemens Fuest, der Präsident des ifo Instituts, Wolfgang Ischinger, ehem. Vorsitzender der Münchner Sicherheitskonferenz, und **Susanne Baer**, Richterin am Bundesverfassungsgericht. Rund 200 Teilnehmer*innen waren in die Räume der Akademie gekommen.

In seinem Eingangsreferat betonte **Clemens Fuest** erstaunlich deutlich die besorgniserregende finanzpolitische und wirtschaftliche Lage, national wie international: Klimakrise, Umweltkrise, Energiekrise, Krieg in der Ukraine verschärfen die Situation. Allein die Tatsache, dass die EZB kurzfristig eine Sondersitzung einberufen habe, sei ein Novum. Bemerkenswert auch, dass sie von Panikverkäufen an den Märkten spreche. Der Zinsanstieg sei „dramatisch“. Die Furcht vor einer neuen Schuldenkrise (Griechenland, Italien, Portugal) sei berechtigt: „Das ist ganz klar die Rückkehr der Euro-Krise“, so Fuest.

Und **Wolfgang Ischinger** sprach über den Krieg in der Ukraine. Ganz so überraschend sei der Angriff Russlands übrigens nicht gewesen. „Wir haben uns geweigert, 2014 als einen Epochenbruch zu sehen.“ Aus dem Gebäude „Partnerschaft mit Russland“ sei ein Trümmerhaufen geworden. Das Thema „Abschreckung“ sei in keiner der Reden von Angela Merkel auf der Sicherheitskonferenz ein Thema gewesen. Heute bräuchten wir mehr denn je ein geeintes Europa und vor allem wäre es an der Zeit, dass Europa sich fragen sollte, was es für die USA tun kann. Dies sei bisher zu keiner Zeit ein Thema der Außenpolitik gewesen, so Ischinger.

Aus dem Dornröschenschlaf geweckt

Viele Buchungen für Gästehaus und Tagungszentrum

■ Die Belegung des Gästehauses und des Tagungszentrums unserer Akademie entwickelt sich sehr erfreulich. Während in der Zeit bis zum Jahr 2019 das Gästehaus der Katholischen Akademie maximal 4.800 Übernachtungen zählte, so können wir für 2022 mit bis zu 8.000 Übernachtungen rechnen, obwohl das Gästehaus coronabedingt ja erst im April öffnen konnte. Sowohl die 31 Zimmer im modernen **Kardinal Wendel Haus** als auch die insgesamt zehn Zimmer und Suiten im **Schloss Suresnes** finden viel Zuspruch bei Besuchern, die geschäftlich oder auf Privatreisen nach München kommen.

Auf **booking.com** wird das Gästehaus durchschnittlich mit 8.9 bewertet, bei einer Bandbreite von 0–10. Wenn wir das Ergebnis bis Ende Juni betrachten, so ist festzuhalten, dass 334 Gäste, die auch nachweislich bei uns übernachtet haben, diese im Durchschnitt sehr guten Bewertungen abgegeben haben. Booking.com bezeichnet dieses Ergebnis übrigens als fabelhaft:

eine Einschätzung, der wir uns gerne anschließen.

Neben der Lage, die sehr positiv gesehen wird, wird vor allem auch die Freundlichkeit unserer Mitar-



An der hellen und freundlichen Rezeption werden die Ankommenen empfangen.

beiterinnen und Mitarbeiter gelobt. Hier erreichen wir sogar eine durchschnittliche Bewertung von 9.6, was uns durchaus sehr stolz macht. Rezeption, Technik, Küche, Service und Hauswirtschaft sind ein hervorragendes Aushängeschild für das gesamte Haus.

Mit Ablauf der Corona-Einschränkungen zogen auch die Buchungen für externe Tagungen in der Akademie wieder deutlich an: Die vielen Kunden, die Kongresse, Besprechungen, Schulungen oder auch Empfänge bei uns buchen möchten, können wir zurzeit gar nicht alle bedienen. Die Auftragsbücher sind für das kommende Jahr bereits jetzt prall gefüllt. Heuer werden wir sowohl in Bezug auf die Anzahl der Tagungen als auch was die Teilnehmerzahlen angeht, trotz des schlechten ersten Quartals, die Zahlen des letzten Vorkrisenjahres 2019 toppen.

Nachdem die Akademie die „Pandemiezeit“ genutzt hat, um die Seminarräume mit modernster Veranstaltungstechnik auszustatten, können in den meisten Seminarräumen auch hybride Veranstaltungen durchgeführt werden. Dies ist natürlich für die Buchende ein zusätzlicher Anreiz zu uns zu kommen, da für den Fall der Fälle – der hoffentlich nicht mehr eintritt – eine Veranstaltung trotzdem noch abgehalten werden kann.



Fotos: Kiederle

Die geräumigen Zimmer im Kardinal Wendel Haus ... (oben) ... und die historischen Räume im Schloss Suresnes (unten) freuen sich auf die Gäste.

Energie-Gipfel

■ Es ist gar nicht leicht, noch Einsparpotenziale zu finden. Schließlich ist die Akademie seit über 20 Jahren auf dem Pfad der Nachhaltigkeit unterwegs. Aber die aktuelle Versorgungskrise und die Entwicklung der Energiepreise motivieren auch uns, alles noch einmal auf den Prüfstand zu stellen. So traf sich am 5. Juli ein kleiner Energie-Gipfel, an dem auch der scheidende Nachhaltigkeitsbeauftragte Christian Sachs noch teilnahm, und benannte die Bereiche, in denen



Am Energiegipfel nahmen teil (im Uhrzeigersinn von links): Alexander Roos, Susanne Kellner, Dr. Achim Budde, Sophia Haggenmüller, Reiner Witzemberger und Alexander Wilhelm.

sich der Verbrauch noch weiter senken lassen müsste. Das ist vor allem das warme Wasser, dessen Durchlaufgeschwindigkeit sich drosseln lässt, ohne dass der Benutzer viel davon merkt. Hier werden nun einige Wasserhähne nachgerüstet. Aber auch beim Licht und elektrischen Geräten können die an sich schon sparsamen Gewohnheiten noch einmal konsequenter nachgeschärft werden.

Auch an unsere Gäste wollen wir künftig deutlicher appellieren, durch Ausschalten der Elektrik und Schließen der Fenster und Türen an einem verantwortlichen Umgang mit unseren Ressourcen mitzuwirken. Bis zum Herbst wollen wir das allen durch klarere Informationen und Handlungsanweisungen leicht machen.

Die Katholische Akademie in Bayern



Die Katholische Akademie in Bayern hat den Auftrag, über die brennenden Themen der Zeit offen zu diskutieren: die Fragen mitten aus dem Leben, das

TAGUNGSZENTRUM

Professionelle Logistik für Ihre Tagungen & Kongresse

Herzstück des Tagungszentrums ist der große Saal, eingebettet in lichtdurchflutete Wandelgänge, in denen die antike Idee der Akademie eine moderne Gestalt annahm. Weitere Tagungsräume, auch im alten Viereckhof und im Schloss Suresnes, bieten hervorragende Bedingungen für die Arbeit in unterschiedlich



PROGRAMM

Hochkarätige Veranstaltungen zu Ihren Fragen & Themen

Nachdenken auf höchstem Niveau, die Vermittlung verständlich und lebensnah. Ob Religion oder Philosophie, Politik oder Gesellschaft, Naturwissenschaft oder Technik, Musik, Literatur oder Kunst ... diesen Auftrag zu erfüllen, ist seit über 60 Jahren nicht langweilig geworden.



großen Gruppen. Unsere Küche verwöhnt auch große Gruppen mit feinsten Speisen. Die Kapelle in zeitgemäßer Gestaltung fasst über 100 Personen.

GÄSTEHAUS

Traumhaftes Ambiente für Ihren Aufenthalt in München

Im Gästehaus erleben Sie ein besonderes Ambiente: nachhaltiges Wohnen und Essen, faire Preise, herzliche Gastfreundschaft und eine unaufdringliche spirituelle Grundierung – kurz: einen Ort, an dem es sich gut leben lässt. Nur wenige Gehminuten von der Münchner Freiheit (U-Bahn) und direkt am Englischen Garten verbinden sich die Vorzüge einer einmalig zentralen Lage mit meditativer Abgeschlossenheit.

FÖRDERVEREIN

Dazugehören und auf dem Laufenden bleiben

Die rund 1200 Mitglieder des Vereins *Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern e.V.* fördern vor allem die Teilnahme Jüngerer an unseren Veranstaltungen, die multimediale Dokumentation oder die Rolle der Kunst im Leben der Akademie. Mitglieder erhalten kostenlos die Zeitschrift *zur debatte* nach Hause geschickt und werden regelmäßig zu exklusiven Veranstaltungen eingeladen.



zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 52 · Heft 2/2022

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: 089 38102-0, Telefax: 089 38102-103

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

Internet: www.kath-akademie-bayern.de

Gestaltung: Gunnar Floss, floss-design.com

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

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

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

Online-Abonnement gratis unter:
newsletter@kath-akademie-bayern.de

Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern:

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

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



Die deutsche Nagelkreuzgemeinschaft

von Oliver Schuegraf

Schön wäre es natürlich, wenn ich Ihnen, sehr geehrte Damen und Herren, die beeindruckende Weite und Tiefe der gesamten *internationalen* Nagelkreuzgemeinschaft vorstellen könnte. Das ist leider nicht möglich. Ich könnte das zwar ansatzweise. Aber da würde mir das Herz übergehen und Sie säßen noch sehr lange hier. Als Vorsitzender der deutschen Nagelkreuzgemeinschaft will ich jedoch versuchen, Ihnen zumindest einen kleinen Eindruck von der Vielfalt der deutschen Nagelkreuzgemeinschaft mit mittlerweile über 70 Zentren zu geben. Dazu habe ich mir auch etwas Verstärkung mitgebracht, wie Sie gleich sehen werden.

Die deutsche Nagelkreuzgemeinschaft als eingetragenen Verein gibt es seit kurz nach der Wiedervereinigung. Aber Nagelkreuzzentren und Versöhnungsarbeit im Geiste Coventrys gibt es natürlich schon viel länger. Am Anfang steht die Aussöhnung zwischen Deutschland und Großbritannien. Unsere Arbeit hatte damit von Anfang an eine besondere ökumenische Dimension zwischen der Kirche von England und den Kirchen in Deutschland. Das erste Nagelkreuz überhaupt wurde bereits 1947 an die lutherische Nikolai-Kirche in Kiel übergeben. Dies geschah im Rahmen der ersten offiziellen deutsch-englischen Städtebegegnung nach dem Krieg. Bei der Übergabe des Nagelkreuzes erklärte der damalige Propst der Kathedrale, Dick Howard, die theologische Bedeutung des Kreuzes: Er überreiche das Kreuz als ein Symbol der göttlichen Vergebung, als ein

Symbol der gegenseitigen Vergebung und als ein Symbol der Kraft Gottes, die durch den Tod und die Auferstehung Christi all unsere Sünde vergibt und eine Leidensgeschichte zum Guten führt.

Zwei weitere Beispiele aus der Anfangszeit möchte ich noch nennen: Ungewöhnliche ökumenische Beziehungen entstanden zur Benediktinerabtei Ottobeuren. Zur 1200-Jahrfeier der Abtei wurde Britzens *War Requiem* unter Beteiligung des Knabenchors der Kathedrale

aufgeführt. Benjamin Britten selbst dirigierte, wie schon bei der Einweihung der neuen Kathedrale von Coventry, zu der das *War Requiem* uraufgeführt wurde. Und 1965 erhielt das Diakonissenkrankenhaus in Dresden ein Nagelkreuz, als englische Jugendliche beim Wiederaufbau des zerstörten Krankenhauses halfen. Gemeinsame deutsch-englische Andachten und Gottesdienste gehörten zum Alltag des Freiwilligenteams.



OKR Dr. Oliver Schuegraf, Vorsitzender der deutschen Nagelkreuzgemeinschaft

Vertiefung des Themas von Seite 4–15

Versöhnung für die Vergangenheit und für die Zukunft

Bis heute ist die ökumenische Verbindung nach England für uns wichtig: Es gibt Zentren die Konfirmandenfreizeiten nach England durchführen, zu denen auch ein Besuch in Coventry gehört, Vikariatskurse aus der Diözese Coventry besuchen regelmäßig die Berliner Nagelkreuzzentren. Diese Art des Austausches scheint mir auch 76 Jahre nach Kriegsende wichtig. Wir Nagelkreuzzentren müssen uns zu Wort melden und gerade angesichts des Brexits den Austausch und die Zusammenarbeit mit England intensivieren, Begegnungsmöglichkeiten schaffen.

Aber auch wenn für die deutschen Zentren das Leid des Bombenkrieges und die deutsch-englische Aussöhnung weiterhin eine wichtige Rolle spielen, wird heute die Versöhnungsarbeit sehr unterschiedlich weiterentwickelt und entfaltet. Aus dieser sehr spezifischen, im Zweiten Weltkrieg verwurzelten Erinnerungskultur heraus engagieren sich Nagelkreuzzentren heute für die Verständigung unter den Religionen, setzen sich für Flüchtlinge ein, bieten eine offene und inklusive City-Kirchen-Arbeit an oder

arbeiten die Unrechtsgeschichte an politischen Häftlingen in der DDR auf – um nur ein paar unterschiedliche Beispiele zu nennen. Wir geben keine genaue Definition oder Checkliste vor, was Zentren zu tun haben, sondern jedes Zentrum klärt für sich vor Ort, was es heute heißt, die Wunden der Geschichte zu heilen, mit Unterschieden zu leben und Vielfalt zu feiern, sowie eine Kultur des Friedens zu schaffen. ■

Konkrete Beispiele

Damit das bisher Gesagte konkreter wird, soll die Arbeit von vier Nagelkreuzzentren kurz vorgestellt werden: Das ist zum einen die **Ökumenische Nagelkreuzinitiative Würzburg**, vorgestellt von Elisabeth Nikolai. Sr. Ruth Gänstaller berichtet über **Diakoneo Neuendettelsau**. Über die Evangelische Versöhnungskirche und die katholische Seelsorge an der **KZ-Gedenkstätte Dachau** erzählen uns Björn Mensing und Judith Einsiedel. Und schließlich das **Evangelische Jugendwerk Öhringen**, von dem wir aus dem Mund von Geschäftsführerin Dorothea Färber einiges erfahren. ■

KZ-Gedenkstätte Dachau

Die deutsche Nagelkreuzgemeinschaft – Bericht 1 von Björn Mensing und Judith Einsiedel

Seit 2012 sind die Katholische Seelsorge an der KZ-Gedenkstätte Dachau und die Evangelische Versöhnungskirche gemeinsam Mitglied in der Nagelkreuzgemeinschaft. Seither beten wir jeden Freitagmittag das Versöhnungsgebet von Coventry, oft mit Gästen aus aller Welt. Ein zentraler Teil dieser Andacht und unserer ganzen Arbeit ist die Erinnerung an die Opfer des Nationalsozialismus aus so vielen Nationen, Religionen und Weltanschauungen.

Die junge deutsch-polnische Journalistin Anna Baumgartner kam als Urenkelin des in Dachau ermordeten Jakob Sabasch zu unserem Gedenkkonzert, 80 Jahre nach der Verschleppung der ersten Polen ins KZ Dachau.

Später veröffentlichte sie Berichte darüber, aus denen wir jetzt einige Passagen lesen.

Björn Mensing bat eingangs um Vergebung für die deutsche Schuld und richtete sich mit Worten aus der Stuttgarter Erklärung vom Herbst 1945 an die polnischen Gäste:

„Mit großem Schmerz sagen wir: Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden.“

Die Improvisationen des polnischen Geigers

Adam Baldych, darunter auch Stücke ehemaliger Häftlinge, wurden zum verbindenden Element der einzelnen Schicksale.

Dass auch die Literatur zu einem Katalysator für die angestauten, oft sehr individuellen Emotionen und zu einem Verbindungsglied zwischen den Generationen werden kann, machte das Schicksal von Jakob Sabasch deutlich. Der damals 66-Jährige war im Mai 1940 in Polen verhaftet worden. Anderthalb Jahre später wurde er im KZ Dachau von einem SS-Mann in der Kloake ertränkt.

Seine 1953 geborene Urenkelin – die Mutter von Anna Baumgartner – verarbeitete seinen bestialischen Tod in einem Gedicht, das verlesen wurde. Sie zeigte sich danach ergriffen:

„Es hat mich wirklich tief gerührt. Es ist heute gelungen, dem Opa Jakob seine Identität und Würde wiederzugeben. Er wurde nach so vielen Jahren in Dachau mit seinem Namen und nicht mit seiner Häftlingsnummer genannt.“

Auch wenn die polnischen Häftlinge an diesem Tag im Vordergrund standen, wurde mit jedem Einzelschicksal auch der anderen Opfer von Nationalsozialismus, Gewalt und Verfolgung gedacht.

Das Gedenkkonzert gab den Häftlingen, die im Lager nur als Nummer existiert hatten, ihre Identität und Geschichte wieder. Die Anwesenden bildeten eine Erinnerungsgemeinschaft, die – wie Pastoralreferent Ludwig Schmidinger betonte – die Aufgabe habe, das Gehörte auch achtzig Jahre nach den Geschehnissen mit in die Welt zu nehmen.

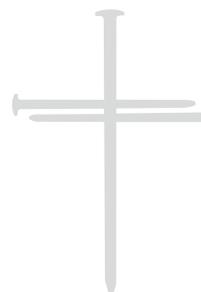


Um das 2012 neu übergebene Nagelkreuz gruppierten sich Björn Mensing, Ludwig Schmidinger und Sr. Irmengard Schuster.

Foto: KZ-Gedenkstätte Dachau / Birte Mensing

Soweit ein Schlaglicht unserer Arbeit. Nur ein weiteres sei noch erwähnt, eines, das mich in den ersten Wochen meines Dienstes besonders beeindruckt hat: das Projekt *Gedächtnisbuch für die Häftlinge des KZ Dachau*, bei dem wir im Trägerkreis mitwirken. Hier recherchieren meist Schülerinnen und Schüler die Biographie eines Häftlings, lassen sich persönlich auf sein oder ihr

Schicksal ein und knüpfen dabei oft Kontakte mit Angehörigen. Daraus entsteht ein Gedächtnisblatt, das dann analog in der Versöhnungskirche und digital weltweit einsehbar ist. Ein internationales Projekt, das Zukunft hat – und das es schafft, junge Menschen auf sehr persönliche Weise für Erinnerungsarbeit zu begeistern. ■



Würzburg: Erinnerung bewahren – Versöhnung leben

Die deutsche Nagelkreuzgemeinschaft – Bericht 2
 von Elisabeth Nikolai

Unter dem Motto *Erinnerung bewahren – Versöhnung leben* wurde das Ökumenische Nagelkreuzzentrum Würzburg am 16. März 2001, 56 Jahre nach der Zerstörung unserer Stadt durch britische Bomber, als Initiative für Frieden und Versöhnung der Kirchen und der Stadt Würzburg gegründet. Damit wurde Würzburg in das weltweite Netzwerk der Friedensbewegung von Coventry aufgenommen.

Würzburg erhielt vom Internationalen Versöhnungszentrum an der Kathedrale von Coventry drei Nagelkreuze:

- das Nagelkreuz für die Stadt Würzburg im Dokumentationsraum im Rathaus,
- das Nagelkreuz für die Kirchen der Stadt in der Marienkapelle am Marktplatz, es steht jeden Freitag um 13 Uhr im Mittelpunkt des Versöhnungsgebets von Coventry und
- das weltweite erste *Wandernagelkreuz*, das jedes Jahr in ökumenischer Verbundenheit am 16. März für ein Jahr an einem neuen Gastort, wie eine Pfarrei, Gemeinde, Einrichtung, Institution oder einen Stadtteil weitergegeben wird.

Der Jüdischen Gemeinde Würzburg wurde eine Versöhnungsstatue als Zeichen für Nichtchristen überreicht. Sie befindet sich im Gemeinde- und Kulturzentrum *Shalom Europa*. Der jeweilige Gastort des Wandernagelkreuzes erklärt sich bereit, ein Jahr lang das Engagement und das Gebet für Versöhnung und Frieden in den Mittelpunkt seiner Aktivitäten zu stellen.

Im Jahr 2003 war die Justizvollzugsanstalt Würzburg Gastort des Wandernagelkreuzes. Nachdem es keine Originalnägel mehr aus dem eingestürzten Dachgestühl der Kathedrale für die Anfertigung der Nagelkreuze in Coventry gab, wurde die Schlosserei der Justizvollzugsanstalt Würzburg angefragt; seit 2003 werden alle Nagelkreuze, die vom

Internationalen Versöhnungszentrum aus Coventry in alle Welt überreicht werden, in Würzburg geschmiedet.

Die Beteiligung der Nagelkreuzgemeinschaft Würzburg an Veranstaltungen zeigt sich bei regelmäßigen Angeboten wie der Ökumenischen Friedensdekade, dem Gottesdienst des Arbeitskreises Christlicher Kirchen (ACK), der Nacht der offenen Kirchen, der Teilnahme am

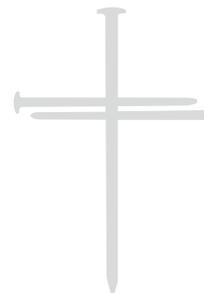
Runden Tisch Erinnerungskultur und im Interreligiösen Gesprächskreis sowie bei der Mitarbeit im Komitee des Würzburger Friedenspreises.

Eine Voraussetzung für Frieden und Versöhnung ist ein respektvolles Miteinander in kultureller wie religiöser Vielfalt. Das Nagelkreuz und die Versöhnungsstatue sind ein klares Zeichen und ein Aufruf dafür, dass Frieden und Versöhnung möglich sind. ■



Das „Denkmal der Versöhnung“ des ökumenischen Nagelkreuzzentrums befindet sich auf dem Wilhelm-Schwinn-Platz vor der Kirche St. Stephan: Auf 17 Bodenplatten steht das Wort „Versöhnung“.

Foto: St. Stephan Würzburg





Das Nagelkreuzzentrum der Diakonie Neuendettelsau

Die deutsche Nagelkreuzgemeinschaft – Bericht 3
von Sr. Ruth Gänstaller



Münchnern ist die Diakonissenanstalt in der Heßstraße bekannt. Sie geht auf die Diakonissenanstalt Neuendettelsau zurück, die im Lauf ihrer bald 168-jährigen Geschichte wiederholt ihren Namen und die Strukturen änderte – heute heißt das Unternehmen *Diakoneo* –, doch nach wie vor dasselbe Ziel hat: Menschen in vielerlei Schwierigkeiten beizustehen, weil Gott zu uns Menschen steht. Dazu arbeiten wir noch immer in denselben Arbeitsfeldern wie im 19. Jahrhundert, in Bildung, ambulanter und stationärer Krankenpflege, sowie in Einrichtungen für Menschen mit Behinderung und im Alter.

Hier ein Schlaglicht auf unsere Arbeit als Nagelkreuzzentrum: Diese Holzfiguren, die auf dem Bild zu sehen sind, tragen hinter Türen Informationen über die *Aktion Gnadentod*. Als Wanderausstellung in Fußgängerzonen erinnern sie an die Menschen aus unseren Heimen, die 1940/41 ihr Leben verloren, weil es als „lebensunwert“ und zu teuer eingestuft worden war. Unsere Wanderausstellung zur T4-Aktion wurde am 8.5. (bewusst gewähltes Datum) in Bruckberg eröffnet, von wohin die meisten unserer Bewohner deportiert worden waren. Es war bewegend, in dem schön gestalteten Schlosshof zu sitzen, zu hören, wie Bewohner namentliche Schicksale aus diesem Heim vorlasen – und dabei innerlich ständig die zwei bekannten Fotografien zu sehen, wie genau in diesem Hof der graue Bus stand und die Pflegerlinge für ihre Fahrt in den Tod abholte.



Die Holzfiguren sind als Wanderausstellung zum Gedenken der Opfer der T4-Aktion geschaffen. Sie erinnern an die Ermordung von Menschen, die als „lebensunwert“ und zu teuer eingestuft worden war.

Foto: Diakoneo/Matthias Rex

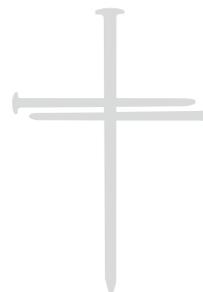
Wir setzen uns mit diesem Schatten in unserer Geschichte auseinander und beziehen dabei bewusst aktuelle Diskussionen mit ein, von den ethischen Fragen rund um die Prä-Implantations-Diagnostik über die Diskussion über den „Wert“ eines eingeschränkten Lebens und seinen Kostenfaktor bis hin zur Auseinandersetzung mit Leid und assistiertem Suizid. Wir sehen uns mit in der Verantwortung für die Gesellschaft, in der wir leben.

Da unser Nagelkreuz auch im Bereich der Menschen mit besonderem Förderbedarf präsent ist, haben geistig behinderte Bewohner zusammen mit Theologiestudierenden das Versöhnungsgebet von Coventry in eine einfache Sprache übertragen – gelebte Inklusion.

Neben dem Nagelkreuzzentrum *Diakoneo* gehört auch das Zentrum an der Theologischen Augustana-Hochschule zu unserer Gemeinschaft.

Wir freuen uns darüber, dass wir auf so vielfältige

Weisen gemeinsam auf dem Weg von Vergebung und Frieden unterwegs sind. Wir wünschen der Katholischen Akademie in Bayern, der Internationalen Nagelkreuzgemeinschaft und den Geschwistern an der Kathedrale von Coventry Gottes Leitung und reichen Segen. ■



Evangelisches Jugendwerk Öhringen

Die deutsche Nagelkreuzgemeinschaft – Bericht 4
von Dorothea Färber

Das Evangelische Jugendwerk Öhringen – die Stadt liegt rund 100 Kilometer nördlich von Stuttgart – ist noch ein relativ junges Mitglied in der Nagelkreuzgemeinschaft. Wir veranstalten hauptsächlich Freizeiten für Kinder und Jugendliche, wobei dort auch der Friedens- und Versöhnungsarbeit eine wichtige Rolle zukommt. Um die Nagelkreuzgemeinschaft bei uns im Kirchenbezirk bekannt zu machen, haben wir uns eine spezielle Aktion überlegt: wir kauften uns eine der alten, gelben Telefonzellen, wie sie früher überall an den Straßen zu finden waren.

In dieser Telefonzelle verwahren wir ein Nagelkreuz und es finden sich auch ganz viele Informationen zur Nagelkreuzgemeinschaft und auch eine Gebetsbox, in die man sein Gebetsanliegen einwerfen kann. Die Telefonzelle wandert durch unseren Kirchenbezirk. Alle vier Wochen steht sie in einer anderen Kirchengemeinde, so dass dort die Menschen die Telefonzelle anschauen, ihre Gebetsanliegen einwerfen können und auf die Nagelkreuzgemeinschaft aufmerksam werden. Die Gebetsanliegen werden dann in den Versöhnungsgebeten, die einmal im Monat freitags bei uns in der Stiftskirche stattfinden, vor Gott gebracht.



In einer alten gelben Telefonzelle verwahrt das Evangelische Jugendwerk Öhringen ein Nagelkreuz. Diese Telefonzelle „wandert“ in die verschiedenen Kirchengemeinden, um das Anliegen von Coventry bekannt zu machen.

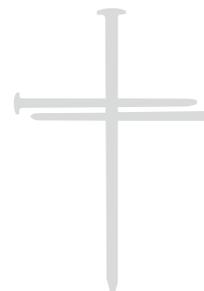
Foto: : Jugendwerk Öhringen

Die Möglichkeit, ein Gebetsanliegen zu Gehör zu bringen, ist auch online über unsere Webseite möglich und geht auch über einen QR-Code auf dem Smartphone – ein Weg, den viele Jugendliche auch immer wieder gerne wählen.

Wir haben als Jugendwerk auch viele internationale Kontakte, so zum Beispiel nach Belarus, nach Polen, in die Slowakei und nach Tunesien. Dort haben wir schon viele Kontakte und Freundschaften geknüpft. Für uns ist das eine ganz wichtige Arbeit, weil wir durch diese Freundschaften wissen, wie es den Menschen vor Ort geht und

wir so auch ein Stück Friedensarbeit leisten können. Das Thema Versöhnung ist uns dabei auch sehr wichtig. ■

Dorothea Färber, die Vorsitzende des Evangelischen Jugendwerks Öhringen, konnte zur Preisverleihung nicht persönlich kommen und übermittelte ihre Botschaft, die wir hier schriftlich zusammenfassen, vergangenen Dezember per Video.





Widerständiges Denken als Ausdruck von Mündigkeit

Gedanken mit Theodor W. Adorno zum Zeitalter des Anthropozäns
von Veronika Hilzensauer

Vertiefung des Themas von Seite 19–31

Widerstand Philosophische Tage 2021

Eine Demokratie, die nicht nur funktionieren, sondern ihrem Begriff gemäß arbeiten soll, verlangt mündige Menschen. Man kann sich verwirklichte Demokratie nur als Gesellschaft von Mündigen vorstellen.“ Diese Worte hält der Philosoph und Mitbegründer der Kritischen Theorie, Theodor W. Adorno, in einem von mehreren Rundfunkgesprächen in den 1960igern fest. Nachzulesen ist dieses und die folgenden Zitate in dem kleinen und empfehlenswerten Band *Erziehung zur Mündigkeit*.

Einleitung

Von Adorno können wir lernen, dass Demokratie nicht hinreichend mit ihren demokratischen Institutionen bestimmt ist, sie weder hergestellt, noch uns ‚sicher‘ ist. Vielmehr verweist Demokratie auf den demos. Sich demokratisch zu zeigen bedeutet im Ausgang von Adorno, formal gesprochen, ein kritisches Selbst- und Gesellschaftsverhältnis einnehmen zu können. Der normative Anspruch an dieses Verhältnis besteht in einer kritischen, reflektierenden und nicht-identifizierenden Auseinandersetzung mit sich und dem Gegenüber. Sich auf diese Weise zu zeigen, heißt letztlich nichts anderes, als sich in diesem Moment als mündig zu erweisen. Doch weil Demokratie noch lange nicht (gänzlich) verwirklicht ist, verweist Adornos Auffassung auf einen umfassenden Bildungsauftrag, nämlich Mündigkeit überall zu fördern.

Die Aktualität und Dringlichkeit der Förderung von Mündigkeit wird meiner Meinung nach unterschätzt. Ein Grund hierfür ist, dass Adorno und viele andere Philosoph*innen sowie Sozialwissenschaftler*innen Mündigkeit nicht konsequent als einen Verhältnisbegriff fassen. Meine These lautet, dass Mündigkeit mit Adorno gegen Adorno immer auch bedeutet, sich in ein bestimmtes Verhältnis zu begeben, nämlich in ein widerständiges, und dass eine Bil-

dung zur Mündigkeit dann vor allem auf die Förderung der Einnahme eines solchen Verhältnisses zielen sollte. Jenes zu fördernde Verhältnis besteht u. a. in einem bestimmten Denken, nämlich in Form eines widerständigen Denkens.

Im Folgenden werde ich Adornos Gesellschaftskritik skizzieren und darlegen, inwiefern Demokratie förderungsbedürftig ist, um anschließend Adornos Mündigkeitsverständnis zu skizzieren. Drittens möchte ich auf die internen Widersprüche in Adornos Mündigkeitsauffassung eingehen, um darauf aufbauend ein erweitertes Konzept von Mündigkeit als widerständiges Denken vorzustellen. Abschließend wird auf die Dringlichkeit einer Förderung von Mündigkeit angesichts der massiven Umweltzerstörung eingegangen.

Adornos Gesellschaftskritik

„Dass Ausschwitz nicht nochmal sei“ ist normativer Orientierungspunkt in Adornos Philosophie. Doch da „die objektiven gesellschaftlichen Voraussetzungen fortbestehen, die den Faschismus zeitigten“, ist Demokratie in der Nachkriegsgesellschaft überall überhaupt erst zu fördern. Ganz allgemein gesprochen, verfolgt Adorno einen Zweischritt, indem er fragt, inwieweit sich gesellschaftlich gemachte Strukturen totalisieren, das Subjekt dadurch unterdrücken und eine Emanzipation verunmöglichen. Ausgehend von der düsteren Diagnose einer Gesellschaft, die sich selbst zunehmend einer zweckrationalen Logik unterwirft, fragt Adorno nach möglichen Potenzialen für eine Gesellschaft, die ihren Mitgliedern die Möglichkeit gibt, sich ungezwungener entfalten und erfahren zu können. Aber worin begründet sich Adornos Diagnose konkret? Und kann diese auch noch für heute gelten? Warum ist Mündigkeit förderungsbedürftig, obwohl Deutschland als eine institutionelle Demokratie verfasst ist?

Wie Kant sieht Adorno das Ziel der Philosophie in einer Befreiung der Menschen aus ihrer Unmündigkeit. Aber während Kant seine Hoffnung in eine Aufklärung durch die Vernunft legt, vermutet Adorno gerade in der kantisch gedachten Aufklärung eine „Selbsterstörung der Aufklärung“, weil mit der ausschließlichen Einnahme der individuellen Perspektive die gesellschaftlichen Bedingungen der Aufklärung unterschlagen würden. In Folge dessen werden die Forderungen nach dem vernünftigen Subjekt totalisiert oder allgemeiner gesprochen: Die jeder Aufklärung innewohnende Dialektik wird nicht kritisch eingeholt. So legen Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* dar, dass sich der Mensch im Laufe der Geschichte immer mehr als ein vernünftiges, autonomes und selbstgesetzgebendes Subjekt verstehe.

Eng mit diesem Selbstverständnis hänge zudem die Überzeugung zusammen, dass begründetes und objektives Wissen nur durch eine Abspaltung zur Umwelt stattfinden könne. Der Grund hierfür ist, dass das Subjekt meint, nur durch diese identifizierende Entgegensetzung einen objektiven, einen ‚reinen‘ Blick auf das Gegenüber zu erhalten, um es abschließend betrachten und einordnen zu können. In dem Moment aber, in dem der Mensch sich dem Objekt gegenüberstellt und es eben als ‚dieses‘ oder ‚jenes‘ Objekt identifiziert, macht er das Gegenüber auch zum Objekt seiner Erkenntnis, so Adorno.

Doch das nicht mehr selbstkritisch eingeholte, verdinglichende und identifizierende Vorgehen führt laut Adorno nicht nur zu einer unkritischen Haltung gegenüber der eigenen gesellschaftlichen Verwobenheit, einer Herrschaft über Andere oder über die Natur, sondern auch zu einer Selbstverdinglichung, die letztlich Zeugnis von Unmündigkeit ist. Konkret drückt sich dies in einer Entfremdung der Menschen aus. Statt in die Erfahrung mit dem Gegenüber zu gehen, würden sich die Menschen über die Identifikation und Bewertung über die Objektwelt identifizieren, um sich auf diese Weise als vermeintlich souverän und autonom zu erachten. Zugleich spiegelt sich jene sozialpsychologisch analysierte Entfremdung in entscheidender Weise auf gesellschaftlicher Ebene in Form einer „(ökonomischen) Organisation“ wider. Es zeichnet sich eine zweckrationale Tendenz der zunehmenden Bürokratisierung, Technokratisierung und Kulturindustrie ab, die die heteronom und sich selbst totalisierende Einrichtung oder Verwaltung der Welt verstärkt.

Entgegen dem Versprechen der Aufklärung wird auf diese Weise nicht Mündigkeit, sondern eine Art ‚Scheinmündigkeit‘ etabliert. Eine moderne Massengesellschaft entsteht, die sich über die Herrschaft der Objektwelt identifiziert und alles Begegnende unterschiedslos zu einer instrumentell-objektivierbaren Ware macht. Dieses Strukturprinzip, das die Menschen immer mehr zur Anpassung zwingt und somit ihre einzigartige Individualität übergeht, führt zugleich zu einer Atomisierung der Individuen. Adorno ist sich sicher,

dass diese gesellschaftliche Entwicklung u. a. in den totalitären Nationalsozialismus geführt hat, dessen objektive gesellschaftliche Voraussetzungen teilweise fortbestehen.

Die von Adorno gezeichnete Entwicklung kann auch heute an vielen konkreten gesellschaftlichen Phänomenen abgelesen werden. Angefangen von dem immer noch mehr zunehmendem Leistungsdruck an Schulen oder in der Arbeitswelt, aber auch

Ganz allgemein gesprochen, verfolgt Adorno einen Zweischnitt, indem er fragt, inwiefern sich gesellschaftlich gemachte Strukturen totalisieren, das Subjekt dadurch unterdrücken und eine Emanzipation verunmöglichen

darin, wie wir Freizeit verstehen, bis hin zur fortschreitenden Umweltzerstörung, kann ein verdinglichender und zweckrationaler Zugang zum Selbst, wie zur Gesellschaft bzw. Umwelt abgelesen werden.

Beispielsweise wird an Regelschulen zwar das selbständige und kritische Denken zum theoretischen und vorgebli-

chen Leitmotiv erhoben, aber in der alltäglichen Praxis gibt es kaum Raum hierfür.

Dies wird deutlich, wenn man sich fragt, was zur leitenden Norm erhoben wird und was davon umgesetzt wird. So sollen die Kinder z. B. laut der *Obersten Bildungsziele in Bayern* zum selbständigen Nachdenken über existenzielle wie politische Fragen in der Auseinandersetzung mit anderen erzogen werden. Doch die Alltagsschulpraxis bietet kaum Zeit und Raum. An Schulen werden fest vorgegebene Lerninhalte vermittelt, um die daraus resultierende Leistung der Schüler*innen zu bewerten. Die Bewertung erfolgt mit der unterschiedslosen Anwendung des rein quantitativen Maßes der Notenvergabe, das sich der einzigartigen Individualität der Inhalte und Schüler*innen entzieht. Aber um ein kreatives, bezogenes und politisches Denken zu fördern, müssen angstfreie, offene sowie erfahrungsbezogene Räume an Schulen geschaffen werden, in denen auf Begegnung statt auf Bewertung gesetzt wird.

Auch kann das von verschiedenen Wissenschaftler*innen ausgerufene Zeitalter des Anthropozäns als ein Ausdruck der skizzierten Entwicklung interpretiert werden. Das Anthropozän (von *anthropos* für *Mensch* und *kainos* für *neu*) stellt einen neuen geologischen Zeitabschnitt dar, der auf das Holozän folgt und unsere Gegenwart umfasst. Die wohlhabenden Gesellschaften gelten als größte Einflussfaktoren auf die biologischen, geologischen und atmosphärischen Prozesse auf der Erde. Mittels vielfältiger technischer Anwendungen wurde er zur planetarischen Kraft, deren radikale Veränderungswirkung auf das System Erde mit der letzten Eiszeit vergleichbar ist. Beispiele für den Einfluss des Menschen auf die Umwelt sind u. a. die Erschaffung neuer Stoffe, die Ausbreitung von Krankheiten, das Artensterben, die Umgestaltung von Landflächen oder der Klimawandel.

Im Ausgang von Adorno kann der menschengemachte Klimawandel auch als Ausdruck der zweckrationalen Haltung des Menschen gegenüber der Umwelt gedeutet werden. Die Natur sowie die Umwelt (der oftmals weniger privilegierten Menschen) wird als Reservat und Ressource für die vielfältigen (vermeintlichen) Bedürfnisse der zumeist wohlhabenderen Menschen erachtet. Es werden fossile Energieträger unter Inkaufnahme massiver Umweltschäden abgebaut, um den hohen Güter- und Energieverbrauch der Industrienationen zu decken und Kulturlandschaften werden geschaffen, um Freizeitaktivitäten und Erholung zu ermöglichen.

Bar aller Unterschiede können die Beispiele als exemplarisch betrachtet werden. Sie zeugen von einem Selbstverhältnis, das (vermeintlich) über die Anderen, das Andere bzw. sich selbst herrschen will. Das Subjekt begreift sich als eines, das autonom-autark souverän agiert und agieren sollte, an-



Veronika Hilzensauer, Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Hochschule für Philosophie München



statt sich darin auch zu hinterfragen und die Auseinandersetzung mit dem Gegenüber oder der Umwelt zu suchen.

Adornos Mündigkeitsverständnis

Ganz im Zeichen von Kants Aufklärungsansatz steht Adornos Mündigkeitsverständnis, insofern er festhält, dass eine Erziehung zur Mündigkeit eine zur Autonomie bedeutet. Mittels kritischer Reflexion entfaltet der Mensch sukzessive Autonomie, die Widerspruch und Widerstand ermöglicht. Mündigkeit ist demnach „dynamische[r] Kategorie“, weil sie sich prozesshaft entwickelt. Jene individuelle Entwicklung ist die Voraussetzung für eine verwirklichte Demokratie: „Die einzige wirkliche Konkretisierung der Mündigkeit besteht darin, daß die paar Menschen, die dazu gesonnen sind, mit aller Energie darauf hinwirken, daß die Erziehung eine Erziehung zum Widerspruch und zum Widerstand ist.“

Widerstand bedeutet aber mehr als handelnder Widerstand, wie etwa demonstrierende Personen. Widerstand beginnt bereits mit der Differenzierung von Erkenntnis und Konvention und der Entscheidung für Ersteres, wie Adorno in dem Aufsatz Kritik festhält: „Mündig ist der, der für sich selbst spricht, weil er für sich selbst gedacht hat und nicht bloß nachredet [...]. Das erweist sich aber in der Kraft zum Widerstand gegen vorgegebene Meinungen [...]. Solcher Widerstand, als Vermögen der Unterscheidung des Erkannten und des bloß konventionell oder unter Autoritätszwang Hingenommenen, ist eins mit *Kritik*, deren Begriff ja vom griechischen *krino*, Entscheiden, herrührt.“

Ein Subjekt erweist sich als mündig, wenn es selbständig und differenziert denkt. Voraussetzung hierfür ist, dass sich das Subjekt zu sich und zu Anderen bzw. Anderem ins kritische Verhältnis setzen kann. Kritik kann nur geübt werden, wenn differenziert wird, wie etwa zwischen Sein und Sollen.

Ein Beispiel ist die obligatorische Notenvergabe von der es oft heißt, dass ohne sie das Schulsystem nicht ‚funktionieren‘ könne. Doch daraus lässt sich nicht schließen, dass ein anderes Schulsystem nicht denkbar und umsetzbar wäre.

Ein anderes Beispiel macht die Corona-Pandemie deutlich: Vor der Pandemie erschien es einigen (privilegierteren) Berufsgruppen notwendig, umweltschädigende Reisen mit dem Flugzeug zu unternehmen, um ihre Arbeitskontakte zu pflegen. Jetzt, mitten in der Pandemie, zeigt sich, dass diese vermeintliche Notwendigkeit keine ist: Viele Reisen lassen sich gut durch Online-Meetings ersetzen.

Es gilt, solche Funktionsparadigmen oder vermeintlich natürliche und normale Gegebenheiten, Normen und Regeln zu hinterfragen. Kritik beruht auf Differenzierung, und Differenzierung bedeutet auch Verhältniswägung. Dies ist notwendige Voraussetzung für Kritik oder handelnden Widerstand. Diese Überlegungen lassen den Schluss zu, dass Adorno Widerstand notwendigerweise nicht nur als Widerstandshandlung begreift. Vielmehr versteht er unter Wi-

derstand bereits den kognitiven Akt der Kritik. Es geht mir darum, dieses Element der Kritikauffassung hervorzuheben und weiterzudenken.

Mündigkeit interpretiert als widerständiges Denken

Das Denken kann insofern als widerständig bezeichnet werden, als es sich erstens von konventionellen, hegemonialen, vorurteilsbehafteten und d. h. wesentlich allgemeinen Aussagen (von Personen oder Institutionen) absetzt – worin zugleich der normative Anspruch besteht. Zweitens ist der Mündigkeitsvollzug selbst ein ‚wider-ständiger‘: Er beschreibt ein relationales Geschehen, das sich dadurch auszeichnet, dass es sich mit dem Gegenüber auseinandersetzt, sich eben ‚wider‘ gegenüber etwas setzt. Kognitiven Widerstand als Ausdruck von Mündigkeit, näher als widerständiges Denken zu fassen, erscheint mir konstruktiv für den derzeitigen philosophischen wie öffentlichen Widerstandsdiskurs. Denn auffällig ist, dass Widerstand zumeist als Aufbegehren gedeutet wird und widerständiges Denken zumeist einfach mit Widerstand in Form eines Handelns gleichgesetzt wird.

Doch das so verstandene Mündigkeitskonzept von Adorno, interpretiert als ein widerständiges Denken, zeigt, dass Widerstand nicht mit der Handlung in Bezug auf ein Außen, sondern bereits mit der inneren gedanklichen Auseinandersetzung, eben einer kritischen Verhältniswägung und -setzung beginnt. Das widerständig denkende Subjekt richtet sich nicht nur gegen ein Außen, sondern auch gegen die eigene innere Vereinnahmung. Der Prozess der Mündigkeit oder demokratischen Bewusstmachung wird somit als der Vorgang gedeutet, sich selbst als ein politisches Subjekt zu begreifen. Das

Politische besteht in dem jeweils situativen Ausdruck von Mündigkeit: in einer gedanklichen oder handelnden – aber immer in einer widerständigen – Auseinandersetzung des Subjekts mit den gesellschaftlichen Entwicklungen.

Doch Adorno wendet seine eigene These vom gesellschaftlich bedingten Subjekt und der einhergehenden relationalen Verfassung des Subjekts nicht konsequent an und verfällt immer wieder der kantischen Annahme, der Mensch könne sich in einem autonomen Akt selbst bestimmen und aufklären. In ähnlicher Weise spiegelt sich diese Annahme nach wie vor im heutigen sozialphilosophischen Diskurs sowie in unserer Alltagsauffassung wider, wenn die Emanzipation der Menschen mit einer Überwindung von oder Befreiung aus sozialen Fehlentwicklungen und Pathologien gleichgesetzt wird.

Mit dem Sprechen von einer Befreiung oder Überwindung wird angedeutet, dass das Subjekt sich autonom und selbstbestimmt aus den gesellschaftlichen Verhältnissen befreien könne. Mehr noch, indem die Befreiung von etwas angezielt wird, wird nahegelegt, dass das Subjekt und die Gesellschaft sich als quasi ‚an-sich-seiende‘ Instanzen gegenüberstehen.

Jedoch können wir keine absolute, objektive Metaebene einnehmen, um von dort „unsere“ Welt zu betrachten und zu bewerten, wie Adorno an anderer Stelle immer wieder betont.

Theodor W. Adorno
begreift Widerstand nicht
notwendigerweise nur als
Widerstandshandlung.
Viel mehr versteht er unter
Widerstand bereits den
kognitiven Akt der Kritik,
basierend auch auf der
Differenzierung von Er-
kenntnis und Konvention.



Foto: Wikimedia Commons



„Man kann sich verwirklichte Demokratie nur als Gesellschaft von Mündigen vorstellen“, postuliert der Philosoph und Mitbegründer der Kritischen Theorie, Theodor W. Adorno. Rechts: *Erziehung zur Mündigkeit* versammelt Vorträge Adornos und Gespräche mit ihm, die von 1959 bis 1969 im Hessischen Rundfunk gesendet wurden.

Denn wir sind immer schon Teil dieser Welt. Das Ziel einer so verstandenen Philosophie besteht nicht in der Überwindung der Verhältnisse, sondern in der Anerkennung dieser Bedingtheit durch eine Bewusstmachung derselben. Dieser Prozess ist bereits Ausdruck eines widerständigen Denkens und kann in den handelnden Widerstand führen. Nur durch eine Auseinandersetzung mit der eigenen Bedingtheit kann sich der Mensch die eigene Machtlosigkeit angesichts „der überwältigenden Kraft des Bestehenden“ aneignen, um die Möglichkeit zum verändernden Denken und Handeln zu erhalten.

Ausblick

Aber inwiefern bieten diese Überlegungen im Ausgang von Adorno konkrete Anknüpfungspunkte, um auf aktuelle gesellschaftliche Probleme zu reagieren? Wie bereits angedeutet, können Adornos Überlegungen herangezogen werden um nachzuvollziehen, wie es dazu kommen konnte, dass der Mensch zu der planetarischen Kraft geworden ist. Nehmen wir Adornos Verständnis von Mündigkeit als kritisch-widerständiges Denken ernst, so gilt es zum Beispiel, den Diskurs rund um die Ausrufung des Zeitalters des Anthropozäns und den menschengemachten Klimawandel näher zu betrachten. Es gilt innezuhalten und zu ‚re-flektieren‘ – und zwar nicht nur über das, was uns an expliziten Inhalten präsentiert wird, sondern auch über das, was an dem Konzept unausgesprochen bleibt oder implizit mitschwingt: D.h. kritisch zu hinterfragen, was vermeintlich ist.

So ist es interessant, dass sich das souveräne Selbstverständnis und die instrumentell-aneignende Haltung paradigmatisch auch darin zeigt, wie versucht wird, den Klimawandel einzugrenzen. Das Sprechen vom Anthropozän trägt nicht nur den Hinweis auf die bisherigen Umweltveränderung durch den Menschen in sich, sondern auch die Hoffnung, dass der Mensch die Umwelt so umgestalten kann, auf dass sie an den Klimawandel bestmöglich angepasst werde. Das Begriffskonzept Anthropozän wird nämlich als Problemdiagnose mit umgekehrtem Vorzeichen als Problemlösung präsentiert.

Die Anthropozäniker*innen benennen ein neues Zeitalter aufgrund der massiven Umwelteingriffe des Menschen. In den Mitteln dieser Umwelteingriffe, also in dem Wissen und der

Technik, sehen die Forscher*innen zugleich eine Möglichkeit, um die Menschheit vor den negativen Folgen ihres eigenen Tuns zu schützen. Hier zeigt sich noch eine dritte Perspektive auf das Anthropozän an: In dem Gestus und der angewendeten Benennung des neuen erdgeschichtlichen Zeitalters wird zugleich erneut das von Adorno kritisierte Selbstverständnis des Menschen als ein souveränes Subjekt, das über der Welt stehen kann und sich zugleich zum Zentrum der Erkenntnis macht, offenbar: Der Mensch benennt unser jetziges Zeitalter nach sich selbst. Wichtig an dieser Stelle ist noch zu erwähnen, dass das Begriffskonzept wie das damit bezeichnete und einhergehende Selbstverständnis die Perspektive von weniger privilegierten und ausgebeuteten Menschen, wie aus dem globalen Süden, kaum oder gar nicht berücksichtigt.

Angesichts dieser Überlegungen stellt sich die Frage, ob das Konzept des Anthropozäns wirklich ein emanzipierendes und kritisches Potenzial impliziert. Trägt das Konzept ein aktivierendes, aber vor allem ein kritisches Moment in sich? Oder verweist das viele Sprechen von der „großen Selbsttransformation der Gesellschaft“ mittels „vernünftig angewendeter Technik“ nicht wieder selbst auf eine unkritische und – ich polemisiere freilich ein wenig – technik-sakralisierende Gesellschaft, die (immer noch) versucht, sich selbst und ihre Umwelt in den Griff zu bekommen?

Ich bin unschlüssig. Fest steht aber, dass Fragen, die unser eigenes gesellschaftliches Selbstverständnis betreffen, viel häufiger und offen gestellt werden sollten.

An dieser Stelle komme ich nochmals auf die eingangs gestellte Frage zurück: Inwieweit muss nicht überall erst Mündigkeit als kritisch-widerständige Reflexionspraxis, als ge-

tätigter Widerstand und Widerspruch gefördert werden? Angesichts der drängenden gesellschaftlichen Probleme ist es dringend an der Zeit, die Förderung von Mündigkeit als einen umfassenden Bildungsauftrag wahrzunehmen und Menschen dazu zu ermutigen, sich selbst und ihr Verhältnis zu Anderen und Anderem zu hinterfragen und zu wägen. Dies impliziert zugleich die normative Forderung, sich nicht-identifizierend, sondern offen fragend mit dem Gegenüber als ein Gegenüber auseinander-

zu-setzen, um sich in der Folge dazu zu verhalten. Diese Form der interessierten Auseinandersetzung braucht Mut.

Zugleich zeigt sich hierin vielleicht die einzige tatsächliche sowie moralisch wünschenswerte Form von autonomer Subjektivität; einer, die sich kritisch zu ihrer eigenen Stellung verhält, also weder gänzlich in der Anpassung, noch in der Herrschaft über andere aufgeht. In diesem Sinne hält Adorno in dem Aufsatz *Anmerkungen zum philosophischen Denken* fest: „Emphatisches Denken fordert Zivilcourage. Der einzelne Denkende muß es riskieren, darf nichts unbe-sehen eintauschen oder abkaufen; das ist der Erfahrungskern der Lehre von Autonomie.“ ■

In der Benennung des neuen erdgeschichtlichen Zeitalters wird das von Adorno kritisierte Selbstverständnis des Menschen als ein souveränes Subjekt, das sich zum Zentrum der Erkenntnis macht, offenbar: Der Mensch benennt unser jetziges Zeitalter nach sich selbst.



Verfassungsrechtliche Fragen zum Widerstand

Ein sehr restriktiver Ansatz im Grundgesetz / andere Verfassungen sind offensiver
von Andreas Fisahn

Vertiefung des Themas von Seite 19–31

Widerstand Philosophische Tage 2021

Messen mit zweierlei Maß

Bildet Bürgerwehren in jedem Hof, in jedem Bezirk, in jedem Haus! Alle demokratischen Kräfte müssen den Protest vor die Gebietsverwaltungen tragen.¹

Selbst wenn dieser Aufruf nicht befolgt würde, könnte man sich in der Bundesrepublik ein Verfahren nach § 111 StGB wegen des öffentlichen Aufrufes zu einer Straftat einhandeln. In Bayern wäre die Polizei ermächtigt, den potenziellen Verkünder dieser Botschaft in Gewahrsam zu nehmen und ihn dort möglicherweise bis zu sechs Monaten schmoren zu lassen (Art 17 i.V.m. 20 BayPolAG).

Die Demonstration vor einem Parlamentsgebäude wird durch § 16 Bundesversammlungsgesetz i.V.m. Bannmeilengesetzen verboten und kann mit einer Geldstrafe bis zu 30 000 Euro geahndet werden. Strafbar macht sich nach dem Versammlungsgesetz nicht nur, wer sich verummumt oder passiv bewaffnet, sondern schon derjenige, der bei Demonstrationen oder „auf dem Weg dorthin Schutzwaffen oder Gegenstände, die als Schutzwaffen geeignet“ sind, mit sich führt. „Schutzwaffen“ sind Helme, Schutzwesten und anderes – das wird eine Bürgerwehr wohl mindestens brauchen. Der Aufruf, Bürgerwehren zu bilden, Barrikaden zu bauen, Rathäuser oder Parlamente zu besetzen, ist schließlich ein Aufruf zum Landfriedensbruch nach § 125 StGB, wenn man Molotowcocktails mitführt, wie es in Kiew offensichtlich üblich war, sogar besonders schwerer Landfriedensbruch, der mit zehn Jahren Gefängnis bestraft werden kann.

Und damit habe ich verraten, wo die Geschichte spielt: nämlich in Kiew im Jahre 2014. Aufgerufen hat der ehemalige Boxer Vitali Klitschko, der zwischendurch zum Oppositionspolitiker aufgestiegen war. Der Aufstand führte zum

Sturz des gewählten Präsidenten Janukowytsch, der eher Russland- als EU-freundlich war. Anlass waren Verschärfungen des Versammlungsrechts, nämlich – so die Berichtserstattung – die Einführung eines Vermummungsverbotes und der passiven Bewaffnung – beides Verbote, die auch das bundesdeutsche Versammlungsgesetz kennt. Die herrschende Meinung in Deutschland begrüßte den Aufstand, und Klitschko wurde zur Münchner Sicherheitskonferenz eingeladen. Der Rest ist bekannt – in der Ukraine herrscht bis heute Bürgerkrieg. [seit März 2022 sogar Krieg; der Text wurde schon Ende 2021 geschrieben. Anm. der Redaktion]

Klitschko war Freiheitsheld, nicht etwa Umstürzler, Gewalttäter, Krimineller oder gar Terrorist. Das Phänomen ist nicht neu: Politisch passender Widerstand ist legitim und Freiheitskampf; politisch unpassender Widerstand ist Terror oder mindestens strafbar. Manchmal wechselt die Beurteilung für die gleiche Gruppe innerhalb weniger Jahre. Die Taliban, Nordallianz, Al Quaida oder wie die Terrorgruppen in Afghanistan alle hießen, wurden von „dem Westen“ unterstützt, solange sie Bomben gegen die sowjetische Besatzung legten.

Die Älteren haben es vielleicht noch im Ohr, den Slogan: „Wehrt Euch, leistet Widerstand gegen Atomraketen hier im Land!“ Heute wird zu einem anderen Widerstand aufgerufen: zum Widerstand gegen die Flüchtlingspolitik, gegen „Überfremdung“ oder gegen den Euro. So stellt sich die Frage, ist Widerstand legitim oder besser: Welcher Widerstand ist legitim? Und Juristen können berechtigterweise die Frage stellen: Wann ist Widerstand legal – so dass auch die schwierige Frage nach dem Verhältnis von Legitimität und Legalität aufgeworfen ist. Die Frage nach dem legalen Widerstand stellt sich, weil das Grundgesetz den Widerstand ausdrücklich erlaubt. In Art. 20 IV GG heißt es: „Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.“

Das Widerstandsrecht im Grundgesetz

Juristen lieben Definitionen. Wie also lässt sich Widerstand definieren, wie unterscheidet er sich vom Aufruhr oder von der Revolution? Die Abgrenzung ist wichtig, denn in Art. 87a IV GG heißt es: „Zur Abwehr einer drohenden Gefahr für ... die freiheitliche demokratische Grundordnung ... kann die Bundesregierung, ... Streitkräfte zur Unterstützung der Polizei ... bei der Bekämpfung organisierter und militärisch bewaffneter *Aufständischer* einsetzen.“ Widerstand ist also erlaubt, aber der bewaffnete Aufstand kann militärisch bekämpft werden. Übrigens: Beide Vorschrif-

1 Frankfurter Rundschau, 2.2.2014 (<https://www.fr.de/politik/klitschko-fordert-buergerwehr-11259462.html>)

ten wurden erst mit der in der politischen Diskussion sogenannten Notstandsverfassung 1968 in das Grundgesetz aufgenommen.

Zurück zur Definition: Merkwürdigerweise finden sich – soweit ersichtlich – in den gängigen Grundgesetzkommentaren keine Ausführungen dazu, was Widerstand denn wohl sein könnte. Wortreich wird nur versucht, das Recht klein zu halten. Widerstand wird in der Alltagssprache verstanden als „sich gegen etwas stellen“ oder „gegen etwas eintreten“.

Eine Definition aus der Politikwissenschaft lautet: „Widerstand will direkt etwas verhindern. Das kann gewalttätig oder gewaltfrei, das kann aktiv oder passiv sein, aber es ist immer das absichtsvolle Reagieren auf etwas, das man als ungerechtfertigte politische Zumutung empfindet.“² Es geht um das absichtsvolle Ändern eines Zustandes, wobei der Widerständige sich im Zweifel in der schwächeren Position befindet, etwas Vorherrschendes ändern oder etwas wahrscheinlich Heraufziehendes verhindern will, das stärkere Kräfte wollen. Weil der Widerstand sich auch gegen Bestehendes richten kann, ist er keineswegs nur konservativ.

Das Widerstandsrecht in Art. 20 IV GG ist dagegen konservativ angelegt: Es geht um die Verteidigung der Ordnung des Art. 20 GG, also der Staatsstrukturprinzipien, als da wären: Demokratie, Sozialstaat, Rechtsstaat, Bundesstaat und Republik. Prinzipien, die durch die Ewigkeitsklausel des Art. 79 III GG ebenso wie die Menschenwürde gegen Änderungen geschützt sind. So muss man den Schutz der Menschenwürde ebenfalls zu der in Art. 20 IV genannten Ordnung hinzunehmen.

Der Aufstand, der mit Militärgewalt verhindert werden kann, richtet sich dagegen gegen die freiheitlich-demokratische Grundordnung, die gelegentlich deutlich weiter definiert wird als die Staatsstrukturprinzipien in Art. 20 GG – sie umfasst dann auch die kapitalistische Wirtschaftsordnung. Neuerdings definieren die Verfassungsschutzgesetze die freiheitlich-demokratische Grundordnung über die Menschenwürde und die Staatsstrukturprinzipien – ich bin gespannt, wann der Verfassungsschutz das merkt.

Kurz: Der Aufstand, wie ihn das Grundgesetz versteht, will die wesentlichen Grundsätze des Grundgesetzes beseitigen, der legale Widerstand will sie schützen.

Verfassungen mit weiter gehendem Widerstandsrecht

Das Widerstandsrecht war ein Kompromiss innerhalb der Notstandsverfassung von 1968: Der Aufstand sollte bekämpft werden, dafür wurde der Widerstand legalisiert. Dafür gab es in anderen Verfassungen Vorbilder. In der *Virginia Bill of Rights* vom 12. Juni 1776 wird erklärt, dass die Verletzung der unveräußerlichen Menschenrechte auf Freiheit, Eigentum und Glück ein Recht begründe, „to reform, alter or abolish ... any government (that) shall be found inadequate or contrary to these purposes.“ Der Gedanke wurde in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vom Juli 1776 wiederholt und findet sich erweitert um eine Widerstands-

pflcht in der französischen Erklärung der Menschenrechte von 1789. Dort hieß es in Art. 35: „Wenn die Regierung die Rechte des Volkes verletzt, ist für das Volk und jeden Teil des Volkes der Aufstand das heiligste seiner Rechte und die unerlässlichste seiner Pflichten.“ Die Menschenrechtserklärung kennt neben der Widerstandspflicht ein Recht zum Aufstand.

Die geltende hessische Verfassung normiert in Art. 147: „Widerstand gegen verfassungswidrig ausgeübte öffentliche Gewalt ist jedermanns Recht und Pflicht.“ Auch hier gibt es eine Widerstandspflicht, die deutlich unter der Stufe der Beseitigung der demokratischen, rechts- und sozialstaatlichen Ordnung beginnt. Die Kombination von Widerstandsrecht und Pflicht kennt auch die Landesverfassung in Bremen. Dort heißt es in Art. 19: „Wenn die in der Verfassung festgelegten Menschenrechte durch die öffentliche Gewalt verfassungswidrig angetastet werden, ist Widerstand jedermanns Recht und Pflicht.“ Auch hier beginnen das Recht und die Pflicht, nicht erst dann, wenn die gesamte Ordnung infrage gestellt wird, sondern schon bei einzelnen Verletzungen.

Sowohl die Revolutionsverfassung von 1789 wie die hessischen und bremischen Landesverfassungen knüpfen das Widerstandsrecht an die Verletzung der Menschenrechte durch die öffentliche Gewalt. Es setzt nicht erst ein, wenn durch Staatsstreich oder sonstige Verfassungsänderungen ein diktatorisches oder autoritäres Regime eingeführt wird. Das heißt, sie anerkennen ein Widerstandsrecht gegen Unrecht auch in einer demokratischen und rechtsstaatlichen Verfassung.

Das Grundgesetz beantwortet die Frage zum legalen und legitimen Widerstand im Unterschied zu anderen Verfassungen sehr restriktiv. Widerstand ist nur gegen die Beseitigung der demokratischen Ordnung legal, und auch nur dann, wenn anderweitig keine Abhilfe möglich ist. Das wird als Subsidiaritätsklausel verstanden. Zunächst muss der Weg über die Gerichte gegangen werden. Und natürlich sei bei abweisenden Urteilen der Widerstand nicht mehr legal. Dann müsse man sich der letztlich vom BVerfG festgestellten Ansicht beugen.

Im Verfassungsblog fasst Maximilian Steinbeis zusammen, was er im Studium zum Widerstandsrecht des Grundgesetzes lernen sollte: „Wenn der Rechtsstaat noch funktioniert, habe man vor Gericht zu ziehen, um sich gegen Verfassungsverstöße zu wehren Wenn er nicht mehr funktioniert und das Grundgesetz über den Haufen geworfen ist, dann herrsche Anarchie, und dann helfe ein solches im Grundgesetz verbürgtes Recht auch niemandem mehr. Kurzum, so die Botschaft: Vergesst



Prof. Dr. Andreas Fisahn, Professor für Öffentliches Recht und Rechtstheorie an der Universität Bielefeld

2 Ladwig, Bernd, nach Deutschlandfunk: https://www.deutschlandfunk.de/tagung-gibt-es-ein-recht-auf-widerstand-gegen-den-staat.1148.de.html?dram:article_id=332745 (9.8.2021)



Art. 20 Abs. 4!³ Das legale Widerstandsrecht wird als Paradoxon verstanden: Wenn der Widerstand erlaubt ist, wird er zwecklos oder unmöglich.

Das Bild, das dieser Lehrmeinung und wohl auch der Vorstellung vom Aufstand zugrunde liegt, stammt aus der Weimarer Republik und gibt Antwort auf etwa den Ruhr-Aufstand der KPD oder den Kapp-Putsch. Der bewaffnete Aufstand darf mit Militär niedergeschlagen werden, gegen den Putsch ist der Widerstand erlaubt – im Falle des Kapp-Putsches war er ja auch erfolgreich. In Myanmar, wo heuer (also 2021) das Militär putschte, wäre nach dem Grundgesetz der Widerstand legal und legitim. Die neoliberale Revolution lehrt aber, dass sich grundlegende Änderungen in der Gegenwart über Jahrzehnte hinziehen können. Der neoliberale Umbau in den kapitalistischen Zentren begann mit Thatcher und Reagan Anfang der 1980er Jahre und dauerte mindestens bis 2008, bis zum großen Finanzcrash. Und die Präsidentschaften Donald Trumps oder die Wahl Viktor Orbans lehren, dass der Umbau des Systems demokratisch stattfinden kann und von den Gerichten keineswegs aufgehalten, wenn nicht sogar unterstützt wird. Juristen folgen halt gern der herrschenden Meinung und sind auch noch stolz darauf. Ergebnis: Widerstand lässt sich beim schleichenden Übergang ins Autoritäre auf den ersten Blick nicht auf Art. 20 GG stützen, er ist nicht legal.

Naturrecht und Widerstand

Kommen wir also zurück zur eingangs gestellten Frage: Wann ist Widerstand legitim? Das BVerfG hat schon 1956 im KPD-Urteil, also lange bevor das Widerstandsrecht ins GG aufgenommen wurde, angedeutet, dass ein Widerstandsrecht existieren könnte, auf das sich die KPD allerdings bei ihrer Widerstandsrhetorik nicht berufen könne.

Das Gericht urteilte: „Das Grundgesetz erwähnt ein Widerstandsrecht nicht. Damit ist aber die Frage, ob ein solches Widerstandsrecht in der grundgesetzlichen Ordnung anzuerkennen ist, nicht von vornherein verneinend entschieden. Vor allem ist ein Widerstandsrecht gegen ein evidenten Unrechtsregime der neueren Rechtsauffassung nicht mehr fremd. Dass gegen ein Regime solcher Art normale Rechtsbehelfe nicht wirksam sind, hat die Erfahrung gezeigt.“⁴ Der Gedanke ist interessant: Das Widerstandsrecht existiert als überpositives Recht.

Das BVerfG knüpft hier offenbar an die berühmte Radbruch-Formel an, nach der Recht seinen Geltungsanspruch verliert, wenn es in einem unerträglichen Maße in Widerspruch zur Gerechtigkeit gerät. Gestützt auf die Rad-

bruch-Formel⁵ konnten NS-Verbrecher verurteilt werden, ohne gegen das strafrechtliche Rückwirkungsverbot zu verstoßen. Das Nazi-Recht war demnach Unrecht und kein Recht und konnte nicht zur Rechtfertigung der Taten herangezogen werden. Dann folgt aber konsequent: Wenn es kein Recht war, musste man es auch nicht befolgen. Oder anders: Es war legitim, Widerstand zu leisten – was sich in der Bundesrepublik erst spät herumsprach.

Das Bundesverfassungsgericht urteilte, dass Recht seinen Geltungsanspruch verliert, wenn es in einem unerträglichen Maße in Widerspruch zur Gerechtigkeit gerät und schließt sich dabei der Definition von Gustav Radbruch an.

Der Maßstab ist die Gerechtigkeit. Recht ist nur gültig, wenn es auch gerecht ist – das ist die alte naturrechtliche Lehre. Sofort kommt man zu dem Problem: Was ist Gerechtigkeit? In der Gegenwart spricht man deshalb nicht mehr von einem naturrechtlichen, sondern von einem „ethisch modifizierten Rechtsbegriff“.⁶ Radbruch war weise: Recht muss nicht insgesamt gerecht sein. Es dürfe auch dann Geltung beanspruchen, „wenn es inhaltlich ungerecht und unzumutbar“⁷ ist; erst wenn der Widerspruch unerträglich

wird, verliere das positive Recht den Geltungsanspruch. Dann und nur dann ist Widerstand erlaubt. Radbruch musste nicht beweisen, dass das Maß der Unerträglichkeit mit dem Nazi-Recht überschritten war.

Aber wie sieht es heute aus? Hilft das bei der Beurteilung des Widerstandsrechts gegen Trump oder Orban, bei der Beurteilung des „nationalen Widerstandes“ oder beim Widerstand gegen Atomraketen. Radbruch hat einen Hinweis gegeben, wie das unerträgliche Maß der Abweichung von der Gerechtigkeit zu bestimmen ist: „Wo Gerechtigkeit nicht einmal erstrebt wird, wo die Gleichheit, die den Kern der Gerechtigkeit ausmacht, bei der Setzung positiven Rechts bewusst verleugnet wurde, da ist das Gesetz nicht etwa nur ‚unrichtiges Recht‘, vielmehr entbehrt es überhaupt der Rechtsnatur.“⁷

Man kann auch sagen: Dort, wo die Menschlichkeit als Voraussetzung und Kern der Menschenwürde negiert wird, handelt es sich nicht um Gerechtigkeit, und man kann diese nicht in Anschlag gegen das positive Recht bringen. Dann ist der nationale Widerstand raus. Mit dem Schüren der Furcht vor allem „Fremden“ wird – im Widerspruch zur Gerechtigkeit – die Menschlichkeit negiert. Ein solcher Widerstand ist illegitim und nicht nur illegal.

Nun bestreiten Rechtspositivisten wie Hans Kelsen, dass man dem positiven Recht seine Geltung absprechen kann, weil es gegen ethische Grundsätze verstößt. Das hieß für ihn nicht, dass er die Nazis ungeschoren davonkommen lassen wollte, frei nach Filbinger: „Was damals Recht war, kann heute nicht Unrecht sein.“ Rechtspositivisten meinen, dass die Bewertung von Unrecht moralisch möglich sei und unbedingt geboten sei. Man bleibe damit aber außerhalb des Rechtssystems, könne über Gerechtigkeitspostulate dem Recht nicht die Geltung absprechen. Um Nazis zu verurteilen, müsse man klar bekennen, gegen das Rückwirkungsverbot zu verstoßen.

3 Steinbeis, Maximilian, Aus Anlass Polens: einige Überlegungen zum Recht auf Widerstand, <https://verfassungsblog.de/aus-anlass-polens-einige-ueberlegungen-zum-recht-auf-widerstand/> (10.8.2021)

4 BVerfGE 17. August 1956, E 5, 85 / 376 – KPD-Urteil.

5 Radbruch, Gustav, Rechtsphilosophie (Stuttgart 1973), S. 345.

6 Dreier, Ralf, Der Begriff des Rechts, in: NJW 1986, S. 890.

7 Radbruch, Rechtsphilosophie, S. 346.

Für unsere Frage kommt man zu dem Ergebnis: Moralisch, nach Maßstäben der Gerechtigkeit kann Widerstand geboten sein, aber damit wird er nicht legal. Legalität und Legitimität können auseinanderfallen. Auch nach dem ethisch modifizierten Rechtsbegriff können sie auseinanderfallen, nämlich wenn man den Widerstand gegen einfaches Unrecht für moralisch legitim hält, ohne dass Recht seinen Geltungsanspruch verliert. Legitimität und Legalität werden wieder kongruent, wo das gesetzliche Unrecht ein so unerträgliches Maß erreicht, dass der Rechtscharakter fehlt. Abschließend: Die rechtspositivistische Position widerspricht Radbruchs Definition der Gerechtigkeit keineswegs, sondern erklärt sie über die Menschenwürde zum Rechtsprinzip, was den „nationalen Widerstand“ moralisch illegitim und rechtlich illegal macht. Die Ergebnisse unterscheiden sich in dieser Frage nicht.

Umkehr der Frage und Demokratie

Das beantwortet aber nicht unsere Frage, ob Widerstand gegen unrichtiges Recht, gegen Atomraketen, Immobilienspekulation oder Klimasünden einerseits oder gegen Staatslenker wie Trump oder Orban legitim und möglicherweise sogar legal wäre. Man nähert sich der Antwort möglicherweise, wenn man die Frage umdreht. Wenn man fragt, aus welchem Grund man überhaupt Recht und staatlichen Befehlen folgen sollte. Normativ fand die Aufklärung eine Antwort auf diese Frage. Die Gewalt des Staates oder die Unterwerfung unter die Staatsgewalt ist rechtfertigungsbedürftig. Am Anfang steht Freiheit und Selbstbestimmung – sie ist der Normal- oder Urzustand. Die Beendigung der Freiheit durch die Unterwerfung unter den Staat muss begründet werden und nicht umgekehrt der Widerstand gegen die Gewalt des Staates. Die Antworten sind bekannt. Mit Hobbes' Gesellschaftsvertrag war der Grundstein gelegt, um die Staatsgewalt aus der Zustimmung der Unterworfenen abzuleiten. Mit Rousseau, Kant und Marx wurde die Demokratie zum „aufgelösten Rätsel aller Verfassungen.“⁸

Uns interessiert die Antwort der Rechtswissenschaften. Sie vollzieht diesen Doppelschritt bis heute nach. Zunächst wird der Staat an sich gerechtfertigt, also ohne Rücksicht auf die Staatsform. Erst im zweiten Schritt wird die Legitimation über Rechtsstaat und Demokratie hinzugedacht. Auf der ersten Stufe wird abstrakte Staatlichkeit allerdings inklusive Gewaltmonopol durch die Friedens- und Ordnungsfunktion gerechtfertigt.

Auf diese Basislegitimation wird dann die Legitimation des konkreten Staates und seines Rechts gleichsam aufgesetzt. Der Staat wird so gleichsam als „Rohling“ der konkreten Staatsform vorgelagert und seine Gewalt ist schon gerechtfertigt durch seine Ordnungs- und Friedensfunktion. Dem Staat wird eine friedensstiftende Funktion zugeschrieben, die

er nur erfüllen könne, wenn er mit einem Gewaltapparat oder mit Gewaltmitteln ausgestattet sei.⁹

Das ist nicht überzeugend. Der Worst-Case war sicher die Nazi-Diktatur, aber die Lehren sind verallgemeinerbar. Von einer friedensstiftenden Funktion des Staates blieb nichts. Nach innen herrschte Terror gegenüber der Opposition, gegen Juden und andere „ethnische“ Gruppen. Es herrschte Terror und kein Frieden, und der Terror seitens des Staates war besonders effektiv, weil der Staat über ein ungeheures Gewaltpotenzial verfügte.

Das schließt es aus, den Staat allein über die Existenz eines Gewaltmonopols zu legitimieren – im Gegenteil, dieses Gewaltmonopol erhöht die Notwendigkeit der normativen Rechtfertigung oder Legitimation. Die juristische Rechtfertigung des Staates in nuce, also unabhängig von der Staatsform allein über seine „Ordnungs- und Friedensfunktion“ geht in die Irre – man schleppt alte, absolutistische Zöpfe mit sich herum.

Es kommt also auf die Staatsform an, will man die Staatsgewalt und sein Gewaltmonopol rechtfertigen. Dabei stellt man richtigerweise auf Rechtsstaat und Demokratie ab. Rechtsstaat oder die „Rule of Law“ meint die Selbstbindung der staatlichen Gewalt an allgemeine, bestimmte Gesetze, deren Folge auch die Gewaltenteilung mit einer unabhängigen Justiz sein muss. Durch diese formelle Seite garantiert der Rechtsstaat über die Rechtssicherheit ein Minimum an Schutz der Bürger vor Gewaltanwendung durch Willkür, also Rechtssicherheit. Weiter geht der Schutz durch die Gewährleistung von Grundrechten. Vorausgesetzt wird: Grundrechte sind nicht natürlich, gottgegeben oder vom Staat gewährt, sondern in geschichtlichen Kämpfen erworbene Rechte.

Über die Selbstgesetzgebung in einer Demokratie wird die Unterwerfung unter das Gewaltmonopol des Staates in der Form legitimiert, dass die Staatsgewalt über die Gesetze programmiert werden soll.

Die Aufklärer konzipierten Demokratie als Legitimationsgrund der Staatsgewalt. Über die Selbstgesetzgebung wird die Unterwerfung unter die fremde Gewalt, d.h. unter das Gewaltmonopol des Staates in der Form legitimiert, dass die Staatsgewalt über die Gesetze programmiert werden soll. Die Adressaten des Rechts programmieren dieses selbst, sind also gleichzeitig Autoren der Rechtsvorschriften, die dann

möglicherweise gegen sie angewendet werden. Die Legitimität ergibt sich daraus, dass sie über sich selbst beschließen oder über die Identität von Autor und Adressat rechtlicher Vorschriften.

Die Legitimität, die mit der Selbstgesetzgebung erreicht wird, ist höher zu werten als diejenige, die durch den Rechtsstaat, also die Bindung an Grundrechte und die Form des allgemeinen Gesetzes erreicht wird. Denn solange die Beschränkung der Staatsgewalt durch Grundrechte eine Selbstbeschränkung ist und solange die Beschränkung der Grundrechte durch die verselbstständigte, d.h. von der Gesellschaft getrennte Staatsgewalt erfolgt und zulässig ist, solange kann die Ausübung der Gewalt mit Fremdbestimmung,

8 Marx, Karl, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW I, S. 231.

9 Vgl. für viele: Zepelius, Reinhold, Allgemeine Staatslehre (München 2019) § 9. I.1.



Herrschaft oder Unrecht verbunden sein. Demokratie ist also der Versuch, Herrschaft tendenziell aufzuheben.

Im Ergebnis ergibt sich durch die Umkehrung der Frage: Wenn die Gewalt des Staates nur durch seine rechtsstaatliche und demokratische Form legitimiert werden können, ist eine Staatsgewalt, die diese Form verletzt, nicht legitim. Das heißt die Ausübung der Staatsgewalt ist illegitim, was Widerstand erlaubt.

Widerstand und Verhältnismäßigkeit

Kommen wir noch einmal auf die vorhergehenden Überlegungen zurück. Das Gewaltmonopol ist legitim, wenn ein ausgewogenes Verhältnis von Rechtsstaat und Demokratie existiert. Legalität ist dann gleich Legitimität, Widerstand illegitim. Das andere Extrem: Rechtsstaat und Demokratie sind durch ein autoritäres Regime, eine Diktatur beseitigt. Dann ist das Gewaltmonopol nicht legitim. Die Legalität ist nicht deckungsgleich mit der Legitimität, der Widerstand, auch der gewaltsame ist legitim. Das Attentat gegen Hitler war legitim, und ebenso wäre es ein solches gegen Lukaschenko in Belarus.

Leider ist die Welt nicht so einfach, und sie ist nicht schwarz-weiß, sondern bunt. Spannend ist so das Feld zwischen Demokratie und Diktatur. In Europa und den USA haben sich in jüngster Zeit Regierungsformen dazwischen entwickelt. Der ungarische Präsident Orbán spricht für sein Land selbst von einer „illiberalen Demokratie“, also einer

Demokratie ohne Rechtsstaat, was allerdings eine *Contradictio in Adjecto* ist. Die PiS-Partei in Polen kujoniert die Gerichte, greift also den Rechtsstaat an. Trump machte keinen Hehl aus seinem rein taktischen Verhältnis zu Rechtsstaat und auch zur Demokratie. Macron und Kurz sind ein cäsaristischer Durchmarsch gelungen, der die alte Parteiendemokratie aushebelte. Wie sieht es hier aus mit dem Widerstandsrecht?

Aber man soll den Splitter nicht im Auge des anderen suchen:

Gibt es ein Widerstandsrecht, wenn die Polizei kalkuliert, dass es billiger ist, ein negatives Urteil zu kassieren als auf die Einkesselung von Demonstranten zu verzichten? Gibt es ein Widerstandsrecht, wenn in bayerischen Klassenzimmern weiter Kruzifixe hängen, auch wenn das BVerfG eindeutig anders geurteilt hat? Gibt es ein Widerstandsrecht, weil Deutschland und die EU in Kauf nehmen, dass Flüchtlinge auf dem Mittelmeer verrecken, um Zuwanderung zu verhindern? Oder gibt es ein Widerstandsrecht, wenn die Bundeswehr verfassungswidrig zur Demonstrationsbekämpfung eingesetzt wird – wie in Heiligendamm 2007? Gibt es ein Widerstandsrecht, wenn das Urteil des BVerfG zum Klimaschutz nur formal umgesetzt wird?

Und: Es sind nicht mehr nur Einzelstimmen, die einen Substanzverlust der Demokratie konstatieren oder einen Verlust des Primats der Politik gegenüber „der Wirtschaft“

oder „den Märkten“. Folgen politische Entscheidungen oder „die Politik“ externen Imperativen, werden demokratische Prozesse ihres Inhalts beraubt. Die Heteronomie politischer Entscheidungen führt zu einer Krise der Repräsentation. Wenn ein gravierender Substanzverlust der Demokratie konstatiert werden kann, folgt nach den obigen Überlegungen zur Legitimität, dass diese zumindest schwächer wird.

Nun gibt es einen Unterschied zwischen autoritären Diktaturen, in denen Rechtsstaat und Demokratie nicht mehr existieren, zwischen illiberalen Demokratien und zwischen diesen und dem Substanzverlust an Demokratie, der sich für die Bundesrepublik beschreiben lässt.¹⁰ Anders gesagt: Legitimität lässt sich nicht in der binären Logik denken, sondern muss in Abstufungen konzeptioniert werden: Es gibt ein Mehr und ein Weniger an Legitimität des staatlichen Gewaltmonopols. Folglich ist auch ein Mehr oder Weniger an Widerstand legitim – man kommt zur Abwägung oder zur Verhältnismäßigkeitsprüfung. In einer „illiberalen Demokratie“ ist ein Mehr an Widerstand legitim als in einer rechtsstaatlichen Demokratie. Widerstand und seine Form ist also eine Frage der Verhältnismäßigkeit.

Über die Normativität hinaus – Strategie des Widerstandes

Hier ist zu betonen, dass es bisher um die normative Wertung des Widerstandes ging, nicht um die Frage der politischen Strategie, also welche Form des Widerstandes gewählt werden sollte, um nicht das eigene Leben oder fremde Freiheit zu gefährden. Es darf nicht übersehen werden, dass die Form des Widerstandes auch eine Frage von Strategie und Taktik ist, Dissidenten sich also die Frage stellen müssen, was können sie ausrichten und was kostet es sie? Daraus ergeben sich ebenfalls normative Fragen, die ich hier nicht beantworten will, aber andeute.

War es eine richtige Strategie in Belarus gegen Lukaschenko zu demonstrieren, mit dem Ergebnis, dass das System repressiver wurde? War es korrekt, sich in Syrien auf den Widerstand gegen Assad einzulassen, oder war die Ausfüllung des Machtvakuum durch die Mörderbande des IS absehbar? Oder allgemeiner: Gibt es ein Recht auf Widerstand, wenn die Gefahr besteht, das Gegenteil von dem zu erreichen, was beabsichtigt ist.

Gibt es angesichts hochgerüsteter Staaten überhaupt eine erfolgreiche Strategie eines gewalttätigen Widerstandes oder kann der grundsätzlich nur nach dem Vorbild von Gandhi und Martin Luther King erfolgen? Wie sieht denn ein verhältnismäßiger Widerstand unter der Bedingung aus, dass man einen Substanzverlust der Demokratie auch in Staaten der EU konstatiert, wie kann er sich von demjenigen in illiberalen Demokratien unterscheiden? Wer darf beurteilen, ob rechtliche Abhilfe nicht mehr möglich ist, weil die Justiz selbst Teil der illegitimen Staatsgewalt ist?

Ich will mit diesen Fragen schließen, auf die es – so vermute ich – keine allgemeingültige Antwort gibt. ■

¹⁰ Dazu Fisahn, Andreas/Pile, Kadriye: Sicherheitsstaat und neue Formen des Autoritären (Staates) in Europa? Ein Versuch begrifflicher Annäherung, in: Puschke/ Singelstein (Hrsg.), Der Staat und die Sicherheitsgesellschaft (Wiesbaden 2018), S. 33–53

Legitimität lässt sich nicht in einer binären Logik denken, sondern muss in Abstufungen konzeptioniert werden: Es gibt ein Mehr und ein Weniger an Legitimität des staatlichen Gewaltmonopols.

Widerstand durch Kunst?

Philosophische Überlegungen in bildungspolitischer Absicht
von Karin Hutflötz

Gibt es so etwas, wie Widerstand *durch* Kunst? Und wenn ja: Welche Art Widerstand leisten Kunstwerke oder Künstler, historisch betrachtet und philosophisch befragt? Dass Kunst mit politischem Widerstand und zivilem Ungehorsam einiges, wenn nicht sogar grundsätzlich viel zu tun hat, soll im Folgenden begründet werden.

Wie Widerstand initiiert, bezeugt und bewahrt wird: ein Plädoyer für Kunst

Ein erstes Indiz dafür ist, dass politischer Widerstand nicht selten zuerst in künstlerischen Formen sich äußert oder durch Werke der Kunst initiiert wird, widerständiges Denken so rekursiv in die Gesellschaft zurückspielt und ziviler Ungehorsam daraus erwächst. Hier findet sowohl das, was *nicht* geht, was Menschenrechte, Würde und Freiheit beschneidet, unmittelbar und je eigenen Ausdruck, kann als Erfahrung geteilt werden und kommt so in den öffentlichen Blick. Auf diese Weise gewinnen Menschen gemeinsame Orientierung im Denken, und es erweitert sich der Möglichkeitsspielraum im Handeln. Adäquate Sprache und neue Ausdrucksformen zu finden für oft unsägliche Missstände und Ungerechtigkeiten kann durch Kunst gelingen: Man denke an die Entstehung von Rap oder Blues oder an die Gedichte von Paul Celan.

In Umkehrung von Wittgensteins Diktum „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“ (Tractatus, 5.6) sind künstlerische Ausdrucksformen, die die menschliche Sprache über die Grenzen des Vorgegebenen erweitern, immer auch Wege aus der politischen Ohnmacht, können Stimme und Gehör auch denen verleihen, die im politischen Raum gerade nicht gesehen oder gehört werden. Da-

durch öffnen sich erst neue Räume der Reflexion und Begegnung, hier greift die Domäne der Philosophie und politischen Theorie, nämlich Gründe und Lösungen zu finden für Ungerechtigkeiten, um Widerstand vernünftig zu fundieren und politisch zu verbalisieren.



Dr. Karin Hutflötz, Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Katholischen Universität Eichstätt

Vertiefung des Themas von Seite 19–31

Widerstand Philosophische Tage 2021

Ein zweites Indiz für das noch unterschätzte Potenzial von Kunst für Widerstand, ist die Tatsache, dass Kunstwerke politischen Widerstand in besonderer Weise bezeugen und bewahren für die kollektive Erinnerung. Zeugnisse gelungenen oder gescheiterten Widerstands bleiben vor allem durch Kunst, in ihren diversen Formen hat sie eine enorme historische Reichweite und Bedeutung als Ort und Sphäre der über Generationen und Zeiten hinweg kündenden Widerstandskraft von Menschen. Denn der in Kunst bezeugte Widerstand ist ungleich bleibender und wirkmächtiger als die bloß informative, durch historische Fakten belegte Zeugenschaft widerständigen Handelns und Denkens: Man denke an Beethovens Neunte, die den revolutionären Geist des Aufbruchs in Aufklärung und Moderne auch Jahrhunderte später noch lebendig und spürbar vermittelt.

Oder die bis heute ungebrochene Rezeption der *Antigone*, des antiken Dramas, das den Mut zum Widerstand der einzelnen Person und den Wert der Gewissensentscheidung würdigte, lange bevor die Philosophie die allgemeinen Menschenrechte, den Würdegedanken und die Wahlfreiheit der Einzelnen zu politischen Prinzipien erhob. Oder wie eindringlich Paul Celans Gedicht *Todesfuge* (1947) sowohl die Ohnmacht in dunklen Zeiten als auch die Macht poetischer Sprache beschwor, und er damit die Abgründe dieser Zeit für das Gedächtnis der Nachwelt bewahren konnte, als die Daten und Fakten und all das nachträglich dokumentierte Wissen der Vernichtungsmaschinerie, es vermögen.

Wie viele Kinder hat allein der Arzt Mengele zum Beispiel misshandelt, wie viele Menschen wurden wo hingeworfen vor Ort, wie viele sind in den Gaskammern pro Tag gestorben? So quantitativ beeindruckend im Moment des Hörens, so gleichgültig perlen Fakten und Zahlen wieder ab an kollektiver Erinnerung, geben der Vorstellungskraft wenig Anhalt, mit bildhafter Einsicht (geschweige denn mit begrifflicher) berührt zu werden. Erst hier aber setzt Wissensbildung an, bildet sich politische Urteilskraft durch allgemeine Reflexion auf individuelle, in Sprachen und



Ausdruckformen der Kunst gefasste Erfahrungen – gehörte und erlebte, eigens erfahrene und gegenseitig erzählte.

Ein weiteres, politisch starkes Indiz dafür, dass Kunst und Widerstand viel miteinander zu tun haben, ist auch die auf den ersten Blick eher seltsame Tatsache, dass autoritäre Regime Kunst und Künstler, freien Ausdruck und das wechselseitige Mitteilen von Erfahrung, als erstes beschneiden. Diktatoren und politische Unterdrückungssysteme – egal welcher Couleur und historisch bedingter Unterschiede – ist

mit großem Eifer daran gelegen, Kunst zu reglementieren, Künstler in ihrer Arbeit und Freiheit einzuschränken, auch dann, wenn diese noch gar nicht widerständig agieren, sich selbst als unpolitisch verstehen. Das systematische Verfolgen, Verbieten und sogar Ermorden zahlreicher Kunst- und Kulturschaffender ist zentrales Merkmal in jedem totalitären Regime.

Davon zeugen die Bücherverbrennungen im deutschen Faschismus, „die Säuberungen“ der Gesellschaft von Künstlern unter

Stalin oder die chinesische „Kulturrevolution“ unter Mao. Ob die Gleichschaltungsmaschinerie der kommunistischen Partei Chinas oder der religiöse Fundamentalismus der Taliban am Werk, so unterschiedlich oder konträr die Ideologien inhaltlich auch sind, so ähnlich sind sie sich in der Form ihres Umgangs mit Kunst und Künstler/innen, die eine eigene Sicht und Stimme in pluralen Ausdrucksformen wagen. Angesichts der politisch vermeintlich marginalen Bedeutung von Kunst, scheint die Mühe der Verfolgung und Höhe der Bestrafung durchaus absurd.

Weshalb ist Kunst eine politische Provokation? Oder: Das Gegengift des Totalitären

Exemplarisch für sehr viele sei der russische Lyriker Ossip Mandelstam (1891-1938) genannt, der nach jahrelanger Verfolgung und Verbannung im stalinistischen Gulag qualvoll den Hungertod starb, obwohl er weder dezidiert im politischen Widerstand aktiv war noch in seinen Texten zum zivilen Ungehorsam rief. Seine Lyrik spricht aber von existenziellen Erfahrungen und politischer Ohnmacht, bringt schonungslos die Wirklichkeit ins Bild und benennt offen die Konflikte seiner Zeit, gibt der Unterdrückung in der totalitären Gesellschaft und dem Schmerz der Ausweglosigkeit eine Stimme. Die Umstände seiner Verhaftung und vor allem die Begründung seiner Verbannung und Verurteilung als „Staatsfeind“ stehen in direkter Analogie zur heutigen Rhetorik und systematischen Verfolgung von Musikern, Filmemachern, künstlerisch Tätigen aller Art, sei es in China, Afghanistan und anderswo. Doch welchen Grund und Motive haben totalitäre Herrscher für die Verfolgung und das Verbot von Kunst, weshalb hat es der Bücherverbrennungen im Dritten Reich bedurft? Was störte die Nationalsozialisten zum Beispiel an der Liebeslyrik von Else Lasker-Schüler? Was war daran so gefährlich, welchen Widerstand wollte man brechen?

Bei den öffentlich inszenierten Verbrennungen von Büchern in Deutschland, die unmittelbar nach der Machtergreifung Hitlers von März bis Oktober 1933 stattfanden, ging es keineswegs nur um politische Literatur, sondern die Kunst selbst in ihrem freien Ausdruck und in ihrer radikal subjektiven Vielfalt war und ist bis heute der Dorn im Auge des Totalitären, der Reinheits- und Einheitssüchtigen im Dienst monopolistisch machtsichernder Systeme. Trotz aller Unterschiede in der jeweils zugrundeliegenden Ideologie und Weltanschauung, eint sie die Abscheu vor Vielfalt und Differenzerfahrungen, das gezielte Vermeiden des je eigenen Ausdrucks, das strikte Verbot, menschliche Erfahrungen zu teilen und sich mitzuteilen und Geschehnisse je eigens und individuell zu erzählen.

Genau hier aber liegt das Widerstandspotenzial der Kunst – vielleicht der archimedische Punkt, um den Hebel zum Wandel der Geschichte politisch zu betätigen. Denn Kunst ist nicht nur ein stetiges Zeugnis für die unerschöpfliche und unberechenbare Pluralität der Sichtweisen, sondern auch Quelle und Zeitigung je neuer, sich wandelnder Perspektiven auf sich und die Welt. Eine Gesellschaft genau davon abzuschneiden, vielfältige Deutungsweisen und Pluralität der Lebensformen zu verbieten und das Unverfügbare (daher auch Unberechenbare) gemeinsamen Handelns zu reglementieren, war den Schergen des Nationalsozialismus wie des Stalinismus – genau wie den heutigen Diktatoren ganz unterschiedlicher Ausrichtung – strategisch so wichtig, dass sie es stets an den Anfang ihres Wirkens oder ihres Feldzugs gegen die Menschlichkeit setzten. Dann erst folgten die politischen Konsequenzen der Unterdrückung und Verfolgung in anderen Bereichen.

Beispielhaft dafür sind nicht nur die Bücherverbrennungen 1933, eine der ersten Maßnahmen der Nationalsozialisten, sondern auch die Ausstellung *Entartete Kunst*, die 1937 begann, als Wanderausstellung in zwölf Städten gezeigt wurde und durch Besuchermassen Rekorde erzielte.

Allein mit dem Titel wurde der freie Ausdruck menschlicher Fantasie und pluraler Sichtweisen auf die Welt als außerhalb „der Art“ bezeichnet und damit als jenseits des Menschen würdigen verortet. Nicht nur als abnormal, sondern als inhuman gelabelt, wurde die Botschaft gesetzt, dass „uns“ solch freier und vielfältiger Ausdruck eigenen Empfindens und Erfahrens weder zustehen noch angehen darf. Viele damalige Künstler, die auf den Anspruch ihrer Zeit, auf deren Widersprüche und Umbrüche, in Form und Sprache individuell und zeitgemäß antworteten, wenn auch nicht notwendig in politischer Absicht, wurden damit massiv diskreditiert: nicht nur als nicht zugehörig zur sozialen Norm und politischen Gemeinschaft dargestellt, sondern so an den Pranger gestellt, als seien sie außerhalb der Menschengemeinschaft.

Die für damalige Verhältnisse sehr große und vielbesuchte Kunst-Ausstellung leistete damit viel zur Vorbereitung des Regimes: Sie etablierte die später für den Genozid wesentliche Dichotomie des innerhalb und außerhalb der Menschengemeinschaft im öffentlichen Selbstverständnis; schuf bildstark und medienwirksam eine so willkürlich gesetzte Grenze wie bald selbstverständlich empfundene Linie (oder kafkaeske Mauer im Kopf?) zwischen Wir und Ihr („die Juden“, „die Entarteten“), zwischen denen, die

Ein Indiz für das unterschätzte Potenzial von Kunst für Widerstand, ist die Tatsache, dass Kunstwerke politischen Widerstand in besonderer Weise bezeugen und bewahren für die kollektive Erinnerung.

Menschenwürde beanspruchen können und denen, die nicht mehr als Menschen unter Menschen gelten.

Vielleicht hat die Diskreditierung des Widerständigen in der Kunst erst die Voraussetzung geschaffen für den später in der Bevölkerung kaum mehr vorhandenen Widerstand gegen das systematische Morden ab 1939 und die Menschenvernichtungsindustrie der folgenden Jahre. Zu dem Zeitpunkt, als deren Umsetzung begann, waren die Künstler dieser Zeit, die potenziell widerständig gewesen wären oder mit eigener Stimme geschrieben haben, lange mundtot gemacht, interniert oder emigriert.

Zur unterschätzten Rolle von Kunst in Bildung und im öffentlichen Blick

Wenn nun Kunst aber offenbar eine solche Bedeutung für politischen Widerstand und zivilen Ungehorsam hat: Wie wird das gesellschaftlich honoriert, wie schlägt es sich nieder im Diskurs? Welchen Stellenwert hat Kunst in Bildung und welches politische Gewicht in der Gesellschaft?

Hier herrschen ein deutlicher Widerspruch und eine politisch verdeckte Ambivalenz zwischen vorgeblichem Wert und faktischem Status oder Gewichtung von Kunst. Denn so hoch man sie in Sonntagsreden und im vermeintlichen Ranking dessen, was gesellschaftlich und aus humanistischer Perspektive zählt, auch hängt, so abgehängt bleibt sie doch bei der Frage, was faktisch helfen kann gegen Ungerechtigkeit, wie Krisen und Herausforderungen der Jetztzeit politisch zu begegnen ist, mit welchen Mitteln und Methoden gesellschaftliche Transformation gelingen kann. An die Kunst denkt man da zuletzt.

Dem entsprechend haben Künstler:innen kaum Gewicht und bis auf wenige, verklärte Ausnahmen (die anerkannten Stars der Kunst und Kulturszene) politisch auch keinen Status. Das zeigt sich nicht zuletzt an den Entwicklungen während der Pandemie, als die kulturellen Institutionen und künstlerischen Berufe zwar mit am härtesten betroffen waren, aber kaum Unterstützung erfuhren, geschweige denn politisch nennenswert Gehör fanden: „Erst eingeeengt, dann lahmgelegt und für überflüssig erklärt“, so die Schriftstellerin Jagoda Marinić in ihrem Beitrag *Kein Land für Dichter* (taz, 30. Juni 2021).

Ebenso spielt Kunst und die Bildung der Aisthesis – der Sinne, der Wahrnehmung und des Selbstaustausdrucks – in der (Regel-)Schulbildung nur eine randständige Rolle, wird hinsichtlich ihrer Relevanz für die Zukunft und die Gestaltung von Welt und Gesellschaft offenbar geringgeschätzt. Kunstunterricht gilt sie als bildungsbürgerliches Add-on, nicht als tragende Säule im Fächerkanon, noch als zentraler Bildungsfaktor für Teilhabe und lebendige Demokratie. Wenn Stunden gekürzt oder Fächer wegrationalisiert werden müssen, dann sind das zuerst die Fächer Kunst, Musik, Literatur, Gestalten.

Das politische wie persönlichkeitsbildende Potenzial von Kunst für Widerstand und zivilen Ungehorsam, für eine „Er-

ziehung zur Mündigkeit“ (Adorno, 1969), für eine Schulung des Gewissens, für eine Bildung zu „Klugheit und Urteils-kraft“ (H. Arendt), wird unterschätzt und ist im fachwissenschaftlichen Diskurs kaum ein Thema. Anders dagegen die Einschätzung mit Blick auf die Vergangenheit: Hier erfahren literarische, musikalische oder filmische Zeugnisse des historisch sanktionierten und akzeptierten Widerstands hohe Anerkennung – wie oft zum Beispiel wird die Geschichte Sophie Scholls oder Gandhis Leben verfilmt oder Bob Marley's musikalisches Engagement für den Freiheitskampf gehuldigt. Doch auch in diesen Fällen wird Kunst selten als politisch wirksamer Beitrag betrachtet, sondern als schöngeistiger Randaspekt von ernsthafter Politik zum philosophisch herausfordernden Thema Widerstand.

Insofern lohnt immer auch der Blick auf die Kunst, zumindest im Selbstverständnis gebildeter Kreise: Man fiebert mit *Don Carlos*, liest ergriffen die letzten Gedichte Bonhoeffers, kniet innerlich vor Picassos *Guernica* und hört mit revolutionärer Freude im Herzen Beethovens *Neunte*. Im gleichen Gestus intellektueller Zustimmung und Bewunderung für widerständiges Denken und Handeln lauscht man mit Hingabe informativen Vorträgen über den Widerstand, zum Beispiel gegen die NS-Diktatur.

So zum Beispiel gehalten vom Präsidenten des Bayerischen Verfassungsgerichtshofes, Peter Küspert, über den Widerstand der Weißen Rose November 2019 im Anschluss

Literarische, musikalische oder filmische Zeugnisse des historisch akzeptierten Widerstands finden hohe Anerkennung, doch wird Kunst selten als politisch wirksamer Beitrag betrachtet, sondern als schöngeistiger Randaspekt von ernsthafter Politik.

an eine Aufführung von Beethovens 9. Symphonie mit großem Chor und Orchester, dargeboten in der Aula der Münchner Universität: ein typischer Abend heroischem Widerstand gedenkender Kultur, mit klugen Gedanken zu Freiheit und Rechtsstaatlichkeit und einer künstlerischen Einlage im Maß des Gewohnten.

Was hat das aber mit eigener, politischer Widerstandsfähigkeit im Denken und Handeln zu tun? Wenig, bis nichts. Denn es handelt sich hier schlicht um kontemplativen Kunstgenuss, der eine sehr gute und eine deutlich weniger gute Seite hat: ja-

nusköpfig vom Feinsten. Gut und wertvoll daran ist, dass hier die Bildung der *Aisthesis* stattfindet, die Sensibilisierung der Sinne und Differenzierung der Wahrnehmungs- und Ausdrucksfähigkeiten, was man bildungsphilosophisch nicht hoch genug schätzen kann. Denn nicht nur die ästhetische, sondern auch die politische Urteilskraft braucht zu ihrer Bildung und Stärkung eine nicht nachlassende Übung in der Auseinandersetzung mit Kunst und ihren Werken – mit Zeugnissen der Transformation von Machtverhältnissen, mit Kippfiguren der Geschichte und Mahnmalen möglichen Widerstands selbst im Unmöglichen.

Gerade die Kunst weiß um die Bedeutung der Leuchtturmfiguren des Widerstands, genauso wie um die Rolle der Antihelden, und erzählt bevorzugt die Geschichte ihres Scheiterns daran, in Film und Buch, in Bild und Ton. So lernen wir zu *sehen* und zu *verstehen*, was Größe und Grenze widerständigen Denkens und Handelns im Vollzug sein kann – am politischen Vorbild, am moralischen Bei-



spiel oder vor allem *via negationis* – wie bei Don Carlos, Friedrich Bonhoeffer oder Sophie Scholl.

Dabei ist aber von uns als Zuschauern und Zuhörern kein widerständiges Denken oder gar Handeln gefragt, weder als Person noch als politischer Mensch. Gefragt sind, um mitreden oder um Kunst angemessen rezipieren zu können, theoretisch fundierte Reflexion, ein Zugang zum anerkannten Sprachspiel, zu Literatur und Diskurs – mit dem Ziel, eine Trittsicherheit in der Beurteilung zu erlangen, um antworten zu können auf die Fragen nach gut und richtig.

Selbst wenn das gelingt, ist man dabei auf der Zuschauertribüne des Lebens und blickt von dieser sicheren Warte auf die politischen Ränke- und Schauspiele, die Ungleichgewichte und Machtkonflikte der Vergangenheit und Gegenwart herab. Im Reinraum der Theorie betrachtet man die Krisen und Dilemmata politischen Widerstands – als sei man außerhalb der Zeit, im medialen Kokon der Kontemplation, in einem Reflexionsraum des Rückzugs von dem, was gerade mit uns selbst in Politik, Geschichte und Leben geschieht.

Wann Kunst dem frommen Schein entgegen wirkt – und wann nicht

Während reale, politische oder soziale Krisen und Konflikte, wenn man in sie involviert ist, sich stets ungut, belastend und beunruhigend ambivalent anfühlen, Widerstand nicht selten aussichtslos und umsonst erscheint – und *dennoch*, weil man in die Entscheidung und in die Situation gestellt ist, vielleicht zum widerständigen Denken und Handeln führen – erlaubt uns die Betrachtung solcher Konflikte aus Zuschauerperspektive, ein Denken in Ruhe und Eindeutigkeit. Das gewährt nicht selten das gute Gefühl der Vergewisserung, auf der richtigen Seite zu stehen und zu wissen, was gut und richtig ist, geht also mit der Versuchung zum Pharisäertum einher. Oder wie Sophie Scholl notierte: „Ich merke, dass man mit dem Geist (oder dem Verstand) wuchern kann, und die Seele dabei verhungern kann.“

Biblisch wurde dazu schon viel gesagt, das Janusköpfige daran bild- und wortstark dargelegt. So zum Beispiel, wenn Jesus zu seinen Jüngern sprach: „Die Schriftgelehrten und Pharisäer sind dazu eingesetzt, euch das Gesetz [heute: die Theorie- und Diskurslage zum Widerstand] auszulegen. Richtet euch nach ihren Worten und tut alles, was sie euch sagen! Nehmt euch aber kein Beispiel an ihren Taten! Denn sie halten selbst nicht ein, was sie von den anderen verlangen.“ (Matthäus 23:2-4) Und direkt an sie gewandt: „Wehe euch! Ihr wollt andere führen und seid doch selbst blind“, da die Augen der Theorie nicht sehend sind im Einzelfall, im individuellen Raum der jeweiligen Erfahrung, die per se neu und erstmal nicht ganz begrifflich fassbar ist.

Die Gefahr, von der Jesus spricht, ist der fromme Schein. Wovor er warnt, ist eine Trübung des Blicks: „Doch gerade darum geht es hier: das Wesentliche tun und das andere nicht unterlassen. Ihr aber entfernt jede kleine Mücke aus eurem Getränk, doch ganze Kamele schluckt ihr bedenkenlos hin-

unter. Andere wollt ihr führen, dabei seid ihr selbst blind.“ (Matthäus, 23:24-25) Das mündet in die Entleerung oder pathetischer gesprochen, in den Verrat dessen, was vorgeblich zählt: „Und nun? Euer Tempel wird von Gott verlassen sein und völlig zerstört werden.“ (Lukas 13: 34-35)

Gottverlassen ist der Tempel Europas auch bald. Die fraglos unmenschliche Lagerhaltung an den EU-Außengrenzen, die billigende Inkaufnahme zahlloser Toten und Gestrandeter auf der Flucht, oder maximale Aufrüstung als einzige Antwort auf den Kriegseinbruch in der Ukraine, oder die Reaktion der deutschen Politik auf die Lage in Afghanistan nach der Machtergreifung der Taliban. Statt dass man alles daransetzte, ernsthaft in Widerstand zu gehen zu dem neuen Regime, das von Europas Wirtschaftsmacht durchaus unter Druck zu setzen gewesen wäre in diesen Umbruchstagen, duckte man sich weg im Dienst innenpolitischen Kalküls: So kurz vor der Wahl, wollte man nicht den Belzebug der Migrationsdebatte an die Wand malen. Darin war man sich parteiübergreifend einig, unzähligen Menschen kostete dieses Kalkül der instrumentellen Vernunft das Leben.

Die Gefahr, vor der nicht nur die Bibel warnt, ist das, was Nietzsche in einem berühmten Aphorismus den „Wahn der Kontemplativen“ nennt: „Dabei aber bleibt ein *Wahn* sein beständiger Begleiter: er meint, als *Zuschauer* und *Zuhörer* vor das große Schau- und Tonspiel gestellt zu sein, welches das Leben ist: Er nennt seine Natur eine *kontemplative* und übersieht dabei, dass er selber auch der eigentliche Dichter und Fortdichter des Lebens ist“ (Die fröhliche Wissenschaft, 301).

In dem Maß, in dem der Zuschauerdiskurs der Kontemplativen und ihre Spielanalysen fern vom Platz geschehen, sich in ihrer Theoriebildung und Schriftauslegung abkoppeln von der konkreter Erfahrung und jeglichem Selbstbezug, besteht die Gefahr, dass die ehrwürdigen Gebäude der Philosophie und die beeindruckenden Denkfiguren politik-

wissenschaftlicher oder philosophischer Begründung nicht mehr ernst genommen werden, ihre Glaubwürdigkeit und Relevanz für die jetzt und hier Lebenden und Betroffenen, für die Konflikte der Zeit verlieren.

In der Folge zeichnet sich jetzt schon ein Trend zu begrifflicher Willkür und irrationalen Denken ab: Mit welcher Selbstverständlichkeit die großen Begriffe der politischen Philosophie und des demokratischen Widerstands – wie „Freiheit“ und „Mündigkeit“ zum Beispiel – vom ganzen Spektrum anti-demokratischer Strömungen hemmungslos

Den Trend zu begrifflicher Willkür und irrationalen Denken sieht man darin, mit welcher Selbstverständlichkeit die großen Begriffe der politischen Philosophie vom ganzen Spektrum anti-demokratischer Strömungen hemmungslos verwendet werden.

verwendet werden: von rechts- bis linksradikalen Kreisen genauso vereinnahmt wie von Verschwörungstheoretikern munter beansprucht, zeigt deutlich, inwiefern es zunehmend entleerte Begriffe werden, die das, worum es geht, kaum mehr benennen, geschweige denn wegweisend zeigen können, wofür Widerstand lohnt, oder was das Wesentliche sei, das zu tun und was zu unterlassen ist (vgl. Matthäus, 23:24).

Wie kann philosophisch fundierte Reflexion und politische Praxis aber zusammengehen? Wie werden Menschen bestärkt in kommunikativem Handeln im Maßnehmen an

„Klugheit und Urteilkraft“ (H. Arendt), das zu begründetem Widerstand ermutigt und befähigt? Hier kommt die Kunst wieder ins Spiel. Aber eine Auseinandersetzung mit Werken der Kunst, wo man sich selbst in Bezug dazu setzt und die jeweilige Situation und geschichtlichen Kontext immer mit in Rechnung stellt. Wie sehe das aus?

Nehmen wir zum Beispiel *Don Carlos*, das packende Drama eines gewollten, aber dann doch kläglich gescheiterten Widerstands. Ein Vorschlag, um der Pharisäer-Gefahr zu entgehen, wäre, die Fragen, die eine Geschichte aufwirft, sich selbst radikal im Selbstbezug, im „inneren Gespräch der Seele mit sich selbst“ (Platon) zu stellen: Wie oft schon habe ich selbst meine Freiheit, demokratischen Überzeugungen oder meine politische Mündigkeit (in welchem Zusammenhang und zu welchem Preis?) verraten? Oder schlichter gefragt: Wann habe ich zuletzt versäumt, meine Meinung zu sagen, nur um keinen Konflikt am Arbeitsplatz zu riskieren, um in den Augen irgendeines Kollegen nicht als widerständig dazustehen, oder um die Anerkennung des Vaters zu bekommen – wie Don Carlos es letztlich tut, als er all seine politischen Widerstands-Ambitionen und freiheitlichen Überzeugungen dem persönlich viel stärkeren Motiv nach Absolution vom Vater opfert.

Wer von uns wäre in einer solchen Konstellation lebenslanger Missachtung des Sohnes durch den Vater in der Lage, sich diesem Kampf um Anerkennung zu entziehen, und gemäß eigener, politisch fundierter Überzeugungen zu handeln oder mutig genug, um in den Widerstand zu gehen?

Oder nehmen wir das Drama der *Antigone*: bewundernswert ihr Mut und ihre Tat, literarisch großartig formuliert und in Szene gesetzt – der Konflikt, der sie das Leben kostet. Sie geht in Widerstand zur staatlichen Gewalt, leistet zivilen Ungehorsam, indem sie ihren Bruder bestattet und die Gesetzgebung missachtet, deren Sinn sie auch einsieht. Aber sie muss abwägen zwischen dem politischen Verbot und der sozialen Verpflichtung, die sie gegenüber dem toten Bruder empfindet, ihm eine menschenwürdige Bestattung zu geben. Indem sie ihren Bruder doch begräbt, beugt sie sich „höherem Gesetz“, wie sie sagt. Anerkennt, dass es Wesentlicheres gibt als die normativen Gewichte und gegebenen Regeln einer bestimmten Zeit und politischen Situation.

Ganz ähnlich auch heute der Konflikt von Angehörigen, die während des Lockdowns ihre Verwandten nicht beim Sterben begleiten konnten. Als die Altersheime und Hospize geschlossen waren, starben viele allein oder so, dass wir es nicht als menschenwürdig empfinden. Für viele Angehörige ist das bis heute eine Last und ein großes Thema. Bemerkenswert zum Beispiel eine Familie, die im April des letzten Jahres in einer Brennpunkt-Sendung zu Wort kam: Der Vater erlag seiner Krebserkrankung im Krankenhaus vorletzten Herbst, er starb allein und ohne, dass die drei Kinder und die Ehefrau Abschied nehmen konnten, was diese bis heute sehr belastet. Es quält sie, und sie hadern schwer mit sich – doch nicht mit den Pandemie-bedingten Regeln und nicht mit ihrem regelgerechten Handeln in der Situation, das ihnen alternativlos erscheint.

So sinnvoll die Besuchsverbote als Heuristik in einer Pandemie sind, so sehr gilt doch auch die Gewichtung der Antigone, die fragt: Was zählt mehr – und was ist das Wesentliche in einer solchen Situation? Was wiegt mehr:

die starre Einhaltung einer vorübergehend auferlegten behördlichen Auflage zur Reglementierung von Zusammenkünften oder der Bezug zum Vater und Ehemann, das einmalige Ereignis eines Todesfalls in der Familie, noch dazu eines solch existenziell bedeutsamen Abschieds für alle Beteiligten?

Diese Frage wurde aber nicht gestellt: nicht von der Familie, noch von den Journalisten, die sie interviewt haben. Als sei es keine Option gewesen, sich selbst zu fragen oder im Einzelnen zu beurteilen, was in der Situation „höheres Gesetz“ sei. Was das Leben, das Gewissen und die Urteilkraft gebietet. Denn was wäre passiert, wenn die Familie sich trotzdem Zutritt zum Krankenbett verschafft hätte? Oder die Quarantäne-Regeln missachtend ihn heimgeholt hätte? Sicher wären sie nicht zum Tode verurteilt worden wie Antigone, hätten weit weniger bis nichts riskiert, höchstens eine Geldstrafe, und das ist unwahrscheinlich. Aber kein Gedanke daran, nur nachträgliches Hadern mit den Umständen, die als gottgegeben genommen werden.

Regelhörigkeit verweist aber eher auf Handeln in gottverlassener Zeit, wenn der Sinn für ein „höheres Gesetz“ (worauf sich Antigone beruft) schwindet und der Unterschied fällt zwischen konventionellen Normen, situativen Regeln einerseits und dem, was Jesu „das Wesentliche zu tun“ nannte, die Ausrichtung an absoluten Größen wie Nähe und Bezug, einem Umgang in Würde. Dann passiert das, wovon Jesus sprach, als er davor warnte, dass der Tempel gottverlassen und letztlich zerstört werde (vgl. Lukas 13:38), wir dem Niedergang auch höchster Prinzipien keinen Widerstand mehr entgegenbringen können.

Wie Kunst die Welt verändern und politisch wirken kann

Wie lässt es sich aber immer noch für eine bessere Welt kämpfen, ohne zu resignieren oder der umgekehrten Versuchung anheimzufallen, sich falschen Machbarkeitsfantasien und revolutionären Umsturz Wünschen hinzugeben? Widerstand durch Kunst zeigt und geht formal einen anderen Weg. Das kann man an vielen Beispielen, transformatorischen Schwellen und Übergängen der Geschichte sehen, die ausgelöst durch Werke oder Interventionen der Kunst verursacht, wenn auch nicht intendiert oder „gemacht“ wurden.

Harriet Beecher-Stowe ist ein gutes Beispiel dafür. Mit ihrem heute berühmten Buch *Onkel Toms Hütte*, in dem sie *Geschichten aus dem Leben der Negerklaven* erzählt (so der Untertitel des 1851 erschienenen Romans), hatte sie die Gemüter auch der weißen Amerikaner aufgeschreckt und das bis dahin meist tabuisierte Leid der schwarzen Bevölkerung ins Licht der Aufmerksamkeit gerückt. Schon im

Indem Antigone ihren Bruder begräbt, beugt sie sich „höherem Gesetz“, wie sie sagt. Sie erkennt an, dass es Wesentlicheres gibt als die normativen Gewichte und gegebenen Regeln einer bestimmten Zeit und politischen Situation.



ersten Jahr wurden 300.000 Exemplare verkauft, und das Buch wurde – so ein Rezensent – „zur Kampfschrift der Nordstaaten gegen die Südstaaten“.

Abraham Lincoln soll zur Autorin, als er sie Jahre später am Ende des amerikanischen Bürgerkriegs, der die Abschaffung der Sklaverei in den Südstaaten brachte, gesagt haben: „Sie sind also die kleine Frau, die diesen großen Krieg verursacht hat!“ Bei einem Mann hätte er sich die Diminution wohl gespart, trotzdem wusste er um die Bedeutung ihres Werks, honorierte ihren geschichtlichen Beitrag.

Wie konnte ihr das gelingen? Das Buch ist keine Kampfschrift, kein politisches Manifest, noch ein gelehrtes Werk oder philosophischer Text, der gut begründet zeigt, weshalb die Abschaffung der Sklaverei geboten sei. Stattdessen sind es Erzählungen aus dem Leben der Unterdrückten, über das harte Leben der schwarzen Leibeigenen, wo Widerstand kaum vorkommt, nicht thematisiert wird. Es findet kein politisches Aufbäumen der Protagonisten statt, kaum jemand erhebt hier die Stimme für Menschenwürde und Humanität, gegen das Elend der Diskriminierung oder die Auswirkungen der Segregation. „Wahrnehmen, was man sich nicht vorstellen

kann.“ (S. Weil), das ist es, was Harriett Beecher-Stowe mit ihren Geschichten aus dem Leben der Sklaven für ihre Zeit leistet.

Das Buch und seine Wirkung verweisen damit auf einen Weg politischer Weltveränderung, der durch den genauen Blick auf unsägliche Lebensbereiche und Erfahrungen vermittelt wird, gerade solche, die sonst nicht gesehen werden, daher nicht zählen, nicht im Bewusstsein der Öff-

entlichkeit sind. Dadurch wird der gegebenen Realität vor allem in ihrer Ambivalenz und in ihren Widersprüchen, nicht zuletzt auch in ihrer Aussichtslosigkeit für manche Rechnung getragen.

Das kann die Welt und das politische Handeln, das Ethos und Selbstverständnis einer Gesellschaft verändern. Kann, muss nicht! Denn Widerstand durch Kunst ist kein Automatismus, nicht technisch reproduzierbar, sondern der Kontingenz anheimgestellt, er hängt ab von Ort und Stunde der Rezeption, bleibt offen auf Gelingen. Ein solches Konzept ist heute, wo der Machbarkeitswahn der instrumentellen Vernunft bereits fatale Wirkung zeitigt und die klassischen Vorstellungen und Vorbild-Modelle politischen Widerstands scheinbar jede innovative Kraft verloren haben, dringend geboten.

Das Beispiel zeigt – wie viele andere auch im genauen Hinblick auf die Faktoren und Initiatoren gelungenen Widerstand oder sozialen Wandels –, dass die Vorstellung, Revolutionen seien planbar, letztlich absurd ist und politisch fast immer fatal, wenn es versucht und umgesetzt wird. Harriett Beecher-Stowe hatte das Ende der Sklaverei sicher nicht geplant, sie hat

ihren Roman nicht in strategischer Absicht verfasst und seine Wirkung nicht politisch instrumentalisiert. Sie gab abends, wenn Mann und Kinder versorgt waren, ihrem Drang zum Schreiben nach, der nur zur Sprache bringen wollte, was sie sah und erfahren hatte. Sie verlieh den Schrecken der Sklaverei ein Gesicht, mit ihrem unbestechlich scharfen Blick für die menschlichen und sozialen Abgründe, mit dem genuinen Anspruch der Kunst, die Dinge sagen zu können – auch und gerade im Unsäglichen. So wurden sie erst sichtbar.

Zum Stachel im Fleisch auch derer, die scheinbar gar nicht betroffen waren. Denn die Weißen fochten den amerikanischen Bürgerkrieg untereinander aus, aber erst als sie der Unmenschlichkeit gewahr wurden, die sie ihresgleichen antaten. „Das Werk gibt den Dingen ein Gesicht und dem Menschen eine Aussicht auf sich selbst.“ (Gernot Böhme)

Der Erfolg und die politische Wirkung der Autorin als maßgeblicher Initiatorin des Widerstands gegen die Sklaverei kam nicht durch ihren politischen Willen, auch nicht durch die künstlerische Genialität des Werks zustande, sondern dadurch, dass die Erzählungen lebendige Resonanz und politische Antwort fanden in der Reaktion der Leser:innen. Das verweist auf einen relationalen Handlungsbegriff, darauf, dass Wirkung und Gelingen im Sozialen wie im Politischen nicht, wie oft vorgestellt, von Subjekten als Machtakteuren bestimmt werden, sondern der Form nach abhängig sind vom Wechselspiel zwischen Anspruch und Entsprechung in der Situation, im Spannungsfeld von Personen und Konstellationen, im geschichtlichen Kontext. Das bedingt die Unabsehbarkeit der menschlichen Handlungen, daher sind die politische Zukunft und der Verlauf der Geschichte offen.

Deshalb war auch der Erfolg von *Onkel Toms Hütte* nicht vorhersehbar, sonst wäre es nicht so schwer gewesen, einen Verleger dafür zu finden. Dass es doch gelang, war auch dem Zufall und der Gunst der Stunde geschuldet, wie alles, was gelingt oder nicht, der im politischen Denken bei weitem noch unterschätzten Macht der Kontingenz unterworfen. Um diese weiß die Kunst aber am besten: Sie schult den Sinn für das, was hier und jetzt dem Hörenden zufällt, sich zuspricht oder nicht, sie weiß den Zufall als positives Zufallen im kairologischen Sinn zu nehmen. Vielleicht liegt auch darin ihr Potenzial zur transformativen Weltgestaltung und zum Widerstand.

Beides aber – die mediale Form der Kunst wie die ihr inhärente Kraft zur Annahme des Kontingenten, die Würdigung des Zufalls und dessen was begegnet, *weil* es begegnet – sind in politischen Theorien des Widerstands noch kaum oder zu wenig im Blick. Kunstwerke sind umso stärker, je mehr sie gelebte Widersprüche und politische Ambivalenzen in Wort und Bild oder zu Gehör bringen, nackte Not und ephemere Funken des Gelingens selbst im Elend und Aussichtslosen nennen. Radikale Erfahrungsredlichkeit ist das Maß, ebenso ganz neue, fantastische Spielräume des Möglichen auszuloten, die Dinge aus anderer Sicht zu beleuchten, das innere Auge beweglicher zu machen und damit verbundener mit allem.

Harriett Beecher-Stowe zum Beispiel gab der Angst und ihrer unheimlichsten Fratze, der gewollten Ignoranz gegenüber dem Anderen in seiner Not und in seiner (Un-)Menschlichkeit eine Sprache, eine Geschichte und ein Gesicht. Daraus erwächst Widerstand, wenn man Augen hat zu sehen und Ohren hat zu hören, was Kunst – auch im vermeintlich Unpolitischen – politisch zu sagen hat. ■

Onkel Toms Hütte ist keine Kampfschrift, kein politisches Manifest, noch ein gelehrtes Werk oder philosophischer Text, der gut begründet zeigt, weshalb die Abschaffung der Sklaverei geboten sei. Stattdessen sind es Erzählungen aus dem Leben der Unterdrückten.

„Hochhuth kam vor dem Fall“

Public-Relations-Krieg um Papst Pius XII.
von Mark Ruff

Innerhalb von fünf Jahren kehrte sich das historische Bild von Papst Pius XII. fast völlig um. 1958 wurden Lobesreden auf den gerade verstorbenen Pontifex zum Andenken an den „Papst des Friedens“ gehalten. 1963 wurde Pius XII. wegen seines öffentlichen Schweigens angesichts des Massenmords an den Juden als „der Papst, der schwieg“, sogar als „Verbrecher“ gebrandmarkt. Dieser Sturz ist von der medialen Wirkung des Schauspiels *Der Stellvertreter* nicht zu trennen. Das war das Erstlingswerk von Rolf Hochhuth, eines 32-jährigen, bis dahin völlig unbekanntes deutschen Schriftstellers. Durch den *Stellvertreter* erhob der damals junge Dichter und Lektor im Bertelsmannkonzern gegen den verstorbenen Papst den Vorwurf, sich zum Massenmord an den Juden nicht öffentlich und konsequent geäußert zu haben. Ein begeisterter Anhänger Hochhuths brachte es damals auf den Punkt: „Hochhuth kam vor dem Fall.“

I.

Hochhuths Theaterstück schlug wie ein Blitz in der kulturellen Landschaft der Bundesrepublik ein. Regie bei der Erstaufführung führte Erwin Piscator, der sich als Altkommunist und Vertreter des „politischen Theaters“ der Weimarer-Zeit während der zwölf Jahre der nationalsozialistischen Diktatur in Moskau und New York aufgehalten hatte. Die Premiere am 20. Februar 1963 auf der Freien Volksbühne in West-Berlin entfachte eine Reihe von Auseinandersetzungen, die zu den größten Medienskandalen in der Geschichte der Bundesrepublik zählten und in den kommenden Jahren überhaupt nicht abriß. In mehreren Ländern wurden

Stinkbomben geworfen, Protestbriefe geschrieben, Anwälte zu Rat gezogen und Demonstrationen angekündigt. Mitten in diesem Chaos brachten zwei deutsche Bundestagsabgeordnete eine Kleine Anfrage im Parlament ein, die den damaligen Bundesaußenminister Gerhard Schröder (CDU) dazu veranlasste, sein Bedauern über die Angriffe gegen Pius XII. zum Ausdruck zu bringen. Seine Erwiderung auf diesen jungen protestanti-



Prof. Dr. Mark Ruff, Professor für europäische Geschichte der Neuzeit an der Saint Louis University / Missouri (USA)

Vertiefung des Themas von Seite 32

Rolf Hochhuths *Der Stellvertreter*

schen Autor hatte er zuerst an die Katholische Nachrichtenagentur (KNA) gegeben, bevor er sie an die Abgeordneten verteilte. Denn fast alle Teilnehmer an diesen Kontroversen waren sich darüber im klaren, dass es sich dabei um ein internationales mediales Ereignis handelte.

In diesem Vortrag werde ich mich insbesondere mit der Medialisierung der „Pius-Kriege“ im Jahre 1963 in der Bundesrepublik beschäftigen. Diese „Pius-Kriege“ wurden als Public-Relations-Kämpfe und Imagekampagnen von konkurrierenden und verfeindeten Netzwerken ausgetragen. Ein katholisches Netzwerk aus Berlin und ein Netzwerk aus dem Rowohlt Verlag trugen mit aller Härte einen Public-Relations Kampf gegeneinander aus. Es war die Macht dieser internationalen Mediennetzwerke, so meine erste These, die es innerhalb kürzester Zeit einem Unbekannten wie Hochhuth erlaubten, international für Furore zu sorgen und seine kritischen Thesen in Tageszeitungen, Radionachrichten und vielen Fernsehsendungen über Jahre hinweg zu verbreiten.

Zugleich – und so meine zweite These – verhielten sich viele von Hochhuths Gegnern im Rahmen einer großen strukturellen und mentalen Transformation im internationalen Medienbereich oft ungeschickt. Als Kritiker wie Hochhuth die Kirche und den Papst des moralischen Versagens während des Dritten Reiches und des Holocausts bezichtigten, wandten sie eine ganze Reihe von defensiven Strategien an, um die Vorwürfe der Papstkritiker durch Richtigstellungen in der Presse und Angriffe gegen ihre Kontrahenten zu kontern. Zu diesem Zweck mobilisierte das katholische Netzwerk aus Berlin die deutsche katholische Presse, und zwar die vielen Zeitschriften und Bistumszeitungen, die meist wöchentlich erschienen und eine regelmäßige Leserschaft von mehr als einer Million Menschen hatten.

Diese Verteidigungsstrategie spielte den Pius-Gegnern direkt in die Hände, weil das katholische Netzwerk aus Berlin unter gewissen strukturellen Nachteilen litt, die anhand von einigen Beispielen verdeutlicht werden können. Als einigen Leitern der Kampagne gegen Hochhuth langsam klar wurde, dass in diesen medialen Auseinandersetzungen das

Rowohlt-Netzwerk bessere Karten hatte, zogen sie in Erwägung, etwas härtere Maßnahmen zu ergreifen, und zwar, von rechtlichen Maßnahmen Gebrauch zu machen, was oft aber nicht ausschliesslich bedeutete, ihre Gegner vor Gericht zu bringen.

Aus einer Kontroverse über das päpstliche Verhalten während des Zweiten Weltkrieges entstanden neue Debatten über Meinungsfreiheit und Toleranz, die die Position der Pius-Verteidiger nicht gerade stärkten. Kurz um – und so meine Hauptthese: Die defensive kirchliche Strategie stand in der ersten Hälfte der 60er Jahre einer neueren kritischen Öffentlichkeit gegenüber, auch unter vielen Katholiken, und diese kritische Öffentlichkeit testete ihre Grenzen, sich an öffentlichen Diskussionen und Debatten über heikle Themen zu beteiligen.

Rolf Hochhuth ist im März 2020 im Alter von 89 Jahren in Berlin gestorben, was uns erlaubt, die Auseinandersetzungen um sein Werk *Der Stellvertreter* in Deutschland in ihren historischen Kontext einzubetten. In diesem Vortrag werde ich mich auf einige wenige Beispiele beschränken, weil es nicht möglich wäre, den ganzen Verlauf der medialen Auseinandersetzungen zu rekonstruieren, die sich über Jahre, sogar bis 1966, hinzogen, als der Stellvertreter mehr als 30 zusätzlich Bühnen in 12 Ländern eroberte. Ich möchte mit den Auseinandersetzungen vor der Premiere am 22. Februar 1963 anfangen, die den Ton für die andauernde Kontroverse angab, und danach auf einzelne Protestaktionen und Krawalle nach der Premiere eingehen, die die Kontroverse wieder aufflammen ließen.

Erlauben Sie mir auch noch ein kurzes Wort zu meiner historischen Methode, und ich hoffe, dass ich Sie damit nicht enttäusche. Weil es mir um eine historische Kontextualisierung der Kontroversen über die katholische Vergangenheit geht, werde ich zum eigentlichen Verhalten des Papstes während des Holocausts keine Stellung beziehen. Was Pius XII. getan hat, nicht getan hat, hätte tun können, nicht hätte tun sollen, wird das Thema für eine andere Veranstaltung sein, vor allem angesichts der neuen Befunde aus dem Vatikanischen Archiv. Die Forschungsergebnisse daraus werden erst in nächster Zeit publiziert. Darüber hinaus dürften Ihnen auf den ersten Blick vor allem angesichts des Holocausts die medialen Aspekte zur Hochhuth-Kontroverse als Thema trivial scheinen.

Ein kurzer Vergleich mit dem kirchlichen Missbrauchsskandal in den USA zeigt jedoch, wie wichtig und zentral gerade die Rolle der Massenmedien bei der Austragung kirchlicher Skandale tatsächlich gewesen ist. Allein durch die Berichterstattung einer Arbeitsgruppe erfahrener Journalisten, die für die renommierte Lokalzeitung *The Boston Globe* gearbeitet hat, kamen die vollen Dimensionen der Missbrauchsfälle ans Licht. Die Empörung über diese Nachrichten war so groß, dass sich Dutzende weiterer Opfer veranlasst sahen, sich zu Wort zu melden, so dass sich die Oberhirten der Bostoner Diözese gezwungen sahen, die Vorwürfe öffentlich zurückzuweisen. Mit anderen Worten

fungierten die Medien nicht nur als Vermittler, sondern auch als selbstständige Protagonisten, die die Kette der Ereignisse auslösten, beeinflussten und durchbrachen. Nach einem bekannten Zitat des kanadischen Kommunikationstheoretikers, Marshall McLuhan: „The medium is the message.“

II.

Ich möchte nun zum ersten Teil meines Vortrags kommen, und zwar zu den Auseinandersetzungen über den *Stellvertreter* vor der Premiere. Entscheidend für ihren Verlauf war die Tatsache, dass Hochhuths Kritik aus dem Nichts zu kommen schien. Anfang der 60er Jahre war Rolf Hochhuth,

dem Abitur und Universitätsabschluss fehlten, ein einfacher Lektor im Bertelsmann-Verlag und Betreuer dessen bekannten Lese-Rings. Außerdem gehörte er zu keinem der damals bekannten links-intellektuellen Kreise. Diese Gegebenheit prägte die Kontroversen über ihn nicht nur in den 60er Jahren, sondern auch bis heute. Wie hätte ein solch Unbekannter und Nichtwissenschaftler auf die Idee kommen können, das Schweigen des Papstes zum Genozid an den Juden dramatisch zu inszenieren, den Papst selbst in Szene zu setzen und seine Haltung mit Quellen pseudo-wissenschaftlich zu belegen?

Vor diesem Hintergrund kursieren noch heute, insbesondere in rechtskatholischen Kreisen in den USA, Gerüchte, dass der KGB hinter der Entstehung und dem Erfolg des *Stellvertreters* habe stehen müssen.

Laut dieser Verschwörungstheorien hätten als Priester getarnte Geheimagenten in den frühen 60er Jahren den Vatikan und vor allem das vermutete „Geheimarchiv“ des Vatikans unterwandert, um eine Desinformationskampagne über den antikommunistisch eingestellten Papst in Gang zu setzen und damit sein hohes moralisches Ansehen zu zerstören.

Hochhuth sei der Empfänger von aus dem Vatikan herausgeschmuggelten Geheimdokumenten gewesen, die er benutzt habe, um seine These des päpstlichen Schweigens dokumentarisch zu stützen. Diese Dokumente hätten als Basis dienen sollen für die „historischen Streiflichter“, Hochhuths Bezeichnung für seinen unkonventionellen siebzigseitigen dokumentarischen Anhang zur gedruckten Buch-Ausgabe des *Stellvertreters*.

Dessen Ziel war es zu beweisen, dass „der Verfasser des Dramas sich die freie Entfaltung der Phantasie nur so weit erlaubt hat, als es nötig war, um das vorliegende historische Rohmaterial überhaupt zu einem Bühnenstück gestalten zu können.“ Es ist allerdings für solche Verschwörungstheorien bezeichnend, dass sich ihre Einzelheiten häufig widersprechen. So deuten diese Verschwörungstheoretiker auch irr tümlicherweise an, dass es nicht Hochhuth, sondern der Altkommunist Erwin Piscator gewesen sei, der für die endgültige Abgabe des Manuskripts an den Verlag verantwortlich zeichnete. Piscator habe auch für eine Überarbeitung des Textes samt dem dokumentarischen Anhang gesorgt.

Vor diesem Hintergrund kursieren noch heute Gerüchte, dass der KGB hinter der Entstehung und dem Erfolg des *Stellvertreters* habe stehen müssen, um eine Desinformationskampagne gegen den antikommunistisch eingestellten Papst in Gang zu setzen.

Dadurch wurde Piscator unterstellt, als KGB-Agent funktionsfähig zu haben.

Meines Erachtens entbehren diese Behauptungen jeder Grundlage. Ihre Chronologie stimmt nicht. Die Verschwörungstheoretiker gehen davon aus, dass Dokumente hinsichtlich des feigen päpstlichen Schweigens erst im Sommer 1962 vom Vatikan nach Deutschland geschleust worden seien. Hochhuths Text war jedoch bereits Anfang 1961 fertig und abgeliefert worden. Außerdem verließ sich Hochhuth nicht auf unveröffentlichte Dokumente, sondern ausschliesslich auf bereits in den 50er Jahren gedruckte Quellen wie Memoiren, Biographien, Tagebücher und auch Gerichtsprotokolle.

Die Feststellung, dass Piscator als KGB-Agent dem *Stellvertreter* zu seinem Erfolg verholfen habe, ist genauso irreführend, auch wenn sie auf zwei nachweisbaren Tatsachen beruht. Piscator war in der Tat antiklerikal gesinnt, was sich von einem Blick in seine Tagebücher bestätigen lässt, wo er mehrmals gegen „Pfaffen“ gewettert hat. Es stimmt auch, dass Piscator an der Produktion des *Stellvertreters* mitgewirkt hat. Er musste das Original um mehr als die Hälfte kürzen, weil Hochhuths Theaterstück mehr als sieben Stunden gedauert hätte. Piscators Kürzungen betrafen jedoch lediglich die Produktion auf der Bühne und nicht die gedruckte Buchausgabe, wie die Verschwörungstheorien unterstellen.

Piscators Kürzungen stießen sogar auf Hochhuths vehemente Opposition, so dass Hochhuth kurz vor der Premiere kochend vor Wut Piscators Sekretärin das Telefon aus der Hand riss und es auf dem Boden zerschmetterte. Kurzum: Es gibt keine nachweisbaren Belege für Vermutungen, dass Hochhuth, Piscator und der Rowohlt-Verlag Strohmänner für eine KGB-Operation waren.

Nichtsdestotrotz drängt sich uns die Frage auf, wie ein junger und ehrgeiziger protestantisch erzogener Schriftsteller auf die Idee kam, das Oberhaupt der katholischen Kirche durch ein Theaterstück an den Pranger zu stellen. Fast ununterbrochene Kontinuitätslinien von prägenden Erlebnissen in Kindheit und Jugend führten zu Hochhuths kritischer Abrechnung mit der katholischen Kirche. Eine entscheidende Rolle dabei spielte die geografische Isolation seiner Schweger Heimat, einer ostthessischen Provinzstadt im Werretal, und ein spürbares Gefühl der Bedeutungslosigkeit, welches den verschlafenen Ort entlang der Zonengrenze in der Nachkriegszeit durchzog.

Ein sehr greifbares Gefühl des Abstiegs hinterließ bei Hochhuth unverkennbare Spuren. Der Sohn einer gut bürgerlichen Familie entwickelte eine tiefe Verachtung für den ersten Bundeskanzler der jungen Republik, Konrad Adenauer, den er dafür verantwortlich machte, dass die deutsche Nation buchstäblich unter seinen Füßen auseinandergerissen worden war. Jahre später bezeichnete er den römisch-katholischen Kanzler als „unbelehrbare[n] Separatist[en]“ und „Rheinbundfanatiker.“ Er machte sowohl Adenauer als auch den Generalsekretär der SED Walter Ulbricht für die Teilung Deutschlands verantwortlich und bezeichnete beide als „Ideologen“ und „Hochverräter.“

In Hochhuths Skizzenbuch – Hochhuth war nach jahrelangem privaten Kunstunterricht durch einen lokalen Künstler ein begabter Zeichner –, das auch den ersten Entwurf für den *Stellvertreter* enthielt, befanden sich später Portraits von Papst Pius XII. und Konrad Adenauer nebeneinander.

Beide katholische Prominente waren für Hochhuth Symbole des glühenden Antikommunismus, der Deutschland in seinen Augen entzweit hatte. Hochhuth brachte indes seine Bewunderung für Bismarck, den großen Architekten der Deutschen Einigung, wiederholt zum Ausdruck. Es überrascht ebenfalls nicht, dass Hochhuth auch unverkennbar Elemente der sozialistischen und liberalen Ideologien übernahm.

Er konnte mit seinem „sozialistischen Herz“ gleichzeitig kapitalistische Exzesse heftig angreifen. Allerdings suchte er später in die Steueroase der Schweiz Zuflucht, unmittelbar nachdem *Der Stellvertreter* zum Kassenschlager wurde und den ersten Platz auf der Spiegel-Bestsellerliste einnahm. Er wollte zunächst nach Uri wegen seiner niedrigen Steuer, aber ihm wurde von den überwiegend katholischen Einwohnern eine Aufenthaltsgenehmigung verweigert, so dass er sich für Basel entscheiden musste.

Hochhuths Generationszugehörigkeit spielte bei seiner Aufarbeitung der Vergangenheit eine genauso wichtige Rolle. Er identifizierte sich selbst als Vertreter der sogenannten Generation von 1945, die durch ihre unterschiedlichen Kriegserfahrungen den traumatischen Bruch von 1945 als Zäsur erlebt hat. Seitdem er als 14-Jähriger den Zusammenbruch der nationalsozialistischen Diktatur und die Befreiung Eschweges durch die amerikanische Armee miterlebt hatte, war Hochhuth fest entschlossen gewesen, die Geschichte des Dritten Reichs zu erforschen und aufzuarbeiten. Hochhuth behauptete sogar einmal, dass Hitler sein geistiger Vater gewesen sei. Wie auch andere Mitglieder der *Generation von 1945* betrieb er die Lektüre historischer Monografien und Dokumentensammlungen mit großem Eifer.

Im Zuge dessen stieß er auf Dokumente, welche die Untätigkeit hochrangiger katholischer Kirchenführer herausgriffen – darunter auch Papst Pius XII. So war der unmittelbare Auslöser für Hochhuths Interesse an der Rolle hoher Geistlicher ein verstörender Zeitzeugenbericht vom SS-Mann Kurt Gerstein über die Massenvergasungen in Auschwitz. Gerstein beschreibt darin, wie er ohne Ankündigung den Apostolischen Nuntius in Berlin, Cesare Orsenigo, aufsuchte und diesen über die andauernde Vernichtung in Kenntnis setzte. Auf die Frage hin, ob er ein Soldat sei, wurde Gerstein anscheinend von einem untergeordneten Priester der Eintritt verweigert und der Nuntiatur verwiesen. Teile des Berichts wurden fast wörtlich in den Text des Stücks übernommen und nur aufgrund der Erfordernisse des Freiveresses leicht abgeändert.

In einer Quellenedition von Leon Poliakov und Josef Wulf, die zur ersten Generation der Holocaustforscher gehörten, entdeckte Hochhuth sieben Dokumente in Bezug auf die Rolle Pius XII. und Ernst von Weizsäcker, des deutschen Botschafters beim Heiligen Stuhl, während der im Oktober 1943 durchgeführten Massenverhaftungen von Juden in Rom. Unter diesen Dokumenten des Auswärtigen Amtes befand sich ein Telegrammschriftwechsel zwischen Berlin und Rom, der die Gefahr eines päpstlichen Protests im Namen der Juden auswertete. Das letzte der sieben Schreiben, in dem Weizsäcker seinen Vorgesetzten in Berlin am 28. Oktober 1943 berichtet, dass der Papst nicht öffentlich protestieren werde, wurde zu den Schlussworten von *Der Stellvertreter*.

Für Hochhuth war dies sein bedeutendster Fund. Er hatte, zumindest oberflächlich betrachtet, absolut sichere Beweise für die Tatenlosigkeit und Mitschuld des Papstes an den Verbrechen der Nationalsozialisten gefunden.

III.

Die Reaktionen auf den Tod des Papstes im Oktober 1958 brachten das Fass für Hochhuth dann endgültig zum Überlaufen: Zahllose Zeitungen und Zeitschriften zollten Pius höchste Anerkennung und verewigten ihn als den „Papst des Friedens“, Beschützer der deutschen Nation, Kreuzzügler gegen den Kommunismus und Verteidiger der Schwachen. Hochhuth scheint daraufhin vor Entrüstung sein schriftstellerisches Unternehmen in Angriff genommen zu haben.

Seit 1955 war Hochhuth Verlagslektor im schnell wachsenden Bertelsmannverlag, der für seinen Bertelsmann-Lesering bekannt war. Die von ihm bearbeitete Wilhelm-Busch-Ausgabe verkaufte sich derart gut – mehr als eine Million Exemplare wurden ausgeliefert –, dass sein Chef, Reinhard Mohn, ihm am 29. Juni 1959 einen dreimonatigen Urlaub gewährte, um sich ganz seinen literarischen Ambitionen zu widmen. Er machte sich Mitte September 1959 auf den Weg nach Rom und wollte herausfinden, ob Papst Pius XII. sich tatsächlich geweigert hatte, öffentlich demonstrativ Stellung zu beziehen. Aufgrund nur rudimentärer Italienischkenntnisse konnte er lediglich mit deutschsprachigen Mitarbeitern des Papstes sprechen, die ihm von der Reaktion Pius' auf die Deportation der römischen Juden im Oktober 1943 erzählen konnten. Durch einen deutschen Stipendiaten der Görres-Gesellschaft knüpfte Hochhuth Kontakt zu zwei problematischen Informanten, dem Prälaten Bruno Wüstenberg und Bischof Alois Hudal.

Der letztere hat sich einen sehr zweifelhaften Ruf erworben, vor allem wegen seiner unermüdlichen Anstrengungen, das Christentum mit dem Nationalsozialismus in Einklang zu bringen und wegen seiner organisatorischen Rolle bei den *Rattenlinien*, die den nationalsozialistischen Hauptverbrechern zur Flucht in sichere Häfen wie Argentinien verhalfen. Von beiden erhielt er die Bestätigung, die er gesucht hatte: Pius hatte seine Stimme nicht öffentlich zum Protest erhoben. Beide erhärteten auch seinen Verdacht, dass die Deutschen nicht willens gewesen wären, in den Vatikan einzumarschieren und den Papst zu verhaften, selbst wenn er öffentlich protestiert hätte.

Hochhuth fing schon während seines Aufenthalts in Rom an, den Text zu schreiben, den er allerdings erst im Februar 1961 fertiggestellt hat. Am 23. Mai 1961 bot er den Entwurf sowie 60 Seiten Begleitdokumentation – der Vorläufer der *Historischen Streiflichter* – dem Verlag Rütten & Loening an, der damals zum Bertelsmannkonzern gehörte. Sie schlossen einen Vertrag ab. Im Januar 1962 brach jedoch Reinhard Mohn, der Chef des Konzerns, den Vertrag,

als das Buch bereits gedruckt wurde. Er rechtfertigte diesen sehr ungewöhnlichen Schritt mit dem Verweis darauf, dass 47 Prozent des Leserkreises aus Katholiken bestünde und der Lesering nicht durch eine solche Publikation gefährdet werden solle. Völlig niedergeschlagen fand der junge Lektor doch noch Glück im Unglück. Karl Ludwig Leonhardt, der im Bertelsmann-Lesering Geschäftsleitungsmitglied war, sandte das Manuskript an Heinrich Maria Ledig-Rowohlt, Leiter des Rowohlt Verlags. Leonhardt, ein enger Freund von Hochhuth, war wie dieser davon überzeugt, dass die jüngste Zeitgeschichte aufgearbeitet werden musste. Nach Hochhuths Worten hatte Leonhardt „mich dem Rowohlt-Verlag aufgezwungen“.

Für den Erfolg seines „Christlichen Trauerspiels“ war die Übernahme des Werks durch Ledig-Rowohlt ausschlaggebend, auch wenn man in seinem Verlag zunächst wegen der breiten Anlage und des technischen Aufwands „keine Bühnenmöglichkeiten“ sah. Er gab das Werk an Erwin Piscator weiter, der seit seiner Rückkehr aus den USA 1951 mit ihm an mehreren Theaterproduktionen zusammengearbeitet hatte und kurz davor war, die Leitung der Freien Volksbühne in Westberlin zu übernehmen. Piscator stimmte zu, wohlwissend, dass Hochhuths „christliches Trauerspiel“ nach den Worten Ledig-Rowohlts schon Februar 1962 „politisch betrachtet, ungeheueren Explosivstoff“ enthielt und ohne Zweifel auch heftig angegriffen werden, ja vielleicht sogar einen Skandal hervorrufen würde.

Gerade deswegen verfolgte der Rowohlt-Verlag schon lange vor der Uraufführung eine – im Nachhinein betrachtet – schlaue Marketing-Strategie, die Hochhuths Werk ge-

heimnisumwittert erscheinen ließ. Er verpflichtete seine Mitarbeiter zum Schweigen, um das Durchsickern von Informationen über das neue Schauspiel und zugleich katholische Angriffe zu verhindern, obwohl der junge Dramatiker zu diesem Zeitpunkt noch völlig unbekannt war. Solchen Anweisungen zufolge sollte die Buchausgabe ursprünglich erst am Tag der Premiere auf den Markt gebracht werden.

Trotz dieser Schritte gelangte der Katholiken-Ausschuss des Bistums Berlin frühzeitig in den Besitz des Textes. Unter den 25 Mitgliedern des Katholiken-Ausschusses war auch Dr. Ernst-Alfred Jauch, der Berliner Korrespondent der

Katholischen Nachrichten-Agentur (KNA). Ebenfalls Mitglied des Ausschusses war Msgr. Erich Klausener jun., Chefredakteur von Walter Adolphs *Petrusblatt* und Sohn des von den Nationalsozialisten 1934 ermordeten Leiters der Katholischen Aktion, für dessen Andenken sich Walter Adolph eingesetzt hatte. Das prominente Mitglied und Leiter dieses Ausschusses war Walter Adolph selbst, mittlerweile Generalvikar des Bistums Berlin.

Die Aktivitäten dieser katholischen Publizisten und Journalisten trugen wesentlich dazu bei, den *Stellvertreter* schon vor der Premiere am 20. Februar 1963 zum Medienereignis zu machen. In den Wochen vor der Premiere erhielt *Der Stellvertreter* die beste Publicity: alles Mögliche

Bischof Alois Hudal, ein Informant Hochhuths, hat einen sehr zweifelhaften Ruf – wegen seiner unermüdlichen Anstrengungen, das Christentum mit dem Nationalsozialismus in Einklang zu bringen und wegen seiner Rolle bei den Rattenlinien.



Foto: Wikimedia Commons



Foto: Wikimedia Commons



Foto: Wikimedia Commons

Papst Pius XII. regierte 1939 bis 1958 und führte die katholische Kirche durch die Zeit des Zweiten Weltkriegs. Bei seinem Tod hochgeachtet, geriet sein Handeln nach 1963 schwer in die Kritik. Maßgeblich dazu beigetragen hat das Schauspiel *Der Stellvertreter* von Rolf Hochhuth. Mitte: Rolf Hochhuth auf einem Foto aus den 90er Jahren: Der 2021 gestorbene Dramatiker schaffte es mit seinem Schauspiel *Der Stellvertreter* fast aus dem Nichts, zu einem der bekanntesten Schriftsteller Deutschlands zu werden. Rechts: Erwin Piscator war Regisseur an der Berliner Volksbühne, verantwortete die Uraufführung des Stücks und war sich von Anfang an klar, dass die Inszenierung massive Kritik auf sich ziehen würde.

und Unmögliche an heißen Gerüchten und hemmungslosen Anfeindungen. Auf das Interview Dieters Borsches, also des Hauptdarstellers, hin hieß es in einem ersten KNA-Bericht vom 25. Januar irrtümlicherweise, Hochhuth habe für sein Erstlingswerk „in den vatikanischen Archiven Dokumente studiert.“

Als Nächstes eröffnete Klausener das Feuer auf den Seiten des *Petrusblatts*. Da die KNA und das *Petrusblatt* ihre Berichterstattung für gewöhnlich koordinierten, stellte Klausener seinen massiven Angriff am 30. Januar der KNA zur Verfügung, die ihn wiederum an ihren Kundenkreis weitergab. Nachdem nun hunderte regionale und lokale Zeitungen in den Besitz des Berichts gekommen waren, verfasste die Deutsche Presse-Agentur (DPA) einen eigenen Bericht über die im *Petrusblatt* veröffentlichte Breitseite und leitete ihn ihrerseits an hunderte von Kunden weiter. Eine typische Überschrift infolgedessen lautete etwa: „Petrusblatt greift die Freie Volksbühne an“. Hochhuth sah sich zu einer öffentlichen Verteidigung genötigt. Er setzte eine schriftliche Stellungnahme auf und gab sie der DPA, die sie wiederum zusammenfasste und weiterleitete. Die darauffolgenden Überschriften vom 3. Februar griffen den sich zusammenbauenden Konflikt zwischen Hochhuth und dem *Petrusblatt* heraus: „Kontroverse mit dem Petrusblatt“, wurde lautstark verkündet.

Weniger als zwei Wochen später holte die KNA zu einer weiteren Angriffsrunde aus. Jauch verfasste über eine Woche vor der Premiere eine vernichtende Kritik des noch nicht erschienenen Werks. Die Überschrift „Nimm ein Brechmittel ... du, der du dies liest“ war eine Anspielung auf Søren Kierkegaard. Die KNA meldete, Hochhuth versuche, die Schuld am Massenmord von sechs Millionen Juden dem Papst zuzuschieben. Die KNA druckte zudem einen kritischen Artikel von Walther Kampe, Weihbischof des Bistums Limburg, in dem er zum Ausdruck bringt, dass die Katholiken sich verpflichtet fühlen, „für die be-

leidigte Ehre eines Mannes einzutreten, dessen Andenken uns heilig ist.“

Erzürnt darüber, dass das Manuskript an die Presse gelangt war und aggressiven Kritikern sich so viele Möglichkeiten zur Berichterstattung boten, drohte Piscator allen Schauspielern, Bühnentechnikern und Theatermitarbeitern mit einer horrenden Strafzahlung in Höhe von 10 000 DM, sollten Skripte, Druckfahnen oder Vorexemplare an Dritte weitergegeben werden.

Selbst wenn sie die KNA- oder DPA-Artikel nicht abdruckten, waren die Chefredakteure der lokalen und regionalen Presse aufmerksam geworden. Die Tatsache, dass Bischöfe, Kirchenzeitungen und die Katholische Nachrichten-Agentur so heftig und so früh protestierten, musste bedeuten, dass das Stück eine schreckliche Wahrheit ans Licht bringen würde, welche die Kirche geheim halten wollte. Es erscheint daher nicht überraschend, dass Tageszeitungen in der gesamten Bundesrepublik begannen, über die bevorstehende Sensation zu berichten. Ein DPA-Artikel vom 20. Februar, der an hunderte lokale und regionale Zeitungen weitergeleitet wurde, sprach von dem „mit Spannung erwartete[n] Schauspiel.“

Nachdem der Appetit der Presse angeregt worden war, schickten die wichtigsten überregionalen Zeitungen wie die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* sowie eine erstaunlich große Anzahl lokaler und regionaler Zeitungen ihre eigenen Journalisten und Kritiker nach Westberlin, um über die Premiere zu berichten. Da sie auf diese Weise die Nachrichtenagenturen umgingen, wurde der Einfluss der KNA durch ihre eigenen Darstellungen erheblich eingegrenzt: Die KNA konnte – wie es im Amerikanischen heißt – dem Ereignis nicht ihren eigenen „spin“ geben. Durch diese Zeitungen war dem Stück eine ausführlichere und gut platzierte Berichterstattung gewährleistet – und nicht nur eine flüchtige Erwähnung auf den letzten Seiten neben anderen auswärtigen Veranstaltungen.

IV.

Die Premiere war dann ein voller Erfolg. Die Presse berichtete, von einem „Skandal“ könne keine Rede sein. Das Sicherheitspersonal musste nicht eingreifen. Als Borsche in Gestalt von Papst Pius XII. die Bühne betrat, kam es zu vereinzelt Pfiffen und Zwischenrufen. Nachdem der Vorhang gefallen war, trat Stille ein, gefolgt von fünf Minuten stürmischem und anhaltendem Applaus, der die punktuellen Pfiffe und Buhrufe übertönte. Der junge Autor und der erfahrene Regisseur betraten die Bühne, um sich zu verbeugen. Letzterem gebührte endlich der Triumph, der ihm während der turbulenten Jahre der Weimarer Republik versagt geblieben war. Das Publikum verließ das Theater unter Schweigen. Der Katholiken-Ausschuss München zog den Schluss, dass die Gefühlsproteste vonseiten des Bischöflichen Ordinariats in Berlin letztlich den Weg für Hochhuths Erfolg geebnet hatten. Indem es einen einflussreichen Teil der deutschen Bevölkerung in Harnisch gebracht hatte, hatte es das Stück in eine „Zirkusnummer“ gewandelt.

Es hatte den Anschein, dass der Konflikt nach diesem Auftakt seinen Höhepunkt erreicht hatte und mit der Zeit an Intensität verlieren würde. Indes, der Konflikt über den *Stellvertreter* flammte in den kommenden Tagen, Wochen, Monaten und sogar Jahren immer wieder auf. Nach Berlin zog *Der Stellvertreter* von Bühne zu Bühne, darunter Stationen in London, Basel, Paris, New York und Detroit – und der Skandal breitete sich unweigerlich aus.

Wie vor der Premiere spielten die Verteidiger Pius' ihren Gegnern und deren Kritik übermäßig in die Hände. Nur zwei Wochen nach der Uraufführung betraten Politiker, Kirchenmänner, Theologen, Intellektuelle und Akademiker in fliegendem Wechsel die öffentliche Arena, um Kritik zu üben, das Stück zu verurteilen und in Zweifel zu ziehen. Gegner wie Adolph reagierten unverhältnismäßig auf das Werk eines literarischen Neulings, anstatt ihm mit Schweigen zu begegnen.

Für Adolph war die beste Verteidigung immer der Angriff. Vor allem war dieses unnachgiebige offensive Vorgehen gegen Feinde für Katholiken eine tief verwurzelte Gewohnheit. Es war auch ein wesentliches Merkmal des politisierten Journalismus der Weimarer Republik. Es war ebenfalls eine Lehre aus katho-

lischem Versagen im Dritten Reich und der *modus operandi* in Westberlin dem kommunistischen Osten gegenüber. Die Einwohner „Mitteldeutschlands“ sollten nach Adolphs Überzeugung die Propaganda ihres Regimes nicht durch Stimmen aus dem Westen hören.

Bei ihrer Entscheidung für diese Strategie erkannten Adolph und ähnlich gesinnte katholische Publizisten jedoch nicht, dass sowohl die Medienkultur als auch die öffentliche Sphäre, denen sie sich gegenüberstanden, dabei waren, sich drastisch zu verändern. Die katholische Presse hatte

sich von der Verfolgung während der nationalsozialistischen Diktatur nie richtig erholt. Die Auflagen der wenigen katholischen Tageszeitungen, egal ob auf lokaler, regionaler oder bundesweiter Ebene, blieben weit hinter denjenigen der säkularen Wettbewerber zurück. Die wöchentlichen Bistumsblätter erreichten 1962 zwar ihre bislang höchsten Auflagen, doch sie konnten mit diesem Erscheinungsrhythmus den Verlauf der 24- bis 48-stündigen Nachrichtenzyklen nicht nachhaltig beeinflussen. Ihnen mangelte es zudem an modernen Layouts und Marketing. Die Kirchenpresse hatte sich auch einen ungewöhnlich konservativen Leserkreis erhalten.

Dies hatte zur Folge, dass der Ausgang der Public-Relations-Kämpfe über den *Stellvertreter* entscheidend von der Berichterstattung in der nichtreligiösen Mainstream-Presse abhing – und von den erdbebenartigen Veränderungen in der Medienlandschaft. Bis zur zweiten Hälfte der 1950er Jahre hatte eine neue Generation, hauptsächlich Männer Ende 20 oder Anfang 30, Chefredakteursposten übernommen. Diese Vertreter der *Generation von 1945* waren mit größerer Wahrscheinlichkeit säkular geprägt – bis zum Beginn der 1970er Jahre waren erstaunliche 40 Prozent formal kirchenfern.

Viele hatten zudem im Rahmen der alliierten *Reeducati-on*-Politik und Austauschprogramme mehrere Monate oder Jahre im Ausland verbracht, etwa in den USA oder Großbritannien. In Fernsehen, Radio und Zeitungen waren ihnen dort kritische Formate, die in Deutschland damals weitgehend unbekannt waren, begegnet – knallharte Roundtable-Gespräche, offene Paneldiskussionen und investigative Berichterstattung. Die jungen Journalisten brachten bei ihrer Rückkehr nach Deutschland komplexere Ansätze in der Berichterstattung mit nach Hause. So erweiterten sie das Spektrum um neue Genres wie Boulevardjournalismus, investigative Berichterstattung und eingehende Kommentare. Daneben verbesserten sie Layouts, Schriftarten und Fotomontagen. Entscheidend war vor allem, dass sie sich vom in den 1950ern dominanten Modell des Konsensjournalismus verabschiedeten. Anstatt mit führenden Politikern anzubandeln, versuchten sie, Skandale aufzudecken und Debatten zu entfachen.

All diese Aspekte tragen zu einer Erklärung dafür bei, warum die katholischen Publizisten in den Public-Relations-Kämpfen unterlagen. Mit wachsendem Argwohn gegenüber dem Einfluss der Kirche auf die Politik waren die Journalisten, Rundfunkredakteure und Fernsehpersönlichkeiten nicht mehr bereit, sich mit den Verteidigern Pius' innerhalb der CDU und der Kirche zu identifizieren. Sie standen den katholischen Verteidigungsbemühungen vielmehr kritisch gegenüber – den Demonstrationen, Verurteilungen, Gerichtsverfahren und Versuchen, Radio- und Fernsehreporter unter Druck zu setzen. Sie machten die Reaktion der Katholiken zum Inhalt ihrer Berichte.

Auf den Straßen kam es zu Demonstrationen, Märschen, Kundgebungen, Unterbrechungen der Aufführungen und Ausschreitungen; die Geistlichen und Laien verurteilten das Werk mit Predigten, Presseerklärungen und Pressekonferenzen. Lebte eine ausreichend große Zahl Katholiken im jeweiligen Gebiet, wurde das gesamte Milieu mobilisiert – die Presse, die Hierarchie sowie Jugend-, Freizeit- und Frauenverbände. Am 24. September 1963 demonstrierten annä-

Die katholische Presse hatte sich von der Verfolgung während der nationalsozialistischen Diktatur nie richtig erholt. Die Auflagen der wenigen katholischen Tageszeitungen blieben weit hinter denjenigen der säkularen Wettbewerber zurück.

hernd 6000 Katholiken vor dem Theater in Basel und hielten Schilder mit aufrührerischen Aufschriften in die Höhe. Am darauffolgenden Abend musste die Aufführung unterbrochen werden, weil die Demonstranten Stinkbomben gezündet hatten und Protestgeschrei von sich gaben.

Eine Gruppe in Italien drohte mit Bombenanschlägen auf das Theater, die Synagoge und die Freimaurerloge, da alle drei Akteure als Teil einer perfiden Verschwörung hinter der Produktion gestanden hätten. In Paris wurde die Aufführung Mitte Dezember 1963 nicht nur mithilfe von Stinkbomben durch die Demonstranten unterbrochen, sondern auch durch den Einsatz von Niespulver. Eine Gruppe von annähernd 30 Demonstranten in Fallschirmjägeruniformen sorgte zu Beginn des Aktes, in dem Pius auftritt, für eine so laute Geräuschkulisse aus Buh-Rufen und Pfiffen, dass der Vorhang wieder zugezogen wurde. Die militanten Demonstranten stürmten die Bühne, beteiligten sich an Handgreiflichkeiten mit den Schauspielern und warfen den Pius-Darsteller zu Boden, bevor die Polizei ihnen Handschellen anlegte und sie schließlich abführen konnte.

Gerüchten zufolge gehörten die Verantwortlichen dem fanatischen Komitee *Pro Pio* an, welches in Basel erstmals in Erscheinung getreten war. Einer der Anführer hatte angeblich der algerien-französischen Terrororganisation *Organisation de l'armée secrète* (OAS, auf Deutsch: Organisation der geheimen Armee) angehört. In New York blockierten fast 150 Demonstranten den Bürgersteig vor dem Theater und buhten die Theaterbesucher aus. Die meisten waren Mitglieder des „Ad Hoc Committee to Protest the Deputy“, allerdings waren unter ihnen auch 15 Mitglieder der American Nazi Party, die Hakenkreuze zur Schau trugen und Schilder mit Aufschriften wie „This is a hate play“ und „Jews mock Pius XII“ in die Höhe hielten.

Eine Inszenierung in Rom wurde im Februar 1965 verboten, woraufhin das dortige Theater eine heimliche Aufführung organisierte. Die Polizei unterbrach und beendete die Aufführung. Mehrere Tage später nahm der Bruder eines der Hauptdarsteller Rache, indem er zwei Bomben am Sankt-Anna-Tor legte und Papst Paul VI. aus dem Schlaf riss. Diese Anschläge bedeuteten auch Ärger für die fragile Regierungskoalition unter Aldo Moro. Die Liste der Störungen lässt sich noch um etliche Einträge erweitern – Ohrfeigen im Foyer und Schlägereien auf den Rängen in Wien, Handgreiflichkeiten und Ausschreitungen in Brüssel, Ausschreitungen in Olten und so weiter und so fort.

So sorgten die Protestierenden für fesselnde Bilder im Schweizerischen Fernsehen, spannende Radiosendungen und aufmerksamkeitsregende Schlagzeilen – und natürlich ausverkaufte Aufführungen. Sie hatten auch eine klare Botschaft: Viele der Demonstranten forderten mehr „Toleranz“ für die Sensibilität der Katholiken, was in diesem Fall das Recht bedeutete, ihre Entrüstung über Hochhuths angebliche Blasphemie öffentlich äußern zu dürfen. Während des Tumults in seinem Erzbistum anlässlich der Premiere des *Stellvertreters*, äußerte sich Kardinal Feltin von Paris öffentlich wie folgt: „Wer könnte nicht verstehen, dass ein Katholik sich gekränkt fühlt durch das Unrecht, welches dem Andenken an seinen Heiligen Vater angetan wurde?“

Doch es war extrem schwierig, die Glaubhaftigkeit dieser Botschaft aufrecht zu erhalten, während einige ihrer

Überbringer gewalttätige junge Männer waren, die Theater stürmten. Die militanten Demonstranten bildeten dabei, wie so oft, eine kleine, übereifrige Minderheit. Mit der Zeit wurden ihre Aktionen zumindest von einigen Ordinariaten als Problem wahrgenommen. Ob nun zu Recht oder zu Unrecht, ihre Richtigstellungen der päpstlichen Vergangenheit waren mit einem Eindruck der Intoleranz verbunden.

V.

Die Tatsache, dass sich prominente Vertreter innerhalb der Kirche und der CDU gegen Hochhuths *Stellvertreter* aussprachen, war auch von großer Tragweite für die Berichterstattung in den säkularen Mainstream-Medien. Ihre Korrespondenten waren begierig nach delikaten Geschichten und fesselnden Schlagzeilen. Doch sie stellten die Vorgänge als Zweikampf von David und Goliath dar, allerdings mit einer Rollenverteilung, die nicht den Vorstellungen der religiösen Presse entsprachen. Für Walter Adolph waren die Katholiken der in Bedrängnis geratene David; Goliath wurde durch die von Protestanten dominierte liberale und sozialistische Presse im Westen und vor allem durch den kommunistischen Koloss im östlichen Teil des Bistums Berlin verkörpert.

Als Erben einer annähernd 100-jährigen Belagerungsmentalität sprachen viele katholische Berichtersteller und Kommentatoren von der Hochhuth-Affäre als der Fortsetzung des Kulturkampfes der 1870er Jahre. Doch in der neuen Darstellung waren die Rollen genau umgekehrt: Der junge Hochhuth war David, seine Feinde militant demonstrierende Philister, Giganten des katholisch-politischen und geistlichen Establishments. Es war ein damals zunächst nicht wahrgenommener Zufall, dass diese Lesart die Handlung des Stücks reflektierte: Hochhuths Protagonist, ein junger Jesuit, widersetzt sich dem Pontifex in einem Akt höchsten Nonkonformismus.

Die Narrativen, die diese Journalisten der Situation überstülpten, ergaben in Anbetracht der Premiere vom 20. Februar 1963 absolut Sinn. Im November 1962 hatte der Bundesverteidigungsminister und CSU-Vorsitzende Franz-Josef Strauß die Verhaftung mehrerer Journalisten wegen angeblichen Landesverrats durch Veröffentlichung von Staatsgeheimnissen angeordnet, darunter auch der *Spiegel*-Gründer Rudolf Augstein. Die Kontroverse um Hochhuth war der erste größere Medienskandal im unmittelbaren Nachspiel der *Spiegel*-Affäre und einige Reporter und Kommentatoren zogen Parallelen.

Der jungen Garde in radikalen linkspolitischen Netzwerken bot sich erstmals die Gelegenheit, sich in der Welt der Medien gegen ein aggressives katholisches Establishment in der Politik zu wehren. Einige nahmen Hochhuth als einen

Die Medien berichteten sehr wohlwollend über Rolf Hochhuth. Ausführliche und sehr positive Beiträge über seinen ungewöhnlichen Weg aus der Versenkung zu Ruhm erschienen in hunderten von Tageszeitungen und Wochenzeitschriften in Deutschland.

der ihren an, ein Paradebeispiel für den Generationenwechsel. Die Berliner Tageszeitung *Der Abend* pries Hochhuths jugendhaften Mut und ließ verlauten: Die „Jugend hat das Recht, radikal und unbequem zu sein, keine halben Antworten, sondern die ganze Wahrheit zu suchen, auch wenn sie bitter klingt.“

Hochhuths junges Alter ermöglichte es ihm, aus dem wachsenden Trend des Entertainment-Journalismus, Promi-Berichterstattung und der zunehmenden Nutzung visueller Mittel Kapital zu schlagen. Die internationale Ausgabe des Hochglanzmagazins *Life Magazine* widmete seinem Werk und ihm selbst eine schmeichelhafte fünfseitige Fotoreportage. Ausführliche Beiträge über seinen ungewöhnlichen Weg aus der Versenkung zu Ruhm erschienen in hunderten von Tageszeitungen und Wochenzeitschriften in Deutschland. Die Leser erfuhren so von Hochhuths Vorliebe für Barockmöbel.

Ein zuckersüßer Artikel mit der Überschrift „Schokolade für den Dichter“ informierte: „Wenn er sich in Ihrer Kneipe an der Ecke zu Ihnen an den Tisch setzte – Sie würden gleich Vertrauen zu ihm fassen.“ Die *Bild* gab Auskunft über seine gut aussehende Frau und ihren gemeinsamen zweijährigen Sohn, begleitet von entsprechenden Fotos. Er zierte die Titelseite des *Spiegel*. Dieselbe Ausgabe des *Spiegel* und die *Bild* druckten Fotos, die den jungen Bühnenautor im Anzug auf seinem Fahrrad auf dem Weg zur Arbeit zeigen und einen Kultstatus erreichten. Doch der investigative Journalismus war nicht das einzige kritische Format, das Walter Adolph Schwierigkeiten bereitete. Die Presse wurde von den öffentlichen Diskussionsrunden angezogen, die in zahlreichen Städten wie München, Berlin, Duisburg, Heidelberg und Köln aus dem Boden wuchsen. Sie fanden eine ganze Reihe bereitwilliger Förderer, darunter Universitäten, katholische Studentenverbindungen und die Katholische Akademie in Bayern. Sie waren in einem relativ neuen journalistischen Stil aufgezogen – dem Pro-und-Kontra-Format.

Diese öffentlichen Diskussionsforen waren als ernsthafte Unterfangen konzipiert und setzten sich mit moralischen, theologischen und existenziellen Fragen auseinander, die sich einfachen Antworten entzogen: Wäre es Pius' Pflicht gewesen, sich für die europäischen Juden zu opfern? Hätte der päpstliche Protest zu einer Verschärfung der Verhaftungen und Deportationen geführt, so wie es in den Niederlanden geschehen war, nachdem die niederländischen Bischöfe gegen die Massenverhaftungen der Juden protestiert hatten? Und vor allem: Warum hatte Pius geschwiegen?

Diese öffentlichen Foren spielten Hochhuth auch in die Hände. Im April 1963 mussten hunderte von Interessierten nach Hause geschickt werden, weil einer für 600 Personen ausgerichteter Zuschauerraum bereits voll war. Erst wenige Wochen zuvor war es notwendig gewesen, dass Piscator und Grüber „fast gewaltsam zum Podium geschleust werden“, da der lediglich über 600 Plätze verfügende Hörsaal an der Technischen Universität Berlin bereits mit über 1.000 Zuschauern überfüllt war. Der berühmte Radiosender Sender Freies Berlin verglich die Atmosphäre mit der Bundestagsdebatte über die *Spiegel-Affäre*.

Frustriert von diesem Spektakel aus Gewissensprüfung und Schadenfreude stellten die Kreise um Walter Adolph

Erwägungen an, rechtliche Schritte einzuleiten. Zur Bestürzung vieler Katholiken bewirkten solche Überlegungen jedoch auch das genaue Gegenteil, von dem was sie erreichen wollten. In Berlin zog man in Erwägung, eine Anzeige gegen Hochhuth, Piscator und Ledig-Rowohlt wegen Verunglimpfung des Andenkens des verstorbenen Bernhard Lichtenbergs zu erstatten. In Bonn beauftragte das katholische Büro einen Anwalt, Karl Panzer, zu prüfen, ob eine Klage der Schwester von Papst Pius XII. wegen Verunglimpfung Aussicht auf Erfolg versprach. Diese Bemühungen sollten streng geheim bleiben, aber Panzer protzte in einem Moment des Übermuts vor einem Publikum junger katholischer Journalisten geradezu mit dem Vorgehen. Ein junger Journalist ließ die preisgegebenen Details an die Tagespresse durchsickern und entfachte einen weiteren Medienskandal, obwohl Panzer eigentlich zu dem Schluss gekommen war, dass von gerichtlichen Massnahmen abzusehen war.

Durch solche ungeschickten Taktiken katholischer Prominenter wurde die Debatte über das Schweigen des Papstes vor dem Holocaust in eine gesellschaftliche Diskussion über die Öffentlichkeit verwandelt. Im Rahmen des gesellschaftlichen Umbruchs der 60er Jahre entwickelten sich die Debatten über den Stellvertreter zu einem Musterfall für die Grenzen der gesellschaftlichen Toleranz für die Austragung kontroverser Meinungsverschiedenheiten in der Öffentlichkeit. Wie viel Toleranz für unterschiedliche Meinungen konnte eine Gesellschaft dulden? In einer KNA-Erklärung behauptete Konrad Kraemer, Freiheit ohne Wahrheit sei der Nährboden der Anarchie.

Als Musterbeispiel für die Diskussion über Toleranz bot sich die öffentliche Kontroverse darüber an, ob 3000 West-Berliner Schulkindern Eintrittskarten zum Theaterstück verweigert werden sollten. Das Berliner Ordinariat protestierte gegen eine Entscheidung des Gutachterausschusses, das Schauspiel für 17- bis 18-jährige Schüler und Schülerinnen freizugeben. Der Ausschuss – so eine öffentliche Erklärung des Bischöflichen Ordinariats Berlin – verfüge weder über „das kirchengeschichtliche Wissen“ noch über „die moralische Urteilsfähigkeit“ über die deutsche Geschichte 1939 bis 1945, um zu einer solchen Entscheidung zu kommen.

VI.

Bevor ich diesen Vortrag abschließe, möchte ich ein Gegenbeispiel zeigen, die meine Hauptthese der misslungenen katholische Angriffsstrategie deutlich bestätigt. Kurz bevor *Der Stellvertreter* im Februar 1964 in München aufgeführt werden sollte, gelang es dem Münchener Weihbischof Johannes Neuhäusler, seine *Operation Schweigen* im Erzbistum München und Freising durchzuführen. Freilich war Neuhäusler kein Unbefangener. Im Dritten Reich hatte der Domkapitular einen Kurierdienst geleitet und darüber hochrangigen Kirchenvertretern im Ausland einschließlich Eugenio Pacelli aktuelle Berichte über den Kirchenkampf zukommen lassen. Er hatte den Preis dafür bezahlt: er war zwischen 1941 und 1945 in Sachsenhausen und in Dachau inhaftiert, im letzteren allerdings als Sonderhäftling mit gewissen Privilegien.

Nach seiner Befreiung im Mai 1945 bastelte er innerhalb kürzester Zeit eine zweibändige Dokumentarsammlung,

Kreuz und Hakenkreuz über die Verfolgung der katholischen Kirche im Dritten Reich zusammen, allerdings auch mit mehreren verfälschten Belegen. Er erwies sich ebenfalls als entscheidender Gegner von Entnazifizierungsprozessen und Kriegsverbrecherprozessen, und zu diesem Zweck setzte er sich für die Befreiung Dutzender verurteilter deutscher Kriegsverbrecher ein, ein Thema, das den Rahmen dieses Vortrags sprengen würde. Dadurch erwarb er sich den Ruf, ein entschlossener Kämpfer zu sein, der jedoch am liebsten nicht nur im Hintergrund sondern auch hinterhältig agierte.

Diesem Ruf entsprechend entwickelte er eine Strategie, um zumindest im Erzbistum München und Freising den *Stellvertreter* wirksamer als andere deutsche Diözesen zu bekämpfen. Aus einer Analyse der Auseinandersetzungen vor und nach der Premiere, auch auf vielen ausländischen Bühnen, zog er den Schluss, dass der Erfolg des Stellvertreters im großen Maße auf die „Proteste seiner Gegner“ zurückzuführen sei: „Am Anfang war der Protest.“ Er bemerkte, dass die Reaktionen am ruhigsten und sachlichsten in Stockholm, in Helsinki und in London gewesen seien, also in Gebieten mit katholischen Minderheiten, welche auf Protestaktionen verzichtet hatten. Die lautstärksten Proteste – so seine Folgerung – hätten Hochhuth direkt in die Hände gespielt: „Bloße Proteste sind aber schon deshalb unfruchtbar, weil sie ausschließlich eine Reaktion mit falschen oder ungenügenden Mitteln auf eine Aktion darstellen. Meines Wissens heißen wir aber und wollen wir immer noch sein: Katholische Aktion, nicht Katholische Reaktion.“

Als Schlussfolgerung bat Neuhäusler die katholischen Vereine, Verbände und kirchlichen Einrichtungen, nicht nur überhitzte Rhetorik zu unterlassen, sondern auch zu den öffentlichen Aufführungen des *Stellvertreters* in München komplett zu schweigen und dem *Stellvertreter* so den Wind aus den Segeln zu nehmen. Der Erfolg dieser Strategie zeigte sich, als die Aufführungen nach anfänglich gutem Besuch in den ersten beiden Wochen vor halbleeren Häusern stattfanden. Dass der Deutsche Gewerkschaftsbund seinen Mitgliedern einen 50-prozentigen Preisnachlass anbot und die SPD am 8. März eine ganze Vorstellung aufkaufte, um eine Diskussion über die politische Rolle der Kirche in Gang zu setzen, konnte ebenfalls die Nachfrage nicht erhöhen. Neuhäusler resümierte: „Münchens Katholiken jedenfalls dürfen sich rühmen, daß durch ihr beharrliches Schweigen und durch ihre Disziplin Hochhuths antikirchliches Trauerspiel zum erstenmal in seiner rummelreichen Geschichte in Europa unter den Krokodilstränen der Beteiligten ohne Glanz und Gloria durchfiel.“

Ich komme nun zum Schluss. Es lag eine gewisse Ironie hinter dem Erfolg dieser Strategie: Nach den bitteren Erfahrungen mit Protestaktionen, bei denen der Schuss nach hinten losging, entschlossen sich hochrangige Kirchenführer zum Thema des päpstlichen Schweigens zu schweigen.

So standen die Verteidiger des Papstes vor einem Dilemma, das jedem Kommunikationsexperten bekannt ist. Wenn jemand ein Ziel für moralische Vorwürfe wird und sie überproportional stark zurückweist, passiert es häufig, dass man sich nur an den Vorwurf erinnert und viel weniger an die Verteidigung. Auf der anderen Seite: wenn man nicht auf die Vorwürfe reagiert und sich nicht verteidigt, passiert es auch häufig, dass man denkt, dass die Vorwürfe nicht von der Hand zu weisen sind.

In der Folge nahmen die Auseinandersetzungen mit Kritikern der kirchlichen Vergangenheit andere Formen an. Verteidiger der Kirche entschieden sich für die Veröffentlichung von Dokumentensammlungen wie die *Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale*. Die Unzulänglichkeiten solcher Publikationen würden allerdings katholischen Apologeten erst viel später bewusst

werden. Die 11 Bände der gerade genannten Dokumentensammlung enthielten einschlägige Dokumente in mehr als vier Sprachen, was ihren Nutzen für Debatten in der Öffentlichkeit und insbesondere für die Berichterstattung in den Massenmedien drastisch beeinträchtigte. Etwas pointierter gesagt: Wie man historische Befunde vermittelt, ist vielleicht sogar noch wichtiger als die Befunde selber. Als Faustregel gilt, dass die „Vereinfacher“ ein breiteres Publikum ansprechen und deren Thesen in knackigen und prägnanten Schlagzeilen zusammengefasst werden können. Sie sind fast immer gegenüber denen im Vor-

teil sind, die auf Nuancen bedacht sind. So gilt bei vielen Pius XII. weiter als „der Papst, der schwieg.“

Die brisanten Kontroversen über das angebliche päpstliche Schweigen zum Massenmord an den Juden und über das kirchliche Verhalten im Dritten Reich nahmen ihren explosiven Charakter auch in der Presse ein, weil sie – und verzeihen Sie mir das Wortspiel – im Endeffekt Stellvertreterkriege waren und wurden. Aus einer Debatte über Pius XII. entstanden neue Streitpunkte, die weit über die Frage hinaus gingen, ob Hochhuths Darstellung des verstorbenen Papstes stimmte. Wie wir gesehen haben, drehten sich einige dieser Streitpunkte um die Notwendigkeit theologischer Reformen, andere um die Grundrechte sowie um Toleranz gegenüber missliebigen Meinungen. Vor diesem Hintergrund lässt sich eine damit verbundene Frage beantworten, nämlich, weshalb Teilnehmer an diesen Kontroversen, die die gleichen Quellen herangezogen hatten, immer wieder zu unterschiedlichen Urteilen über das päpstliche Verhalten gekommen waren. Meine Antwort lautet: Die Mitstreiter verstanden sich als „culture warriors.“ Pius XII. symbolisierte das, was sie in der Bundesrepublik und vor allem in der CDU/CSU entweder hochschätzten oder verachteten. Weil es Hochhuth und seinen Gegnern letzten Endes um die Rolle der Kirche in der Politik der frühen Bundesrepublik ging, waren ihre Urteile über das päpstliche Verhalten und seine Folgen fast im Voraus festgelegt und meistens in Schwarz-weiß gemalt. ■

Die Verteidiger des Papstes standen vor dem Dilemma, entweder die Vorwürfe vehement zurückzuweisen oder gar nicht zu reagieren. In beiden Fällen setzten sie sich dem Verdacht aus, dass schon irgendetwas an den Vorwürfen dran sei.

Was vor dem Gerichtshof der Vernunft gelten kann

Immanuel Kant und der wahre Gerichtshof für alle Streitigkeiten
von Wilhelm Vossenkuhl

Vertiefung des Themas von Seite 35–49

Alles was Recht ist

Es gibt kein passenderes Bild für die Bedeutung der Vernunft im Zeitalter der Aufklärung als das des Gerichtshofs. Immanuel Kant hat dieses Bild mehrfach benutzt. Er nennt seine *Kritik der reinen Vernunft* „den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten“.¹ Von der Vernunft werde Aufklärung erwartet. Es sei aber „sehr was Ungereimtes“, ihr vorzuschreiben, was dabei herauskommen soll.² Gestritten und aufgeklärt werden kann über die größten und wichtigsten Fragen, ob es Freiheit, Gott und ein künftiges Leben gibt. Dieser Streit hat kein Ende, weil sich die Vernunft unaufhörlich selbst der Kritik unterziehen und dabei ihre Grenzen erkennen muss. Es sind die Grenzen zwischen konkretem Wissen und Spekulation, die vor dem Gerichtshof nicht überschritten werden dürfen.

Statt richtige Antworten auf jene ultimativen Fragen zu wissen, müssen wir uns mit dem Glauben begnügen, dass es Freiheit, Gott und Unsterblichkeit gibt. Der Gerichtshof tagt immer und die Ergebnisse der Aufklärung bleiben offen und strittig. Die Alternative wäre ein „Krieg“³, eine naturhafte, gewaltsame, blutige und tödliche Auseinandersetzung um Ansprüche, die von den Einen gegen die Anderen durchgesetzt werden sollen, wie es in vielen Religionskriegen der Fall war und immer noch ist. Stattdessen soll alles in Ruhe in einem offenen Prozess vor dem Gerichtshof der Vernunft verhandelt werden.

Die Vernunft ist zwar in dem Bild, das Immanuel Kant vorgeschlagen hat, die letzte Instanz bei allen Verhandlungen. Sie darf aber nicht dogmatisch entscheiden, sondern soll kritisch prüfen, in welche Entscheidung „freie Bürger“⁴

einstimmen könnten. Was immer den Anspruch auf Geltung erhebt, muss dem selbstkritischen Anspruch der Vernunft vor dem Forum der Öffentlichkeit standhalten. Die Einstimmung der freien Bürger, die Kant im Sinn hat, darf nicht mit dem Konsens verwechselt werden, den die modernen Konsentheoretiker vorgeschlagen haben, denn der Konsens soll zwar rational und ethisch anspruchsvoll, aber auch gültig und verpflichtend für alle sein. Der Gerichtshof wäre zwar nicht endgültig geschlossen, die Vernunft würde aber eher selbstsicher als selbstkritisch, eher selbstherrlich und belehrend als bescheiden und zurückhaltend auftreten.

Die aufklärende, selbstkritische Vernunft Kants ist weder eine Konsensrationalität noch das von Descartes vorgeschlagene Denkvermögen, das alles klar und bestimmt erkennen will. Kaum jemand hat diese Unterschiede genauer gesehen als die britische Philosophin Onora O’Neill, die Kants Auffassung des Gerichtshofs und dessen Gedanken der öffentlichen Auseinandersetzung zu einem Ganzen verbindet.⁵ Das verbindende Element ist nach ihrer Einschätzung der kategorische Imperativ, mit dem alle Maximen und Regeln, die persönlichen wie die politischen und rechtlichen daraufhin geprüft werden, ob sie widersprüchlich sind und wirklich von allen gewollt werden können.

Die Selbstverpflichtung so zu handeln, dass die Maxime zu einem allgemein geltenden Gesetz werden kann, schließt Zwang, Betrug, Versklavung, Ausbeutung und jede Art der Instrumentalisierung aus. Jeder und jede, die den Maximen des vorurteilsfreien Selbstdenkens, des Denkens an der Stelle, an der jeder andere steht und der Widerspruchsfreiheit⁶ folgt, kann jede denkbare Maxime verlässlich prüfen und dann in ein Gesetz, das für alle gilt, einstimmen. Dazu muss aber auch jeder verstanden haben, worum es geht. Dies sind die Maximen des persönlichen und öffentlichen Vernunftgebrauchs, die der allgemeinen Aufklärung dienen sollen. Es sind primär Maximen der Autonomie und dann erst Maximen der Vernunft. Auch dies ist ein Gedanke Kants, den sich Onora O’Neill zu eigen macht.⁷

Das Gewissen als Gerichtshof

Die Metapher des Gerichtshofs gebraucht Kant nicht nur für die Vernunft, sondern auch für das Gewissen, das er einen „inneren Gerichtshof im Menschen“⁸ nennt. Dies

1 *Kritik der reinen Vernunft*, Kants Werke III, 491.

2 A.a.O., 489.

3 A.a.O., 491.

4 A.a.O., 484.

5 Onora O’Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge: University Press 1989, 20ff.

6 Diese drei Maximen schlägt Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* vor (Werke V, 294).

7 *Constructions of Reason*, a.a.O., 57.

8 *Die Metaphysik der Sitten*, Werke VI, 438.

ist ein individueller, nicht öffentlich tagender und nicht durchschaubarer Gerichtshof, der mit dem Gerichtshof der Vernunft nichts gemein hat und auch nichts gemein haben darf. Der Vergleich ist erhellend. Durch sein Gewissen sei jeder Angeklagter und Richter in einer Person und dies sei nicht mit einem Gerichtshof vereinbar. Deswegen müsse sich das Gewissen einen „Anderen (als den Menschen...)“ als Richter denken, eine „idealische Person...“, welche die Vernunft sich selbst schafft“. Und dieses „über Alles machthabende Wesen“ heiße „Gott“.⁹ Da Gott für Kant aber eine Idee ist, und die Vernunft nicht mit sich selbst, wie wir eben hörten, in Widerspruch geraten darf, bleibt nur der Glaube an ein höchstes Wesen, und die Pflichten, die durch den Kategorischen Imperativ geprüft werden, können „als göttliche Gebote“¹⁰ befolgt werden. Letztlich übt Gott seine machvolle Rolle im Rahmen einer Metapher aus. Das wird die, welche an ihn glauben, eher enttäuschen und die, welche nicht an ihn glauben, wird die Metapher des Gerichtshofs insgesamt suspekt.

Die Vernunftreligion, die Kant vorschlägt,¹¹ ist ein Gesetzesglaube, ein Glaube an das moralische Gesetz, das sich die vernünftigen Wesen in ihrer Autonomie selbst auferlegen. Die Einsicht des Hl. Paulus, dass durch das Gesetz niemand gerecht wird (Gal 2,16), war Kant sicher nicht unbekannt, wird von ihm aber als Aussage einer historischen Religion nicht ernst genommen. Er schlägt in der *Kritik der Urteilskraft* sogar einen moralischen Gottesbeweis vor.¹² Der besteht darin, dass sich die Vernunft vor sich selbst verbeugt und ihren eigenen Geboten Treue gelobt, quasi in Anerkennung des göttlichen Charakters der Vernunft selbst. Die Vernunft als Gott in uns wird von uns selbst verehrt. Wir schauen zur Vernunft als einer letzten Instanz auf, die höher und größer ist als jeder einzelne von uns Menschen. Die Sache der Aufklärung wird mit dieser Überhöhung der Vernunft in uns nicht gefördert. Wäre es ein Spiel, müsste es nun heißen „alles wieder auf Anfang“.

Prinzipien der Vernunft

Der Vergleich der beiden Gerichtshof-Bilder weist auf eine Gefahr hin, die dem Gerichtshof der Vernunft droht, wenn die Vernunft unkritisch wird. Der Vernunftglaube mit seinem moralischen und vernunft-religiösen Anstrich überhöht die Vernunft. Kants Vernunftglaube soll hier nicht weiter vertieft werden. Stattdessen geht es nun darum zu prüfen, wie weit das, was Geltung beansprucht, vor dem Gerichtshof der Vernunft bestehen kann. Wie weit trägt dieses Bild der Vernunft? Was ist das eigentlich, die Vernunft?

„Vernunft“ nennen wir eine Tätigkeit des Denkens, aber nicht irgendeines Denkens, sondern des Denkens nach Regeln, nach Maßstäben, die ihrerseits vernünftig sein sollten. Wenn wir sagen, dass logisch gedacht werden soll, dann meinen wir, dass die Regeln des Denkens eine logische Verbindlichkeit haben. In einem Prozess der Rechtfertigung kann am Ende nur etwas Vernünftiges, Zuverlässiges, Wah-

res herauskommen, wenn die Rechtfertigung die bestmöglichen, zuverlässigsten Maßstäbe benutzt und logisch transparent aus Prinzipien nach Regeln folgert. Die Vernunft benutzt als geistige Tätigkeit Maßstäbe aller Art, Prinzipien, Regeln, Normen, ist aber selbst kein Prinzip, keine Regel, keine Norm.

Das ist wichtig zu wissen, weil die Tätigkeit des Denkens und die Instrumente dieser Tätigkeit auseinandergehalten werden müssen, sonst kann das Ergebnis der Rechtfertigung nicht gelten. Es kann nicht sein, dass die Vernunft die Tätigkeit des Denkens und gleichzeitig dessen Instrument und Regel ist. Die Tätigkeit wäre immer in Übereinstimmung mit sich selbst, weil sie – wie Kant es für das Gewissen formuliert – Angeklagter und Richter in einer Person wäre. Eine kontrollierte, überprüfbare Tätigkeit ist nur möglich, wenn es einen Unterschied gibt zwischen der Tätigkeit der Vernunft und ihrer Prüfung durch Regeln.

Der erste bedeutende Logiker, Aristoteles, hat mit seiner Syllogistik gezeigt, wie die Vernunft agieren sollte, um gültige Ergebnisse zu erzielen. Die Form der Argumente und ihre Anwendung müssen getrennt werden. Was dies bedeutet, zeigt das Beispiel der ersten syllogistischen Argumentform: Wenn der Obersatz „alle Menschen sind sterblich“ gilt, und im Untersatz steht „Sokrates ist ein Mensch“, dann ist der Schluss „Sokrates ist sterblich“ ebenfalls gültig. Die Geltung des Schlusses ist von der richtigen Anwendung der Schlussregel abhängig, aber nicht mit dieser Regel identisch.

Wir sprechen davon, dass wir aus Obersätzen, die wir auch ‚Prinzipien‘ nennen können, etwas folgern, deduzieren, ableiten. Natürlich müssen die Obersätze und Prinzipien ihrerseits gelten. Das wichtigste Prinzip war für Aristoteles das Widerspruchsprinzip. Eine der Formulierungen sagt: „Daß ... dasselbe demselben in derselben Beziehung (...) unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann“ (*Metaphysik*, 1005b 19). Die Blüte einer Pflanze kann nicht gleichzeitig zu der Pflanze gehören und nicht zu ihr gehören (mein Beispiel). Aristoteles nennt dieses Prinzip das sicherste von allen. Es gilt uneingeschränkt, lässt sich aber nicht rechtfertigen. Wir kennen heute eine Reihe anderer Formulierungen dieses Prinzips, dass z. B. ein Satz nicht gleichzeitig wahr und falsch sein kann. Das leuchtet ein, obwohl es dafür keinen Beweis, keine Rechtfertigung gibt. Das Widerspruchsprinzip gilt unabgeleitet. Aristoteles und viele andere Philosophen haben es gefunden, besser gesagt für richtig und wichtig befunden. Sie haben es nicht erfunden. Im Grunde sind alle Prinzipien unabgeleitet gültig. Sie werden irgendwann gefunden und für unabweisbar richtig und unverzichtbar befunden. Prinzipien können nicht konstruiert werden, weil die Konstruktion wiederum



Prof. Dr. Wilhelm Vossenkuhl, Professor em. für Philosophie an der LMU München

9 A.a.O., 438f.

10 A.a.O., 440.

11 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werke VI.

12 *Kritik der Urteilskraft*, Werke V, 447–461.



Prinzipien voraussetzen würde, die ihrerseits gelten müssten. Das würde in einen endlosen Regress von Begründungen führen.

Nehmen wir als Beispiel eines Prinzips eines, das uns vielleicht geläufiger ist als das des Widerspruchs, das Prinzip der Menschenwürde. Es steht im ersten Satz des Grundgesetzes. Dort heißt es: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ Weil die Würde als Prinzip gilt, heißt es dann im zweiten Satz: „Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Auch das Prinzip der Menschenwürde gilt ohne Begründung, unabgeleitet. Viele Theoretiker wollen das nicht wahrhaben und versuchen es zu begründen. Das kann nicht gelingen, weil jede Rechtfertigung eines Prinzips ihrerseits mindestens ein anderes Prinzip voraussetzen würde, das für den Nachweis der Geltung herangezogen werden müsste. Ein solches Prinzip müsste auch gelten und hätte das gleiche Problem, dass es nur mit einem anderen Prinzip zu rechtfertigen wäre.

Aristoteles hat gesehen, dass die Vernunft nicht nur aus Prinzipien Erkenntnisse ableitet, sondern auch induktiv vorgeht und sich dabei auf Standards verlässt, die eigentlich erst gefunden und bestätigt werden müssten. Die Sterblichkeit des Menschen ist kein Prinzip, sondern eine erfahrbare Gewissheit, genau genommen die einzige Gewissheit, die wir kennen, die unabhängig von unserem Denken ist (im Unterschied zur cartesianischen Gewissheit des ‚ich denke‘, die ein Produkt des Denkens ist).

Auch die Politik und die Rechtsprechung benötigen Standards, die aus der erfahrbaren Lebenswelt stammen sollten, weil sie sich dort auch als tauglich erweisen sollten. Was gerecht ist, muss sich in der Lebenswelt und nicht in einer Theorie zeigen. Es gibt auch nicht nur einen Standard der Gerechtigkeit, sondern mindestens zwei, einer basiert auf Gleichheit und einer auf dem Verdienst,

das sich jeder selbst erwirbt. Diese beiden Standards haben nicht einmal einen gemeinsamen Nenner. Sie gelten je nach politischem System bis auf Weiteres, der eine in einem egalitären, der andere in einem elitären System. Auch für die beste Staatsform kennen wir kein Prinzip. Die Demokratie will zwar die beste Staatsform sein, hat aber sehr verschiedene Erscheinungsweisen mit unterschiedlichen Wahlsystemen, Gewaltenteilungen und Kontrollorganen. Die Menschenwürde ist ein Prinzip unserer Demokratie. Sie ist aber keine hinreichende Bedingung einer demokratischen Ordnung. Dazu bedarf es noch vieles mehr.

Für unsere Frage nach der Vernunft als Gerichtshof der Geltung ist die Einsicht von Aristoteles wichtig, dass wir immer dann, wenn wir nachweisen wollen, dass etwas so und nicht anders ist, bei „ursprünglichen und nicht demonstrierbaren Dingen“ beginnen, also bei Sätzen, für die es keinen Beweis geben kann, weil sie unabgeleitet gelten.¹³ Diese Auskunft scheint unentschieden und unsicher zu sein. Kann uns Aristoteles nicht mehr Sicherheit bei der Suche nach gültigem Wissen anbieten?

13 Aristoteles, *Analytica Posteriora*, 71b 27f.

Er stellt sich diese Suche so vor, dass der erste Schritt darin besteht, die Prinzipien zu finden, aus denen wir schließen können. Sie sind die ersten – nicht begründbaren – Ursachen ‚wissenschaftlichen Wissens‘. Natürlich haben wir, bevor wir den ersten Schritt tun, früher erlerntes und erworbenes Vorwissen und sinnliche Wahrnehmung. Aristoteles ist ein guter Beobachter. Er ist sich aber auch im Klaren darüber, dass es zwei Arten des Früheren gibt, nämlich das, was wie die Wahrnehmung und das Erlernte mehr oder weniger zeitlich früher ist und uns individuell näher oder ferner liegt. Und dann gibt es noch das, was „schlechthin früher“ und am weitesten von der Erfahrung entfernt liegt, die Prinzipien, aus denen wir schließen. In der Ordnung des Wissens ist das Erstere das konkrete Einzelne, das Letztere das Allgemeinste, das Früheste. Das Allgemeinste, Früheste sind Prinzipien unseres Denkens. Sie gelten „unvermittelt“, ohne weitere Voraussetzungen, unabgeleitet.¹⁴

Wahrheit und Geltung

Aristoteles kennt das Bild der Vernunft als Gerichtshof nicht. Er würde dieses Bild auch ablehnen, weil er ein guter Beobachter war und wusste, dass das Wissen kein Produkt der sich selbst betrachtenden, allmächtigen Vernunft sein kann, sondern

auf Erfahrung, auf Wahrnehmung und Beobachtung dessen, was in der Natur geschieht, beruht. Er ist überzeugt, dass das, was als gültig gerechtfertigt werden kann, einen Zusammenhang herstellt zwischen dem, was tatsächlich existiert und dem, was wir mit den Mitteln unseres vernünftigen Denkens und Urteilens beurteilen können. Das kann etwas Allgemeines sein wie Gesetzmäßigkeiten in der Natur, für deren Erkenntnis das Bild des Gerichtshofs der Vernunft im Ansatz passend ist. Es kann auch etwas Besonderes sein, das sich so

und nicht anders zeigt, aber nicht verallgemeinert werden kann. Ich nenne das ‚exemplarische Geltung‘.¹⁵

Bevor ich mehr über diese Art von Geltung sage, will ich auf die sehr naheliegende Frage eingehen, ob denn nicht die Wahrheit der beste Maßstab für das ist, was gilt oder gelten sollte. Was ist plausibler als die Vermutung, dass das, was wahr ist, auch gelten sollte. Wahrheit und Geltung hängen tatsächlich zusammen, nur wie. Es wäre falsch zu glauben, dass die Wahrheit ein Maßstab für das sein könnte, was gilt. Es ist im Gegenteil so, dass die Wahrheit selbst das Ergebnis eines Geltungsnachweises ist.

Der beste Zeuge für das Ziel, die Geltung der Wahrheit von Sätzen nachzuweisen, ist Gottlob Frege. Sein Ziel ist, wissenschaftliche Wahrheit auf der Grundlage von logischen

14 A.a.O., 71b 22, 72a 8, 72a 15, 99b 21. Würde es hier primär um die aristotelische Theorie des Wissens gehen, müsste im Mittelpunkt die allmähliche Herausarbeitung des Prinzipienwissens im zweiten, dritten und vierten Buch der *Metaphysik* stehen. Im dritten Buch geht es bereits um die Frage, welche Prinzipien Beweisen zugrunde liegen, also darum, was einen gültigen Beweis ausmacht (bes. *Metaphysik*, 996b/997a).

15 In meinem Buch *Was gilt. Über den Zusammenhang zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll* (Hamburg 2021).

Gesetzmäßigkeiten zu erkennen. Er entwickelt orientiert an der Arithmetik Denkgesetze. Er will herausfinden, „worauf im tiefsten Grunde die Berechtigung des Fürwahrhaltens beruht“.¹⁶ Strenge, lückenlose Beweise auf der Grundlage von „Urwahrheiten“ und „Urgesetzen“ sollten die Geltung der Wahrheit von Sätzen sichern. Diese Voraussetzungen sind kein Produkt der Logik. Sie müssen angenommen, vorausgesetzt, aufgefunden werden. Die Wahrheit ist dann das Ziel und nicht der Ausgangspunkt des Geltungsnachweises.

Frege entwirft die moderne, an der Mathematik orientierte, formale Logik, die wenig Ähnlichkeit mit der syllogistischen Logik von Aristoteles hat. Dennoch haben beide eine Gemeinsamkeit. Beide bauen auf Grundlagen auf, die nicht Teil der Logik selbst, sondern ihnen vorgeordnet sind. Sie gelten unabgeleitet, prinzipiell. Damit hat auch Freges Nachweis der Geltung wissenschaftlicher Wahrheiten unabgeleitete Grundlagen, die denen von Aristoteles der Form nach ähnlich sind. Die Geltung der Wahrheit wird zwar logisch nachgewiesen. Die Geltungsgrundlagen sind dabei aber vorausgesetzt. Sie liegen außerhalb des Gerichtshofs der Vernunft, ähnlich wie bei allen Gerichtshöfen, die wir kennen.

Die exemplarische Geltung

Wenn wir an das denken, was gilt, denken wir zuerst an das Recht, dann vielleicht an Wetten, sicher auch an Versprechen, aber kaum an die Vernunft. Wir haben uns auch Schritt für Schritt vom Bild des Gerichtshofs der Vernunft verabschiedet und kommen jetzt zu dem Gerichtshof, in dem das Recht regiert. Freges Logik kann uns dabei nur im Ansatz helfen, weil es vor Gericht zwar auch um die Wahrheit geht, aber die Geltung des Rechts ist von ganz anderer Art als die Geltung der Wahrheit. Es ist zwar wahr, dass Gesetze gelten, aber die Gesetze selbst sind nicht wahr. Was macht sie dann gültig? Diese Frage beantworten Rechtstheoretiker unterschiedlich. Carl Schmitt, der heute als belastet durch seine Rolle im Nationalsozialismus gilt, unterscheidet drei Arten der Geltung des Rechts, je nachdem, woraus die Geltung abgeleitet wird: aus einer Norm, einer Dezision oder einer politischen Ordnung.¹⁷ Er neigte zur Dezision. Das Element der Entscheidung ist ohne Zweifel für die Geltung des Rechts bedeutsam. Da eine Dezision aber auch willkürlich, gewaltsam und unvernünftig sein kann, wird der Dezisionismus heute von vielen abgelehnt. Jürgen Habermas hat eine Alternative vorgeschlagen, die zwar nicht den Gerichtshof der Vernunft bemüht, aber die Vernunft des gewaltfreien, mit Argumenten geführten Diskurses.¹⁸ Erst am Ende des vernünftigen Diskurses soll dann entschieden werden. Man könnte dieses Modell ‚rationalen Dezisionismus‘ nennen.

Diese Modelle und andere mehr hinterlassen die offene Frage, welcher Gedanke dem, was gilt, sei es als Recht, als Versprechen, als Wette oder als Wechselkurs zugrunde liegt. Mein Vorschlag ist, dass das, was gilt, einen Zusammenhang herstellt zwischen dem, was ist und dem, was sein soll.¹⁹ Neh-

men wir als Beispiel die Gesetze des Umweltschutzes. Die Zerstörung der Umwelt ist das, was ist – und was sein soll, ist eine Ende dieser Zerstörung, um die Umwelt zu erhalten. Den Zusammenhang zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll, stellen die Gesetze des Umweltschutzes her. Ein anderes Beispiel sind Versprechen. Wenn wir jemandem etwas versprechen, existiert dieses Versprechen. Was sein soll, ist dessen Erfüllung. Dazu sind wir verpflichtet. Die Verpflichtung gilt, weil sie einen Zusammenhang zwischen der Äußerung des Versprechens und seiner Erfüllung herstellt. Sie gilt so lange, bis das Versprechen erfüllt ist.

Der Zusammenhang zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll, ist immer ein anderer. Es gibt keine universale Grundstruktur, keine Geltung im Allgemeinen, nur den Gedanken eines Zusammenhangs, der aber immer ein anderer ist. Der Zusammenhang kann angepasst an das, was ist, immer wieder anders aussehen. Wenn wir mehr über die Ursachen der Zerstörung der Umwelt wissen, können wir auch besser das Ziel, mit Hilfe geltender Gesetze die Umwelt zu schonen, erreichen. Das, was als Gesetzgebung zum Schutz der Umwelt gilt, kann immer wieder verbessert werden.

Bekannt ist dieser Gedanke aus Kants *Kritik der Urteils-kraft*. Dort entwickelt Kant das, was er „Schönheitsurteil“ nennt. Die Urteilskraft spielt bei diesem Urteil. Sie verbindet spielerisch den Verstand und die Einbildungskraft, Begriffe und Vorstellungen. Es gibt keine Vorherrschaft der Begriffe und nicht einfach den überwältigenden Eindruck von Vorstellungen, sondern ein Spiel zwischen diesen beiden Kräften. Das Ergebnis ist dann gültig, wenn wir alle zum gleichen Ergebnis kommen. Die exemplarische Geltung unseres Urteils ist eine „subjektiv-allgemeine“. Sie setzt einiges voraus. Das wichtigste ist das, was Kant „Gemeinsinn“ nennt. Der Gemeinsinn enthält ein Sollen, wie Kant sagt.²⁰

Wenn wir urteilen, sollen wir dem zustimmen können, wie auch die anderen urteilen. Angewandt auf die Geltung der Menschenwürde verstehen wir, was der Gemeinsinn für eine Bedeutung hat. Nehmen wir an, es geht um die Beurteilung einer möglichen Verletzung dieses Prinzips, kommen wir nur zu einem gemeinsamen Urteil, wenn wir den Gemeinsinn bemühen können, in dem alle Voraussetzungen unserer Urteilsfähigkeit enthalten sind, die kulturellen, religiösen, wissenschaftlichen, sozialen und politischen. Wir können dann auf dieser Grundlage auf beispielhafte, exemplarische Weise zu einem Urteil kommen, das allgemein gilt oder zumindest allgemein gelten kann. Es ist aber nur dieses Urteil und nicht alle möglichen anderen, um dessen Geltung es geht.

Es ist interessant, dass Kant am Ende seines kritischen Geschäfts den Gerichtshof der Vernunft nicht mehr bemüht. Nun könnte man einwenden, dass die exemplarische Geltung eine Grundfigur der ästhetischen Urteilskraft ist. Das ist zwar richtig, aber diese Urteilskraft ist das Grundmodell der Urteilskraft überhaupt. Wie immer man über die Historie der Urteilskraft denkt, die exemplarische Geltung lässt sich auf alle möglichen, sehr unterschiedlichen Geltungs-Zusammenhänge anwenden. Den Gerichtshof der Vernunft benötigen wir für die Einsicht in das, was gilt, nicht. ■

16 Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, 3.

17 Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin 32006.

18 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt 1992.

19 Siehe dazu *Was gilt* (Anm. 15).

20 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werke V, Berlin 1968, 239.

Herrschaftsbegründung, Herrschaftsausübung, Machtbegrenzung

Zu den unterschiedlichen Funktionen von
Recht und ihrer Bedeutung für die Frage seiner Legitimation
von Christian Walter

Vertiefung des Themas von Seite 35–49

Alles was Recht ist

Die Tagung stellt die Grundsatzfrage nach der Legitimation von Recht in der Gesellschaft. Es geht um religiöse und weltliche Begründungen, um positives und überpositives Recht, um Staat und Religion und schließlich auch das Individuum in der Gemeinschaft. Kurz: Es geht um „alles, was Recht ist“. Stellt man die Frage nach der Legitimation von Recht in dieser Breite, dann betrifft sie praktisch alle Geistes- und Sozialwissenschaften, einige davon kamen auf dieser Tagung zu Wort: die Kulturwissenschaften (Jan Assmann); die Theologie (Hans-Georg Gradl); die Philosophie (Wilhelm Vossenkuhl); die Politikwissenschaft (Barbara Zehnpeffnig). Weitere Fächer ließen sich zwanglos ergänzen: die Soziologie, die Psychologie, die Wirtschaftswissenschaften und – denkt man an Arbeiten im Bereich Law and Literature – dann kann man ohne weiteres auch die Philologien und die schönen Künste hinzunehmen.

Die in diesem Beitrag eingenommene fachliche Perspektive ist diejenige der Rechtswissenschaft, genauer die des Völkerrechts und des vergleichenden Verfassungsrechts. Es geht um die Bedeutung des Rechts in der modernen internationalen Ordnung und seine Rolle bei der Organisation einer verbindlich ausgeübten öffentlichen Gewalt, innerstaatlich, aber auch grenzüberschreitend und international. Außerdem wird das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften einbezogen, ein Feld, in dem sich besondere Fragen der Legitimation von Recht stellen: Wie weit reicht die Autonomie von Religionsgemeinschaften bei der eigenen Rechtssetzung und wo setzt das staatliche Recht Grenzen? Das kirchliche Arbeitsrecht mit seinen besonderen Loyalitätsanforderungen und damit einhergehend besonderen Kündigungsmöglichkeiten liefert dafür anschauliche Beispiele. Gerade wegen der interdisziplinären Breite des

Themas sind zunächst einige begriffliche Vorüberlegungen notwendig, aus denen sich die juristische Perspektive dieses Beitrags auf das Thema ergibt.

Begriffliche Vorüberlegungen

Um einen eigenen rechtswissenschaftlichen Zugriff auf die Frage nach der Legitimation von Recht zu gewinnen, bedarf es zunächst einer Auseinandersetzung mit den verwendeten Begriffen. Das gilt sowohl für das Verhältnis von Recht und Gesetz, als auch für die Zuordnung der Kategorien Gesellschaft, Religion und Staat (oder allgemeiner: öffentliche Gewalt).

Gesetzgebung vs. Rechtserzeugung

Im Untertitel der Tagung wird die Legitimationsfrage auf „Gesetzgebung“ bezogen. Man kann – das beweist der Titel des Vortrags von Jan Assmann – in unterschiedlicher disziplinärer Perspektive unterschiedliche Vorstellungen vom „Gesetz“ haben. Die Bandbreite reicht bis in die Naturwissenschaften und die Mathematik. Als Juristinnen und Juristen, zumal, wenn unser Hintergrund im öffentlichen Recht liegt, denken wir bei „Gesetz“ zuerst an das Parlamentsgesetz, also an das im förmlichen parlamentarischen Verfahren mit dem Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit beschlossene Gesetz. In der Breite all dessen, „was Recht ist“, handelt es sich beim Parlamentsgesetz aber nur um einen kleinen Teilausschnitt. Daneben gibt es zahlreiche andere Formen von Recht: Beispielhaft erwähnen lassen sich Verträge zwischen Privaten (auch der Mietvertrag oder der Arbeitsvertrag sind „Recht“), Verwaltungsakte (z. B. eine Baugenehmigung oder ein Einbürgerungsbescheid) oder Satzungen als Binnenrecht von juristischen Personen des öffentlichen Rechts (Universitäten, Gemeinden). Im Völkerrecht spielt das Gewohnheitsrecht (beruhend auf einer von einer allgemeinen Rechtsüberzeugung getragenen Staatenpraxis) eine große Rolle. Und nicht zuletzt sind auch Gerichtsurteile in diesem weit verstandenen Sinn „Recht“.

Es ist offensichtlich, dass die Legitimationsfrage für diese sehr unterschiedlichen Formen von Recht nicht einheitlich beantwortet werden kann. Während sich vertraglich erzeugte Rechtsbindungen zumeist über das Konsensprinzip, also die Zustimmung der Vertragsparteien, legitimieren lassen, gibt es gerade in hierarchischen Verhältnissen ein gesteigertes Legitimationsbedürfnis. Und selbst dort bestehen Unterschiede, etwa zwischen der privatrechtlichen Weisungsbefugnis des Arbeitgebers im Arbeitsverhältnis und der öffentlich-rechtlichen Anordnung eines Polizei-

vollzugsbeamten, einen bestimmten Platz zu räumen. Die nachfolgenden Überlegungen beziehen sich ausschließlich auf Rechtsbeziehungen, die dem öffentlichen Recht zuzuordnen sind, mithin auf Rechtsbeziehungen, in denen es um die Ausübung von Hoheitsgewalt geht. Das hier zugrunde gelegte Verständnis von Recht geht also über den – jedenfalls aus rechtswissenschaftlicher Sicht – engeren Gesetzesbegriff hinaus, umfasst aber nicht „alles, was Recht ist“, sondern nur diejenige Teile des Rechts, die sich auf die Ausübung von Hoheitsgewalt beziehen, etwa, indem sie selbst Ausdruck der Ausübung von Hoheitsgewalt sind oder indem sie dazu dienen, Hoheitsgewalt rechtlich zu begrenzen.

Gesellschaft – Religion – Staat – Hoheitsgewalt

Eine zweite begriffliche Vorbemerkung betrifft die Kategorien Gesellschaft, Religion, Staat und Hoheitsgewalt. Es ist offensichtlich, dass je nach fachlicher Perspektive und konkreter Fragestellung unterschiedliche Begriffsverständnisse und Zuordnungen erfolgen. Die Religionssoziologie verfolgt andere Erkenntnisinteressen als die Staatstheorie und aus theologischer, philosophischer oder politikwissenschaftlicher Perspektive mögen sich wieder andere Zuordnungen als sinnvoll und nützlich erweisen. Deshalb kann es hier nicht darum gehen, eine „richtige“ Zuordnung vorzunehmen und andere Zuordnungen als „falsch“ zu verwerfen.

Wichtig ist aber, die Prämissen der eigenen Perspektive offenzulegen, um Missverständnisse zu vermeiden. Schon bei der Konkretisierung von „Recht“ wurde eine Konkretisierung auf die Ausübung und Begrenzung von Hoheitsgewalt vorgenommen. Es geht also um Normen, mit denen eine Gesellschaft Grundregeln des Zusammenlebens mit dem Anspruch der Verbindlichkeit und der gegebenenfalls auch zwangsweisen Durchsetzung festlegt. Diese Form der Hoheitsgewalt war über lange Zeit im Staat konzentriert, wird aber zunehmend auch durch mehrere Staaten gemeinsam über von ihnen gegründete internationale Organisationen ausgeübt. Das prominenteste Beispiel ist sicherlich die Europäische Union. Deshalb ist es sinnvoll, nicht nur vom Staat und von staatlicher Gewalt, sondern allgemeiner von der Ausübung von Hoheitsgewalt zu sprechen.

Der damit verbundene Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit lässt sich nur einlösen, wenn er alle Teile der Gesellschaft in gleicher Weise erfasst. Das macht es notwendig, Religion nicht als eigene Kategorie neben der Gesellschaft zu verstehen (in diese Richtung könnte man den Untertitel der Tagung deuten), sondern sie in einen weit verstandenen Begriff von Gesellschaft zu integrieren. Zugespielt formuliert: Der Gehorsamsanspruch der öffentlichen Hoheitsgewalt gilt auch gegenüber Religion und Religionsgemeinschaften. Dahinter steht mit der Säkularisierung der öffentlichen Gewalt eine jedenfalls für Europa zentrale historische Entwicklung, die sich als Grundbedingung demokratischer Herrschaftslegitimation verstehen lässt.

Säkularisierung der öffentlichen Gewalt als Grundbedingung demokratischer Herrschaftslegitimation

Ernst-Wolfgang Böckenförde hat die Entstehung des Staates als einen Prozess der Säkularisierung beschrieben, in dem sich die politische Ordnung nach und nach von ihrer religiösen

Durchformung ablöst. Dieser Prozess ist nicht nur für die Legitimation der öffentlichen Gewalt prägend, sondern auch für das Verhältnis der öffentlichen Gewalt zum Thema Religion. Anstelle des stark vom Gedanken einer institutionellen Zuordnung zweier öffentlicher Gewalten geprägten „Staatskirchenrechts“ wird zunehmend der Begriff „Religionsverfassungsrecht“ verwendet. Dieser Begriff passt nicht nur wegen der Pluralisierung der religiösen Überzeugungen in Deutschland besser in das geänderte religiöse Umfeld (seit kurzem gehören weniger als 50% der deutschen Bevölkerung einer der beiden christlichen Kirchen an), sondern mit der dahinter stehenden Konzeption lässt sich auch die Einbettung der organisatorischen Dimension von Religion in die allgemeine Grundrechtsdogmatik besser verarbeiten.

Das hat vor allem Rückwirkungen auf das Verständnis des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften, das einerseits grundrechtlich geschützt wird und damit staatlichen Eingriffen entgegensteht, andererseits aber auch bei der Kollision mit entgegenstehenden Individualgrundrechten dem auch sonst in solchen Fällen üblichen Abwägungsprozess unterliegt. Dass hier unterschiedliche Gewichtungen möglich sind, zeigt das kirchliche Individualarbeitsrecht, zu dem derzeit zwischen EuGH und Bundesverfassungsgericht unterschiedliche Positionen vertreten werden. Wie diese Auseinandersetzung ausgeht, wird maßgeblich von einer im Fall „Egenberger“ noch anhängigen Verfassungsbeschwerde abhängen (das Verfahren ist im Zweiten Senat des Bundesverfassungsgerichts unter dem Aktenzeichen 2 BvR 934/19 anhängig).

Dabei geht es auch um die Frage, wie intensiv die staatlichen Gerichte bei der Abwägung vom eigenen Selbstverständnis geprägte Entscheidungen religiöser Arbeitgeber überprüfen dürfen. Der EuGH fordert hier eine intensivere Kontrolle. Für das Bundesverfassungsgericht führt das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften dagegen auch zu einer Zurücknahme des Kontrollumfangs. Unabhängig von dieser unterschiedlichen Gewichtung des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften steht für beide Gerichte aber außer Zweifel, dass das Selbstbestimmungsrecht innerhalb des vom säkularen Recht gezogenen Rahmens wahrgenommen wird. Der EuGH würde diesen Rahmen enger, das Bundesverfassungsgericht würde ihn weiter ziehen. An seiner Verbindlichkeit auch für Religionsgemeinschaften lassen beide Gerichte aber zu Recht keinen Zweifel.

Um Missverständnisse über den Begriff der Säkularisierung zu vermeiden, ist der Bezugspunkt nochmals hervorzuheben: Gemeint ist keine Säkularisierung der Gesellschaft



Prof. Dr. Christian Walter, Lehrstuhl für Völkerrecht und Öffentliches Recht an der LMU München

Foto: LMU München



insgesamt, in dem Sinne, dass Religion in allen Lebensbereichen allgemein an Bedeutung verlöre. Während eine solche gesamtgesellschaftliche Säkularisierung in den Sozialwissenschaften mit guten Gründen bestritten wird, kommt es für die hier eingenommene verfassungsrechtliche Perspektive allein auf Säkularität der öffentlichen Gewalt an. Diese lässt sich in der modernen, religiös pluralen Demokratie allein mit säkularen Gründen, d.h. als „Staat ohne Gott“ (Horst Dreier) oder in der hier verwendeten, erweiterten Terminologie als „Öffentliche Gewalt ohne Gott“ legitimieren.

Die Verfassungsfunktionen und ihre Bündelung im modernen Verfassungsstaat

In rechtlicher Hinsicht hat sich die Verfassung als zentrales Instrument der Herrschaftslegitimation herausgebildet. Bis heute wird sie überwiegend staatsbezogen gedacht, d.h. im Akt der Verfassungsgebung konstituiert sich die öffentliche Gewalt eines Staates und wird fortan nach den in der Verfassung niedergelegten Kriterien ausgeübt. In der Verfassung als (zumeist schriftlichem) Dokument bündeln sich damit eine Reihe von Funktionen, die für die Legitimation von Herrschaft zentral sind: Mit der Konstituierung einer eigenständigen öffentlichen Gewalt wirkt die Verfassung herrschaftsbegründend (Begründungsfunktion), mit der Schaffung von Organen und der Regelung ihrer Interaktion bestimmt die Verfassung die Ausübung der Herrschaft (Organisationsfunktion); und moderne Verfassungen enthalten zudem mit rechtsstaatlichen Anforderungen und der ausdrücklichen Verankerung von Grundrechtskatalogen, sowie der gerichtlichen Durchsetzbarkeit dieser Begrenzungen zugleich wichtige Schranken für die Herrschaftsausübung (Begrenzungsfunktion).

Verfassungen leisten außerdem – auch darin liegt ein wesentlicher Beitrag zur Legitimation der Ausübung von Herrschaft – eine Kopplung von Recht und Politik, indem sie einerseits bestimmte Fragen auf der Ebene der Verfassung verbindlich entscheiden und damit dem normalen politischen Prozess entziehen (und den gesteigerten Anforderungen an eine Verfassungsänderung unterwerfen), andererseits aber jenseits dieser Bereiche Freiräume für politische Entscheidung belassen, in denen das Ergebnis gerade nicht rechtlich von vorne herrein festgelegt ist.

Die Besonderheit des modernen Verfassungsstaates wie er sich vor allem in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst in Westeuropa und Nordamerika (und nach und nach auch in anderen Teilen der Welt) herausgebildet hat, besteht darin, dass diese Funktionen sämtlich in einer politischen Einheit (dem Staat) und mittels eines einzigen rechtlichen Dokuments (der Verfassung) gebündelt wurden. Nicht wenige der aktuellen Herausforderungen, die wir bei der Legitimation von öffentlicher Gewalt erleben, lassen sich da-

rauf zurückführen, dass diese Bündelung in der modernen Welt nicht mehr aufrecht zu erhalten ist. Das sei im Folgenden näher erläutert.

Aktuelle Herausforderungen der Legitimation I: Europäisierung und Internationalisierung politischer Entscheidungen

Die gerade beschriebene Legitimationsstruktur beruht auf der Konzentration der Hoheitsgewalt im Staat. Dies entspricht aber seit längerem nicht mehr den realen Verhältnissen. Vor allem durch die Europäische Integration, aber darüber hinaus auch ganz generell durch den Ausbau der Zusammenarbeit in internationalen Organisationen mit eigenen Entscheidungsbefugnissen wird diese Monopolstellung des Staates aber in Frage gestellt. Die Europäische Union besitzt die Befugnis zur Rechtssetzung (Sekundärrecht), im

Falle der Verordnungen sogar mit unmittelbarer Wirksamkeit und Verbindlichkeit für natürliche und juristische Personen in den Mitgliedstaaten.

Da es nur noch ganz wenige Sachbereiche gibt, in denen Entscheidungen in der EU nur einstimmig getroffen werden können, besteht in den meisten Fällen keine Vetoposition eines einzelnen Mitgliedstaates, d.h. ein europäischer Rechtsakt wird auch dann in dem und für den Mitgliedstaat verbindlich, wenn seine Regierung gegen ihn gestimmt hat. In solchen Fällen

wird die Legitimation über innerstaatliche Legitimations- und Verantwortlichkeitsketten problematisch.

Neben diese Wirkungen, die durch verbindliche rechtliche Strukturen bewirkt werden (Abstimmung mit Mehrheit in Verbindung mit dem so erlassenen verbindlichen Sekundärrechtsakt) treten informelle Wirkungen, bei denen zwar formal die Möglichkeit besteht, die Verabschiedung von verbindlichem Recht zu verhindern, aber der politische Druck hin zu einer gemeinsamen Lösung so groß ist, dass die formale Vetoposition faktisch und politisch keine ernsthafte Option ist.

In diesen Fällen liegt zwar möglicherweise am Ende formal eine Zustimmung vor, unter Legitimationsgesichtspunkten bleibt deren Wirkung aber eher schwach, weil sie vor allem auf äußeren Sachzwängen beruht, aber nur sehr begrenzt als autonome Entscheidung qualifiziert werden kann. Derartige Zwänge bestehen nicht nur für kleine und politisch weniger einflussreiche Staaten, sondern auch politisch mächtige Staaten können sich ihnen immer wieder nicht entziehen. Unter solchen Bedingungen wird eine alleinige Legitimation über die Rückbindung der Entscheidungen an die einzelnen Staaten und über deren Zustimmung zur eigenen Bindung brüchig.

Aus diesem Grund betont das Bundesverfassungsgericht in seinen Entscheidungen zur europäischen Integration die duale Legitimation der Europäischen Union und der von



Die Flagge der Europäischen Union: Die europäische Integration führt dazu, dass immer mehr politische Entscheidungen nicht mehr nationalstaatlich legitimiert sind.

Bild: canva.com

ihr getroffenen Entscheidungen. Neben die Rückbindung an die Mitgliedstaaten über deren Zustimmung zu den Verträgen als primärrechtlicher Grundlage der Union und die – zumindest mehrheitliche – Zustimmung zu den einzelnen Sekundärrechtsakten tritt eine eigene demokratische Legitimation der Union selbst, die sich aus den direkten Wahlen zum Europäischen Parlament (Art. 14 Abs. 3 EUV) und dessen gewachsener Rolle bei der Rechtssetzung (Art. 294 AEUV) ergibt.

Allerdings gibt es solche eigenständigen parlamentarischen Organe jenseits der staatlichen Ebene bislang nur in vergleichsweise wenigen internationalen Organisationen und oft sind dann die diesen Organen eingeräumten Kompetenzen relativ schwach ausgestaltet. So gibt es in den Vereinten Nationen gar kein parlamentarisches Organ und der parlamentarischen Versammlung des Europarats kommt überwiegend eine beratende Rolle zu, auch wenn es ihr im Laufe der Zeit durchaus gelungen ist, ihre Kompetenzen nach und nach etwas auszubauen und zu stärken.

Vor diesem allgemeinen Hintergrund der parlamentarischen Legitimation in internationalen Organisationen, aber auch speziell mit Blick auf verbindliche Mehrheitsentscheidungen in der EU, stellt sich die Frage, ob es Möglichkeiten gibt, die Zustimmung durch andere Staaten und deren demokratische Rückbindung in die Legitimationsüberlegungen einzubeziehen. Das allerdings wirft die noch weitergehende Frage nach dem Personenverband auf, der hinter einer politischen Einheit steht.

In der traditionellen Konzeption des Staates ist diese Frage vermeintlich einfach beantwortet. Es ist das Staatsvolk, das über die Verfassung eine Gewalt verfasst, die es zu hoheitlichen, d.h. für alle verbindlichen Entscheidungen ermächtigt. „Das Staatsvolk“ – so hat es das Bundesverfassungsgericht in einem Leitsatz zu seiner 1990 ergangenen Entscheidung zum Ausländerwahlrecht in Schleswig-Holstein formuliert, „von dem die Staatsgewalt in der Bundesrepublik Deutschland ausgeht, wird nach dem Grundgesetz von den Deutschen, also den deutschen Staatsangehörigen und den ihnen nach Art. 116 Abs. 1 gleichgestellten Personen, gebildet.“ Hinter dieser Formulierung steht eine sehr klare Vorstellung von einem Demos, dem deutschen Volk, von dem sich demokratisch die Ausübung einer bestimmten Hoheitsgewalt, der deutschen Staatsgewalt, ableiten lässt.

Aber auch dieser Legitimationszusammenhang – die enge Verknüpfung von Staatsgewalt und Staatsvolk – gerät zunehmend unter Druck, wie sich an den aktuellen Wanderungsbewegungen und deren Auswirkungen auf die langfristige Zusammensetzung der Bevölkerung zeigen lässt.

Aktuelle Herausforderungen der Legitimation II: Wanderungsbewegungen

Über die Frage, ob Deutschland ein Einwanderungsland sei, ist lange politisch vehement gestritten worden. Der Streit war und ist nur sinnvoll, wenn sich aus der Qualifizierung konkrete Folgerungen in rechtlicher oder politischer Hinsicht ergäben. Das ist allerdings nicht der Fall. Blickt man dagegen auf die Bevölkerungsstatistik, so lässt sich nicht ernsthaft bestreiten, dass massive Veränderungen stattgefunden haben. Mit Stand 31.12.2021 betrug der Aus-

länderanteil an der Gesamtbevölkerung 13,1%. Davon leben knapp über 50% seit mehr als 8 Jahren in Deutschland, 24,8% sogar seit mehr als 25 Jahren. Die durchschnittliche Aufenthaltsdauer beträgt 15,6 Jahre. Diese Zahlen sprechen für einen zumindest langfristigen, wenn nicht sogar dauerhaften Aufenthalt im Inland.

Die Bevölkerungsstatistik versucht diese demographischen Veränderungen durch die Kategorie „Migrationshintergrund“ sichtbar zu machen. Eine Person hat dann einen Migrationshintergrund, „wenn sie selbst oder mindestens ein Elternteil die deutsche Staatsangehörigkeit nicht durch Geburt besitzt.“ Der Kreis ist damit deutlich weiter als der Ausländeranteil und bezieht eine Migrationserfahrung in der Generation der Eltern ein und erfasst auch Personen, die aufgrund einer Einbürgerung von einer allein auf die Staatsangehörigkeit abstellenden Statistik gar nicht erfasst würden. Bei einer solchen Betrachtung wird der erfasste Personenkreis noch größer. Nach dieser Definition hatten 2019 etwa 26% der deutschen Wohnbevölkerung einen Migrationshintergrund.

Für die demokratische Legitimation von Hoheitsgewalt wird jedenfalls aus juristischer Sicht weiterhin auf die Staatsangehörigkeit abgestellt. Wahlberechtigt für den Deutschen Bundestag und bei den Landtagswahlen sind nur deutsche Staatsangehörige (z. B. § 12 Abs. 1 BWahlG). In seinen Entscheidungen zum Ausländerwahlrecht hat das Bundesverfassungsgericht diese Vorgabe auch als verfassungsrechtlich zwingend angesehen. Betrachtet man die oben wiedergegebenen Zahlen zum Anteil der ausländischen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung, so zeichnet sich aber ein Legitimationsdilemma ab: Auch die längerfristig im Land lebenden Personen mit ausländischer Staatsangehörigkeit sind von der Teilnahme an Wahlen ausgeschlossen, obwohl sie in erheblichem Umfang der deutschen Staatsgewalt unterworfen sind.

Versuche, diesem Problem durch großzügigere Einbürgerungsregeln entgegenzuwirken haben sich als wenig erfolgreich erwiesen. Unter den Einbürgerungsberechtigten macht nur ein höchst niedriger Anteil von dieser Möglichkeit Gebrauch. Die Ausschöpfung des Einbürgerungspotentials (diese Zahl beschreibt den Anteil unter den Einbürgerungsberechtigten, der sich tatsächlich einbürgern lässt) liegt in den letzten zehn Jahren durchgängig bei etwa 2,2%. Im Jahr 2020 waren es 2,15%. Auch wenn darin letztlich eine freiwillige Entscheidung gegen die Einbürgerung liegt, so stellt sich doch die Frage, ob es zugleich auch eine freiwillige Entscheidung gegen die Wahlberechtigung ist, denn letztere ist eben nur einer von mehreren Faktoren, der bei der Entscheidung für oder gegen eine Einbürgerung eine Rolle spielt.

Insgesamt spricht viel dafür, dass der Kreis der Personen, die sich längerfristig oder gar dauerhaft in Deutschland aufhalten, ohne die Staatsangehörigkeit und damit das Wahlrecht auf Bundes- und Landesebene zu besitzen, in Zukunft noch weiter zunehmen wird. Je mehr das der Fall ist, desto drängender wird das Legitimationsproblem. Schnelle und einfache Antworten hierauf werden sich kaum finden lassen. Aber gesellschaftspolitisch und rechtspolitisch spricht dies doch dafür, dem betroffenen Personenkreis zumindest alternative Mitwirkungsmöglichkeiten anzubieten. Zu denken wäre beispielsweise an die kommunale Ebene, auf der es bereits jetzt ein Ausländerwahlrecht für Unionsbürgerinnen



und Unionsbürger gibt. Warum sollte es nicht möglich sein, dieses auch auf andere Personen mit ausländischer Staatsangehörigkeit auszudehnen?

Aktuelle Herausforderungen der Legitimation III: Gefährdungen der Rechtsstaatlichkeit

Zu den von Verfassungen wahrgenommenen Funktionen gehört die Einhegung und Begrenzung politischer Macht durch Grundrechte und die Sicherung rechtsstaatlicher Grundprinzipien wie Gewaltenteilung, Unabhängigkeit der Justiz und Gesetzesbindung. In dem herkömmlichen Modell einer Konzentration aller Verfassungsfunktionen im Staat wurde diese Aufgabe ausschließlich durch interne staatliche Strukturen und Institutionen, namentlich verfassungsrechtliche Garantien und deren Durchsetzung durch eine Verfassungsgerichtsbarkeit wahrgenommen.

Auch hier haben sich wichtige Änderungen ergeben. So hat insbesondere der internationale Menschenrechtsschutz dazu geführt, dass neben der staatlichen Verfassungsgerichtsbarkeit nun auch internationale Gerichte Entscheidungen treffen, die der Begrenzung politischer Macht dienen. Besonders deutlich wird dies etwa in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte zu Anforderungen an Parteiverbote. Unabhängig von Unterschieden in der konkreten Ausgestaltung des Parteienrechts in den verschiedenen Mitgliedstaaten der EMRK handelt es sich bei Parteien immer auch um Vereinigungen im Sinne der Vereinigungsfreiheit nach Art. 11 EMRK.

Dementsprechend fallen Verbote von Parteien in den Anwendungsbereich der Konvention und der Gerichtshof hat inzwischen eine recht detaillierte Rechtsprechung zu dieser Frage entwickelt, die auch im letzten deutschen Parteiverbotsverfahren gegen die NPD eine nicht unerhebliche Rolle gespielt hat. Hätte das Bundesverfassungsgericht die NPD verboten, dann wäre diese Verbotsentscheidung mit Sicherheit von der NPD vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte als Verstoß gegen das Recht auf Vereinigungsfreiheit unter der EMRK gerügt worden. Das heißt selbstverständlich nicht, dass eine solche Rüge erfolgreich gewesen wäre, aber das Beispiel zeigt, wie weit der internationale Menschenrechtsschutz in den innerstaatlichen politischen Bereich hineinragen kann.

Die Wirkungen dieser Verzahnung von internationalem Menschenrechtsschutz und innerstaatlicher Politik sind ambivalent: Einerseits ist offensichtlich, dass eine zusätzliche Kontrolle von außen ein Mehr an Unabhängigkeit bringt und damit vor allem bei autoritären innerstaatlichen Entwicklungen Möglichkeiten schafft oder behält, die unter Umständen innerstaatlich schon beseitigt worden sind. Die aktuellen Fälle zur Inhaftierung von Journalistinnen und Journalisten und Oppositionellen etwa in der Türkei oder in Russland liefern hierfür breites Anschauungsmaterial.

Andererseits macht die quasi-verfassungsgerichtliche Rolle, in die ein Gericht wie der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte damit gebracht wird, ihn zugleich zu einem politischen Akteur auf der internationalen und – zumindest ein Stück weit – auch auf der innerstaatlichen Ebene. Das wirft dann die Frage nach der Legitimation des Gerichts gegenüber dem – unter Umständen ja sogar von breiten Mehr-

heiten getragenen – innerstaatlichen politischen Prozess auf. Dieses Problem stellt sich derzeit etwa in Polen, wenn die dort seit 2017 von Regierung und Parlament auf den Weg gebrachte – rechtsstaatlich hochproblematische – Justizreform nach und nach anhand einzelner Fälle vor allem unter Art. 6 EMRK im Wege der Individualbeschwerde vor den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte gebracht wird.

Hier kann man einerseits auf klare Worte zur Bedeutung der Unabhängigkeit der Justiz hoffen, andererseits wird die Regierung diesen mit Sicherheit die demokratische Legitimation der von ihrer initiierten Reform entgegengal-

Eine ähnliche Entwicklung gibt es beim Gerichtshof der Europäischen Union in Luxemburg, der mit dem gleichen Problem konfrontiert ist, wenn auch unter etwas anderen prozessualen Voraussetzungen. Für die EU ist die Unabhängigkeit der Justiz in den Mitgliedstaaten von essentieller Bedeutung, weil die mitgliedstaatliche Justiz zentraler Bestandteil der institutionellen Struktur zur Anwendung und Durchsetzung des Unionsrechts bildet. Weite Teile des europaweit gültigen Unionsrechts sind unmittelbar innerstaatlich anwendbar. Dementsprechend sind zunächst und vor allem die dortigen Behörden und Gerichte zur Anwendung des Unionsrechts berufen.

Bei Zweifeln über seine Auslegung gibt es ein Vorlageverfahren zum Europäischen Gerichtshof (Art. 267 AEUV). Die mitgliedstaatliche Gerichtsbarkeit ist damit Teil des Rechtsschutzes in der EU. Dementsprechend erstrecken sich unionsrechtliche Anforderungen aus dem Rechtsstaatsprinzip auch auf die mitgliedstaatliche Gerichtsbarkeit. Der Gerichtshof hat in zwei Grundsatzentscheidungen festgestellt, dass Teile der polnischen Justizreform mit den Vorgaben zur Rechtsstaatlichkeit aus Art. 2 EUV unvereinbar sind und teilweise auch Zwangsmaßnahmen zur Durchsetzung dieser Entscheidungen angeordnet.

Fazit

Die Beispiele zeigen, in welchem Umfang inzwischen die Begrenzungsfunktion von Verfassungen auf europäischer Ebene ergänzt und ausgebaut wird. Institutionalisiert ausgeübt wird diese Begrenzungsfunktion durch die beiden europäischen Gerichtshöfe, den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte, der anhand der EMRK entscheidet, und den Gerichtshof der Europäischen Union, für den das Recht der Europäischen Union maßgeblich ist. Beide Gerichte entscheiden letztlich anhand gemeineuropäischer Maßstäbe der Rechtsstaatlichkeit. Wenn dem von der polnischen Regierung die innerstaatliche demokratische Legitimation der Justizreform entgegengal-

Genau das muss aber vermieden werden, wenn die drei im Titel genannten zentralen Funktionen von Recht (Herrschaftsbegründung, Herrschaftsausübung und Machtbegrenzung) in einem angemessenen Gleichgewicht gehalten werden sollen. Der vorliegende Beitrag hat gezeigt, dass die Bedingungen für die Herstellung eines solchen Gleichgewichts nicht leichter geworden sind. Genau daraus ergibt sich eine wachsende Bedeutung des (europäischen und internationalen) öffentlichen Rechts. Die kontinuierliche Arbeit an diesem Gleichgewicht ist seine Kernaufgabe. ■

Die Briefkultur der Orden in der frühen Neuzeit

Das *Epistolarium* des P. Matthäus Rader SJ (1561–1634)

von Alois Schmid

Klöster sind Einrichtungen, die sich durch Abgrenzung gegenüber der Gesellschaft einer eigenen Art intensiver Frömmigkeitspflege zuwenden. Das besagt schon der Begriff *Kloster*. Im Unterschied zum morgenländischen Mönchtum, das die persönliche Askese zum Ideal erhob, streben die meisten abendländischen Orden Rückwirkungen auf ihr soziales Umfeld an. Sie wollen ihre gefestigte Basis für ihre Mitmenschen fruchtbar machen. In diesem Sinne tragen sie entsprechende Impulse in die umgebende Gesellschaft hinein. Sie leisten ergänzende Beiträge zur außer-pfarreilichen Seelsorge. Diese waren natürlich im Laufe der zwei Jahrtausende des abendländischen Mönchtums einem beständigen Wechsel unterworfen. Sie wurden den jeweiligen Zeitumständen angepasst und reichen vom Wandermönchtum des frühen Mittelalters bis zur elektronengestützten digitalen Pastoral unserer Gegenwart.

Libri et Litterae

In der vormodernen Epoche der frühen Neuzeit erfolgte diese Teilhabe vornehmlich auf dem Wege des Einsatzes der ausgeweiteten Möglichkeiten der Schriftlichkeit. Ein wichtiger Sektor der entstehenden Buchkultur war dem religiösen Schrifttum gewidmet, das wiederum zu einem beträchtlichen Anteil aus den Klöstern kam. Von den Anfängen an war die Bibliothek ein unverzichtbarer Baustein eines jeden Klosters. Mönche und in geringerem Ausmaß auch Nonnen betätigten sich als Autoren. Die großen Ordenshäuser richteten eigene Klosterdruckereien ein, in denen die Ausarbeitungen zur hausinternen Publikation gebracht wurden. Die Klosterbibliotheken wurden vor allem im oberdeutschen Raum im 18. Jahrhundert die anspruchsvollen Pflegestätten der Buchkultur, die in zunehmendem Ausmaß auch für die Öffentlichkeit nutzbar gemacht wurden. Mit Büchern und



Prof. Dr. Alois Schmid, Professor em. für Bayerische Geschichte und vergleichende Landesgeschichte an der LMU München

Klosterbibliotheken wurden vor allem im oberdeutschen Raum im 18. Jahrhundert die anspruchsvollen Pflegestätten der Buchkultur, die in zunehmendem Ausmaß auch für die Öffentlichkeit nutzbar gemacht wurden. Mit Büchern und

Vertiefung des Themas von Seite 50–61

Bayerische Klosterlandschaften

Bibliotheken leisteten die Orden einen wesentlichen Beitrag zum Fortschritt in den Wissenschaften und damit zur abendländischen Zivilisation. Die höchstrangige Buchkultur war ein wichtiger Beitrag der Klosterwelt zur Mitgestaltung der europäischen Kulturgeschichte der frühen Neuzeit.

Mit Büchern wurde Langzeitwirkung angestrebt – und zweifellos auch erreicht. Eine kurzfristigere Wirkungsabsicht hatte ein zweites Mittel der monastischen Kommunikation über die Klostermauern hinaus im Blick.

Das waren die Briefe. Mithilfe von Briefen ließ sich mit wesentlich geringerem Einsatz eine persönlichere Verbindung zur Außenwelt herstellen. Der Austausch erfolgte notgedrungen auf indirektem Wege. Zwischen dem Schreiber und dem Empfänger eines Briefes blieb immer die wirkungsvolle Barriere der Klostermauer. Somit schuf das Medium des Briefes zumindest eine semipersonliche Art der Kommunikation. Diese ermöglichte über den privaten Austausch hinaus zumindest auch die Ansprache von Problemen mit allgemeiner Tragweite.

Dabei gingen Buch und Brief von sehr unterschiedlichen Schreibsituationen aus. Dem Buch ist die ausführliche Darstellung eigen, während der Brief auf Knappheit ausgerichtet ist. Mit der angestrebten Objektivität und der gattungseigenen Subjektivität tendieren beide Literaturgattungen in sehr unterschiedliche Richtungen. Das Buch erfordert einen aufwendigen und langzeitlichen Entstehungsprozess, während der Brief auf kurze Frist und Spontaneität angelegt ist. Wegen des ungleich größeren Aufwandes kommt dem Buch erhöhte formale Ausgestaltung zu, während der Brief unter Umständen sehr situationsgebunden und persönlichkeitsbestimmt ist.

Mit diesen zwei Wegen der Schriftlichkeit schalteten sich die Klöster der Vormoderne in den gesellschaftlichen Diskurs ein. Diese Hilfsmittel verschafften ihnen Teilhabe am öffentlichen Leben, das sie trotz der selbstauferlegten Exklusivität mitgestalten und weiterentwickeln wollten. Die verbindende grundsätzliche Zielsetzung spricht der damals in Dillingen

tätige spätere Münchner Jesuitenpoet Jeremias Drexel (1581–1638) in einem Brief an den Mitbruder Pater Matthäus Rader vom 28. Dezember 1606 ausdrücklich an.

Hier formuliert er im Rahmen existenzieller Überlegungen die rhetorische Frage: *et quid quaeso est, quod in vita retineat, nisi libri et litterae*: Bücher und Briefe sind in seiner Sicht die entscheidenden Medien der Beteiligung der Ordensleute am gesellschaftlichen Gespräch. Das sind in der Wertordnung der monastischen Welt die wichtigsten Hilfsmittel, die ihr eine erfolgreiche Mitwirkung am von der Schriftlichkeit bestimmten Kulturbetrieb der frühen Neuzeit ermöglichten.

Briefwechsel als historische Quellen

Das Zeitalter des Humanismus verschaffte dem Einzelmenschen einen gehobenen Standort im Gesellschaftsgefüge. Diese Aufwertung verhalf der Epoche zu ihrer Bezeichnung. Der Brief wurde ein sehr wichtiges Medium des ausgeweiteten kultivierten Austausches zwischen den gestärkten Individuen. Zumindest kulturbewusste Persönlichkeiten traten zu Mitmenschen ihres Milieus in schriftliche Verbindung, um auch über Entfernungen hinweg Informationen zu wechseln. Das gilt für den persönlichen, den geschäftlichen und den politischen Verkehr. Denn auch die zwischenstaatliche Kommunikation wurde immer mehr auf schriftliche Nachrichten umgestellt. Briefe der Entscheidungsträger markieren die Höhepunkte im allmählich entstehenden diplomatischen Beziehungsgefüge.

und kirchlichen Lebens. Auch im Vorgang der Konfessionalisierung kommt dem Brief eine entscheidende Rolle zu. Im Rahmen dieser sich wandelnden Gesellschaftsstrukturen nahmen seit dem 16. Jahrhundert die Quantitäten der Briefkultur deutlich zu, um im 18. Jahrhundert einen echten Höhepunkt zu erreichen. Das entstehende Postwesen schuf dafür die praktischen Voraussetzungen.

Von besonderer Bedeutung waren die Briefe für den Jesuitenorden. Im Unterschied zu den mittelalterlichen Orden war die *Societas Jesu* ein sehr hierarchisch strukturierter Verband mit internationaler und interkontinentaler Reichweite. Ihre zentralistische Führung war nur auf dem Wege der Schriftlichkeit möglich; der Brief wurde ein entscheidendes, ja unentbehrliches Hilfsmittel dafür. In diesem Kontext wurde die Gattung vom Informationsmittel zum stilisierten Kunstbrief weiterentwickelt. Vor allem die *Heroidenbriefe* Ovids gaben dafür ein Stilmuster vor, an dem sich namhafte Ordensvertreter bereitwillig orientierten. Der Jesuitenorden erkannte dem Brief in der Schriftkultur auch als Mittel der Ordensleitung eine zentrale Stellung zu.

Entsprechend der wachsenden Bedeutung der Korrespondenzen für die Entwicklung des privaten wie öffentlichen Lebens wandte die kulturhistorische Forschung ihr Interesse dieser Quellengattung zu. Die Briefe wurden zu einem wichtigen Gegenstand der Editionswissenschaft und der literaturgeschichtlichen Interpretation. Dabei legte die protestantische Seite besonders wirkungsvolle Initiativen an den Tag. Dem Brief wurde als wesentlichem Ausdrucks- und Kampfmittel reformatorischer Grundhaltungen hohe Aussagekraft zuerkannt. Die umfangreichen Brief-Corpora der bestimmenden Reformatoren Martin Luther, Johannes Calvin, Ulrich Zwingli wurden schon früh in umfänglichen Buchserien zur Edition gebracht. In die Fußstapfen dieser Vorreiter trat Gottfried Wilhelm Leibniz, an dessen uferlosen Korrespondenzen bis heute gearbeitet wird. Die editorischen Bemühungen wurden großflächig ausgedehnt auf die Briefe aus dem weiteren Umfeld: Philipp Melanchthon, Erasmus von Rotterdam, Thomas Münzer, Andreas Osiander, Martin Bucer, Johannes Reuchlin. Die wissenschaftliche Aufarbeitung der deutschen Briefkultur der frühen Neuzeit hat ein unverkennbares Übergewicht auf der protestantischen Seite.

Damit spiegelt die Forschungslage die Überlieferung nicht sachgerecht wider. In den Archiven und Bibliotheken des oberdeutschen Raumes lagern noch immer nicht minder ausgiebige Briefsammlungen aus der katholischen Welt. Vor allem die großen Klöster haben auch hier ausgiebige Briefwechsel hervorgebracht. Sie werden höchstens in Einzelfällen punktuell eingesehen und berücksichtigt. Eine umfassende Auswertung ist bisher nicht erfolgt. Aus Bayern sind am bekanntesten das sehr umfangreiche *commercium Pollingianum* der gelehrten Augustiner-Chorherren aus dem Stift Polling oder die Briefnachlässe der Benediktiner zu St. Emmeram in Regensburg, Tegernsee und Ottobeuren.

Nie wurden die systematische Erschließung und Auswertung dieser kaum zu überschauenden Bibliotheksbestände angegangen oder gar die Edition ins Auge gefasst. Die Gründe für dieses Forschungsdefizit sind vielfältig. Hier liegt ein lohnendes Arbeitsfeld weithin brach. Damit ist vor allem die Landesgeschichte angesprochen. Mehr als der Lehrbetrieb mit Studenten an den Universitäten sind für diese Kärner-

Weiterführende Literatur

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus VI*, 1895, S. 1371–1382; IX, 1900, S. 793

ADB XXVII, 1888, S. 118 [A. Weis]

NDB XXI 2003, S. 92 [A. Schmid]

BBKL VII, 1994, S. 1224–1226 [W. Winhard]

LThK VIII, 31999, S. 794–795

[J. Wrba]

Alois Schmid, *Die Bavaria sancta et pia des P. Matthäus Rader SJ*, in: *Pariser Historische Studien* 47, Bonn 1988, S. 499–522

Alois Schmid (Hg.), *Bayerische Gelehrtenkorrespondenz: P. Matthäus Rader*, 1995–2005

R. Haub, *Der Südtiroler Jesuitenpater Matthäus Rader. Seine Herkunft und sein Wirken*, in: *Der Schlern* 70 (1996), S. 724–736

Alois Schmid, *Der Briefwechsel des P. Matthäus Rader*, in: *ZBLG* 60 (1997), S. 1109–1140

M. Mayerhofer, *Kupferstiche im Dienst politischer Propaganda: Die Bavaria sancta et pia des P. Matthäus Rader*, München 2011

A. Abele, *Matthäus Rader SJ, Drama de Divo Cassiano*, Heidelberg 2021.

Zum vierten gewann der Brief seit dem Humanismus zunehmende Bedeutung für den kulturellen und wissenschaftlichen Diskurs. Der Humanismus beförderte auf der Grundlage der verbindenden lateinischen Sprache den gelehrten Austausch über Nationsgrenzen hinweg; deswegen sind gerade die Humanistenbriefe historische Zeugnisse mit besonderer Aussagekraft. Im Rahmen der Konfessionalisierung behandelten sie oftmals Fragen des religiösen

arbeit außeruniversitäre Einrichtungen gefordert. Österreich geht mit der Erschließung der Briefwechsel der Gebrüder Pez aus der Benediktinerabtei Melk vorbildlich voran. In Italien können nach den Korrespondenzen Galileo Galileis oder Antonio Muratoris die Briefe des Jesuitenpaters Martino Martini als Muster herangezogen werden. In Bayern ist das wichtigste derzeitige Unternehmen die Arbeit der Kommission für bayerische Landesgeschichte am Briefwechsel des Jesuiten P. Matthäus Rader. Es setzt die verdienstvolle ältere Reihe der *Humanistenbriefe* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften mit den Schreiben von Konrad Celtis, Konrad Peutinger, Johannes Cuspinian und Willibald Pirckheimer fort. Die beiden ersten Bände des Editionsprojekts sind 1995 und 2009 erschienen. Es sei im Folgenden näher vorgestellt.

Das *Epistolarium* des P. Matthäus Rader

Das *Epistolarium* des im südtirolischen Klosterort Innichen gebürtigen, in den Kollegien zu Augsburg und München wirkenden Jesuitenpaters Matthäus Rader (1561–1634) ist in sechs Sammelcodices überliefert. Sie lagern heute in der Bayerischen Staatsbibliothek und im Jesuitenarchiv zu München. In ihnen werden rund 2000 Schreiben überliefert. Außerhalb dieses Kernbestandes finden sich weitere Briefe nur sehr vereinzelt. Der Bestand sei bezüglich des Inhalts und der Form in Grundzügen charakterisiert.

Das auffälligste Merkmal dieses *Epistolariums* ist seine Einseitigkeit. Die Schreiben an Rader sind deutlich in der Überzahl gegenüber den Gegenschreiben von Rader. Letztere machen nicht mehr als vier Prozent des Gesamtbestandes aus. Die ungewöhnliche Einseitigkeit erklärt sich zum einen aus der Überlieferung. Die Schreiben an Rader wurden vom Adressaten sehr sorgsam gesammelt. Seinen Schreiben an andere muss in der Empfängerüberlieferung nachgegangen werden, die naturgemäß sehr disparat ist. Dazu kommt, dass der eigenwillige Matthäus Rader ein sehr berechnender Briefschreiber war, der seine seltenen Antworten bewusst als Mittel der Distanzierung und Disziplinierung eingesetzt hat. Infolge dieser Voraussetzungen liegen überwiegend die Schreiben der Partner an Rader vor. Die Gegenseite bleibt weithin stumm.

Ein zweites Merkmal ist die auffallende Vielzahl der Korrespondenzpartner. Nach derzeitigem Wissensstand sind es insgesamt 322. Allein im Einleitungsband der Edition begegnen nicht weniger als 92 Briefschreiber. Der rechnerische Durchschnitt im Eröffnungsband liegt bei 3,3 Nummern pro Schreiber. Kennzeichnend sind somit wenige oder sogar einzelne Briefe aus der Feder zahlreicher Schreiber. Größere Briefblöcke zeichnen sich nur in Ausnahmefällen ab. Die Folge ist einerseits eine auffallende Inhomogenität und Diversität der angesprochenen Inhalte. Diese Eigenheit bedingt andererseits eine große thematische Blickweite.

Der Kreis der Briefschreiber lässt sich strukturieren. Die gewichtigste Stelle nehmen die Schüler ein. Rader war Professor für Humaniora und Rhetorik am Jesuitenkolleg St. Salvator zu Augsburg. Die Schüler hielten nach Abschluss ihrer dortigen Ausbildung Verbindung zum geschätzten Lehrer über das Medium des Briefes. Das gilt vor allem für die drei wichtigsten Studiosen, die angesehenen Literaten Georg Stengel, Jeremias Drexel, Jacob Bidermann. Weiterhin treten mehrere Namen hervor, die in der Kulturgeschichte Bayerns

einen guten Klang haben: der Lieddichter Petrus Frank, der Dramatiker Kaspar Rhey, die Theologen Jakob Gretser und Jakob Reihing, der Historiker Jakob Keller.

Doch begegnen zum Zweiten unter den Briefschreibern auch Personen, die mit Schwaben und Bayern nichts zu tun haben, sondern in anderen Regionen zu verorten sind. Mit dem Medium des Briefes unterhielt Rader Verbindung in andere Gegenden und Länder Europas. So wurde das Augsburger Jesuitenkolleg ein wichtiges Kommunikationszentrum, von dem aus Fäden in viele andere Städte Europas liefen. Unter den Absendeorten der an Matthäus Rader gerichteten Briefe begegnen im oberdeutschen Umfeld Brixen, Fribourg, Graz, St. Gallen, Luzern, Wien; in Italien Bologna, Ferrara, Genua, Mailand, Mantua, Padua, Rom, Venedig; im romanischen Westen Lille, Nantes, Reims, Tournai, auch Madrid; im Norden Antwerpen, Brüssel, Löwen, Luxemburg; im Osten Prag, Warschau, Wilna.

Unter den Briefschreibern tauchen sogar ausgesprochene Größen der europäischen Kulturgeschichte auf: Antonio Possevino, Caesar Baronius, Nicolas Trigantius, Justus Lipsius, Kaspar Schoppe, Jacques Sirmond. Im Augsburger Kolleg St. Salvator liefen also Kommunikationsfäden aus vielen Ländern Europas zusammen. Das Kolleg war ein bemerkenswerter Knotenpunkt in einem sehr weitmaschigen Kommunikationsgefüge. Der Schwerpunkt lag deutlich in der katholischen Welt des südlichen Europas. Die Übermittlung der Briefe erfolgte weithin über die Wege der Ordensverwaltung. Sie hatte ein leistungsfähiges Informationsnetz geschaffen, das auch für diesen Zweck genutzt werden konnte. Doch endete der Wirkungsradius keineswegs an den Konfessionsgrenzen, sondern reichte durchaus in die evangelische und reformierte Welt hinein. Unter den Briefpartnern begegnen vereinzelt auch Namen, die den neuen Konfessionen zugehörten.

Ein besonders bemerkenswerter Name ist der des niederländischen Gelehrten Justus Lipsius, der sich unetwischen den religiösen Gruppierungen bewegte. Gerade dieses unentschiedene Lavieren zwischen den Fronten war für Rader Anlass, die Spuren dieser Verbindungen in seinem unmittelbaren Umfeld zu verwischen. Für die Lipsius-Korrespondenz finden sich im Rader-Nachlass zu München keine Zeugnisse, sie ist ausschließlich aus der Empfängerüberlieferung an der belgischen Universität Löwen bekannt. Matthäus Rader hat die einschlägigen Briefe offensichtlich beiseite geräumt, um diese Kontakte zu verwischen.

Mehrere Glanzstücke der Korrespondenz führen in die Welt der Politik. Vereinzelt Schreiben belegen die direkte Verbindung des Jesuitenpaters zum wittelsbachischen Herzogshof in München.

Schon früh wurde Maximilian I. auf die besonderen Fähigkeiten des Jesuitenprofessors zu Augsburg aufmerksam und entschloss sich, diesen für sich gewinnen. Deswegen setzte er dessen Versetzung nach München durch, um ihn für Hofdienste nutzbar zu machen. Damit wuchs das junge

Die Schüler hielten nach Abschluss ihrer langen Ausbildung Verbindung zum geschätzten Lehrer Matthäus Rader über das Medium des Briefes. Das gilt vor allem für die drei angesehenen Literaten Georg Stengel, Jeremias Drexel, Jacob Bidermann.

Münchener Kolleg in eine Funktion hinein, die später an die Akademie der Wissenschaften übergehen sollte: als zentrale Einrichtung zur Behandlung besonders wichtiger wissenschaftlicher Fragen. Auf diesem Wege rückte P. Matthäus Rader in eine einflussreiche Beraterfunktion ein, die außerhalb der regulären Landesverwaltung wahrgenommen wurde und wesentlich über Briefe umgesetzt wurde.

Insgesamt ist für das ungewöhnlich umfangreiche Rader-Epistolarium ein bemerkenswerter Informationsreichtum kennzeichnend. Bereits der Einleitungsband der Edition eröffnet einen aussagekräftigen Einblick in den weitgespannten Lebenskosmos eines keineswegs erstrangigen Jesuitenkollegs. Das Kolleg St. Salvator zu Augsburg nahm niveaувollen Anteil am Kulturbetrieb der Epoche in seinem gesamten Umfang, wobei als Schwerpunkte die theologischen Wissenschaften, die Literatur und die Pädagogik hervortreten. Aber auch die aufkommenden Naturwissenschaften befinden sich in Blickweite. Überwölbt und zusammengehalten wurden die sehr disparaten Bemühungen vom unbedingten Einsatz für Gott und die Kirche: *Omnia ad maiorem Dei gloriam!*

Der Briefwechsel mit Marcus Welser

Der Bestand

Das *Raderepistolarium* setzt sich aus vielen Einzelblöcken zusammen. Jeder von diesen verdient eigentlich eine separate Betrachtung, um seinen genauen Standort und Stellenwert zu beschreiben. Dazu ist viel Spezialwissen erforderlich. Es sei beispielshalber auf den Komplex verwiesen, der den Dramatiker Jacob Bidermann betrifft. Die 34 Einzelnummern ziehen sich durch die gesamte Augsburger Zeit und sind von besonderer überlieferungsgeschichtlicher Bedeutung, weil es sich um die einzigen Autographen des bedeutenden Literaten handelt. Im Übrigen ist sein Œuvre nur aus nicht-autographen Zeugnissen und den Frühdrucken bekannt. Die Briefe Bidermanns belegen das immer sehr vertraute Verhältnis zwischen dem Lehrer und seinem Schüler, die in einem lebenslangen befruchtenden fachlichen Austausch miteinander standen. Sie gehören zu den Glanzstücken des *Epistolariums*.

Eine besondere Bedeutung kommt innerhalb des Raderepistolariums dem Briefwechsel mit dem Augsburger Patrizier Marcus Welser (1558–1614) zu. Der Komplex der Welser-Briefe stellt mit 325 Nummern den größten Einzelblock innerhalb des Gesamtcorpus dar; sie machen 15 Prozent aus. Der angesehene Späthumanist Welser war einer der namhaftesten Briefpartner Raders. Vor allem zeichnet sich hier in etwa eine dialogische Korrespondenz ab. Welser hat 188 Schreiben von Rader bekommen; sie machen 80 Prozent aller bekannten Raderbriefe aus. Rader hat andererseits 137 Briefe von Welser erhalten. Der Jesuit war also in diesem Fall ausnahmsweise der aktivere Briefschreiber.

Gegenüber anderen Partnern war er viel sparsamer mit seinen Antworten. Die Korrespondenz umspannt die Jahre 1597 bis 1614. Sie ermöglicht einen ungewöhnlich minutiösen Einblick in das Verhältnis des jesuitischen Klostergelehrten zum angesehenen Stadtpfleger in der Reichsstadt Augsburg. Hier stießen zwei Gesellschaftssphären aufeinander: die Klosterwelt des Jesuiten und die bürgerliche Stadtwelt des hochrangigen Patriziers. Dabei traten sich die Korrespondenzpartner nicht auf gleicher Augenhöhe gegenüber. Der Jesuitenpater wahrte

gegenüber dem als *Augustanus Apollo* hochgeschätzten Stadtpfleger immer eine unübersehbare respektvolle Distanz. Er selber hat diese in das Bild von Lehrer und Schüler gekleidet.

Freilich wirft diese ungewöhnlich rege innerstädtische Korrespondenz die Frage nach ihrem Sinn auf. Matthäus Rader gehörte bis September 1612 dem Augsburger Kolleg St. Salvator an, lebte also in unmittelbarer Nähe des Stadtpalais der Welser, im *Welserhaus*. Offensichtlich stellte die Kollegmauer eine echte Trennlinie dar, die dem persönlichen Kontakt wirkungsvoll im Wege stand. Sie hatten sich gegenseitig viel zu sagen. Das war kaum im persönlichen Austausch möglich, sondern erforderte den Weg der Schriftlichkeit. Die Schreiben mussten von Boten überbracht werden. Sie liegen nahezu durchgehend in den Originalen vor, die beide Seiten sorgsam gesammelt haben. Rader hat nach dem Tod Welsers seine an den Patrizier gerichteten Briefe zurückerhalten und so beide Überlieferungsblöcke wieder zusammengeführt. In dieser Ordnung liegen sie noch heute vor.

Der Inhalt

Rader und Welser gehörten in etwa der gleichen Generation, aber völlig unterschiedlichen Milieus an. Was hatten sich der jesuitische Kirchenmann und das führende Mitglied des Stadtpatriziats mitzuteilen? Was waren die großen inhaltlichen Blöcke?

Zum einen behandeln die Briefe Fragen der Wissenschaft; sie betreffen vor allem die Disziplinen Geschichte, Literatur und Philologie. Diese Fächergruppe führte die beiden Gelehrten zusammen. Vorzugsweise mit Problemen aus diesen Bereichen beschäftigten sie sich. Rader erbittet bei Welser Unterstützung bei der Klärung von Fragen zu den gerade bearbeiteten Texteditionen der klassischen Autoren Curtius Rufus und Martial; dazu hatte der Humanisten-Patrizier Wichtiges beizusteuern.

Daneben geht es um die Geschichte der Ortsheiligen Afra. Diesem Stoff wandte sich Rader seit 1600 zu und bemühte sich um die Schließung der vielen noch immer bestehenden Wissenslücken. Mit großem Erfolg brachte er das für die Stadt zentrale Thema, dessen Lokalbezug die beiden Gelehrten noch näher zusammenführte, auf die Jesuitenbühne. Alle Arbeitsschritte im Jesuitendrama von der Klärung der historischen Grundlagen über die Erstellung des Textbuches bis hin zur Aufführung und Reaktion des Stadtbürgertums kommen zur Sprache. Das Afra-Schauspiel wird dank der begleitenden Briefe zum am besten dokumentierten Jesuitendrama überhaupt.

Doch lenkten diese konkreten Arbeitsprojekte den Blick immer wieder auch auf ein grundsätzliches Problem: die Auseinandersetzung um den angemessenen Schreibstil. An welchen Autoritäten sollte sich der Umgang mit der lateinischen Sprache hauptsächlich orientieren: Gab der antike Rhetor Cicero das entscheidende Muster ab oder sollte man sich besser an die führende Kapazität der Gegenwart, den Flamen Justus Lipsius, halten. Ciceronianismus oder Lipsianismus? Das war die Kernfrage des europäischen Philologendisputes der Epoche.

Das wichtigste Projekt, an dem die beiden Literaten gemeinsam arbeiteten, war das Großvorhaben der *Bavaria sancta et pia*. Wenngleich Welser bereits in den Anfängen des Unternehmens starb, an der Entstehung, Planung und frühen Realisierung nahm er noch regen Anteil. Besonders intensiv beschäftigte ihn die wichtige Präsentation des Eröffnungsbandes der Reihe. Über die Titelgebung wurde in

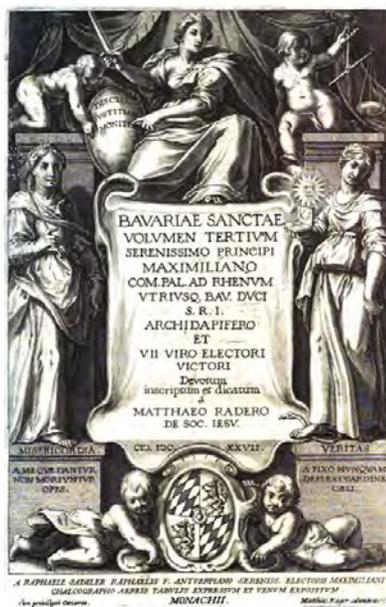


Bild: Wikimedia Commons



Bild: Wikimedia Commons

Raders Hauptwerk war die Fortführung der bereits 1603 begonnenen *Bavaria sancta et pia*, deren vier mit aussagekräftigen Illustrationen Augsburger Kupferstecher versehenen Prachtbände eines der auch propagandistisch eingesetzten Leitwerke der Epoche wurden.

Rechts: Dieser Kupferstich zeigt den Augsburger Patrizier und Intellektuellen Marcus Welser, der im engem publizistischen Austausch mit Matthäus Rader stand.

eingehenden Erörterungen förmlich gerungen. Vor allem die Gestaltung des Titelbildes ist das Ergebnis gemeinsamer Überlegungen. Der entscheidende Grundgedanke, die Präsentation einer Landkarte Bayerns vor der Gottesmutter mit dem Kind durch den von vier Engeln assistierten Erzengel Michael geht auf einen Einfall Welsers zurück und orientierte sich an dessen *Sancti Augustiani*.

In gleicher Weise stellte man viele Überlegungen über den Buchtitel an: Sollte hier die Begriffe *Bayern* und *Bavaria* oder das damals viel erörterte, beliebte antikisierende Wort *Boier* verwendet werden? Mit beiden wurden sicher nicht identische Inhalte verbunden. *Bavari* und *Bavaria* wurde mehr mit dem gegenwärtigen Bayern verbunden, während *Boii* und *Boicus* den Blick auf das alte und territorial viel ausgedehntere Stammland der Bajuwaren richteten. Die Terminologie beinhaltete unterschiedliche politische Konzeptionen. Hier setzte sich letztlich der Pragmatiker Welser durch.

Mit dem Eintritt ins zweite Jahrzehnt treten immer mehr Fragen der bayerischen Geschichte in den Vordergrund, deren Bearbeitung Rader im Auftrag Herzog Maximilians I. 1612 übernehmen musste. Nun arbeiteten beide im Auftrag des Landesherrn an der gleichen Großthematik. Welser hatte die Bearbeitung an der nicht lösbaren Frage der möglichen Abstammung der Wittelsbacher von Karl dem Großen eingestellt. Rader umging die Schwierigkeit, indem er seine Darstellung erst bei den Herzögen aus dem Geschlecht der Wittelsbacher ab dem Jahr 1180 begann. Die beiden hochrangigen Sachkenner erörterten das Grundproblem in Briefen und kamen gemeinsam zum Ergebnis: *Non liquet!*

Auf der Grundlage der vorliegenden Quellen war die Streiffrage nicht zu klären. Deswegen konnte weder Marcus Welser noch Matthäus Rader die von Maximilian I. erhoffte Gesamtdarstellung der Geschichte seines Territoriums vorlegen. In diesen Umkreis gehört auch die Betätigung auf dem Gebiet der höfischen Panegyrik, wofür Rader mehrfach seine

literarische Kompetenz zur Verfügung stellte. Er entwarf Totenreden oder Inschriftentexte. In Briefen wurden Texte diskutiert, verbessert und in eine abschließende Form gebracht.

Neben diesen Problemen des aktuellen Literatur- und des historischen Forschungsbetriebes eröffnet die Korrespondenz Einblick in das Zusammenleben der Konfessionen in der paritätischen Reichsstadt Augsburg. Viele Briefe belegen das erfolgreiche Zusammenwirken der Gelehrten unterschiedlicher Konfession an wissenschaftlichen Projekten. Sie unterstützten sich ungeachtet der trennenden Religion mit Ratschlägen, Gutachten und Auskünften, vor allem mit der Bereitstellung von benötigten Büchern. Dabei wirkte Welser als Verbindungsglied, das die Anliegen des Jesuiten in die Stadtgesellschaft hineinbrachte und andererseits deren Fragen und Bitten an das Kolleg vermittelte.

Insgesamt ergibt sich das Bild einer Gelehrtencommunity, die auf der Ebene des humanistischen Wissenschaftsbetriebes zusammenfand und diesen über die Vorgaben der Konfession stellte. Freilich gehörten Rader und Welser der gleichen, der katholischen Religion an. Gemeinsam suchten beide die Kooperation mit den Andersgläubigen. Das Verhältnis war gewiss nicht problemlos, aber mit Sicherheit von gegenseitigem Respekt und Anerkennung der Leistung getragen. Die unterschiedlichen Milieus arbeiteten auf der verbindenden Plattform des humanistischen Bildungskanonens mit Erfolg zusammen.

Die Korrespondenz ist eine weithin gelehrte Korrespondenz. Dabei deckt sie den wissenschaftlichen Sektor in seiner gesamten Breite ab. Vereinzelt werden durchaus auch neue Wege beschritten. Das gilt vor allem für den Bereich der Geschichtsforschung, der im Bestreben der Erhärtung kirchlicher Aussagen innovative Ansätze erprobte. In diesem Sinne werden mehrere historische Grundwissenschaften einen bemerkenswerten Schritt weitergeführt. Das gilt für die Paläographie, Diplomatie, Philologie, Numismatik, die Chronologie, Metrologie. So beschäftigt man sich in Ausführlichkeit mit der Herstellung von Papier in der Antike oder der Bauweise und den Abmessungen der Pyramiden.

Die Technikgeschichte ist ein wichtiges Thema, das vor allem der Pragmatiker Welser immer wieder thematisierte. Selbst vor den Problemen der Astronomie und ihrer Bewältigung mithilfe des neuen Instruments der Fernrohre machten die Erörterungen nicht Halt. In den Briefen kommen viele Themen des Wissenschaftsbetriebes der Epoche in seiner gesamten Breite und mit innovativen Ansätzen zur Sprache. Rader profilierte sich – auch mit seinen Briefen – als wichtiger Vertreter der gegenreformatorischen Byzantinistik und Wegbereiter der Ägyptologie.

Der private Bereich wird in den Briefen nahezu gänzlich ausgeblendet. Nur sehr vereinzelt tauchen an fast versteckten Stellen marginale Hinweise auf das persönliche Verhältnis der Korrespondenten auf. Sie belegen, dass sich die beiden, die sich

privat sehr schätzten, nur sehr selten persönlich treffen und so wirklich näherkommen konnten. In diesen Fällen wurden Begegnungsorte in der Stadt oder auch im Garten des welserschen Familienpalais vereinbart. Andererseits wurde der Patriziergelehrte zu den Theateraufführungen ins Jesuitenkolleg eingeladen, die ein wirkungsvolles Forum der Öffentlichkeit schufen.

Bei diesen unterschiedlichen Gelegenheiten konnten auch wissenschaftliche und literarische Fragen im direkten Gespräch erörtert werden. Das entscheidende Forum dafür aber war der Briefwechsel, der im Wesentlichen ein wissenschaftlicher Briefwechsel war. Hier gelangten Gedanken und Anregungen zur Erörterung, die durchaus einen bemerkenswerten Beitrag zur Weiterentwicklung der Beschäftigung mit der Vergangenheit zur Geschichtswissenschaft darstellen. Das prinzipielle Bemühen um den Quellenbeleg und die unerbittliche Suche nach der geschichtlichen Wahrheit formulierten bereits damals Grundforderungen, die seitdem den Kern historischer Forschungsaktivitäten ausmachen.

Die Form

Dem im Allgemeinen anspruchsvollen Inhalt entspricht die Form der Briefe. Das *Raderepistolarium* bietet viele literarisch gestaltete und gewählt formulierte Kunstbriefe. Dieser Gruppe sind vor allem die Schreiben der Schüler Raders an den Lehrer zuzurechnen. Die Studiosen waren bei dieser Gelegenheit immer bestrebt, das Gelernte zur Anwendung zubringen und so ihre Fertigkeiten gerade gegenüber dem Lehrer unter Beweis zu stellen.

Diesem Anspruch hatte der Briefverkehr Raders mit Welser nicht gerecht zu werden. Ihm liegt eine andere Schreibsituation als in den übrigen Teilen des Quellenblockes zugrunde. Dementsprechend handelt es sich eher um Alltagsschreiben in einfacheren Formen ohne jeden literarischen Anspruch. Sie dienen lediglich der Information über bestimmte Sachverhalte.

Welser verwendete für diese Schreiben auch nicht die anspruchsvolle Gattungsbezeichnung *litterae*, er sprach mehrfach, fast abwertend, nur von *schedae* (= Blatt Papier). Aus diesem Grund ist der Welserblock in formaler Hinsicht eigentlich nicht bezeichnend für den Quellenbestand. Auch diese *schedae* gebrauchen in jedem Fall in respektvoller Förmlichkeit die lateinische Sprache, verzichten aber auf jede Stilisierung. Sie kommen ohne eine langatmige Einleitung sofort zur Sache und enden unter Verzicht auf die üblichen respektvollen, oftmals mit versifizierten Wohlwollens-Bekundungen aufgebauten Schlussformeln.

Im Vergleich mit den meisten Schreiben ist ihre Kürze kennzeichnend mit sehr komprimierter Adresse und oft sogar ohne Datierung. Denn der Schreiber konnte davon ausgehen, dass sein Brief dem Partner noch am gleichen Tag auf den Schreibtisch gelegt wurde. Der Verzicht auf die Datumsangabe macht die Bestimmung des zeitlichen Standortes

schwierig. Die dialogische Abfolge kann oft nur aus inhaltlichen Kriterien erschlossen werden. Überwiegend handelt es sich um eigenhändig geschriebene Autographe, die recht sauber gestaltet und kurzgehalten sind, denen aber jeder Zierat fehlt: keine Kunstbriefe, sondern eher um Alltagsschreiben.

Diese Charakterisierung gilt für die Augsburger Zeit Raders. Als von Herzog Maximilian I. die Versetzung ins Münchner Kolleg bei St. Michael durchgesetzt wurde, erhalten die Schreiben ein verändertes Aussehen (Abb. vorhergehende Seite). Nun werden sie ausführlicher und entsprechen mehr den Regeln der Epistolographie mit vollständiger Adresse und den üblichen Schlussformeln. Die vergrößerte Entfernung erforderte zur Zustellung die gewohnten Bestandteile. Der Hauptinhalt der letzten Briefe ist die schließlich zum Tod führende Erkrankung des Partners, an der der Jesuit lebhaften Anteil nahm.

Die Bedeutung

Der Welserkomplex innerhalb des *Raderepistolariums* ist ein wertvolles Zeitdokument mit hoher Aussagekraft für die geistige und kulturelle Situation in Augsburg, das damals im Zenit seiner historischen Entwicklung stand. Der folgende Dreißigjährige Krieg hat der Blüte ein baldiges Ende bereitet. Entscheidend für diesen Zusammenhang ist die Feststellung: Die besondere Lebenssituation des Jesuitenpaters hatte einen ungewöhnlichen Grad an Verschriftlichung der Alltagsgeschäfte zur Folge, die in Form von Briefen erfolgte. Wegen der hohen Belegdichte erscheint der Briefwechsel zwischen Rader und Welser als wahrer Glücksfall der europäischen Wissenschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit. Nirgendwo anders erhalten wir einen vergleichbar wirklichkeitsnahen Einblick in den Alltag von zwei schöpferisch tätigen Gelehrten.

Zudem gewährt dieser Quellenfundus Einblick in die Realität des gesellschaftlichen Lebens. Er zeigt wie das innere Leben der paritätischen Reichsstadt doch von anderen Normen

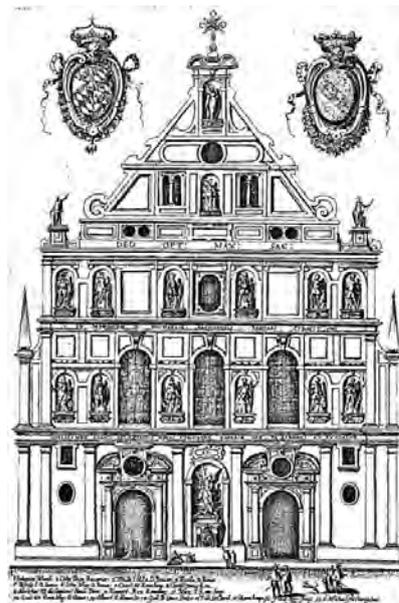


Bild: Wikimedia Commons

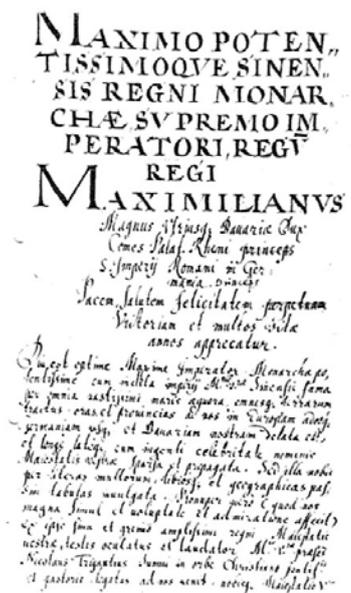


Bild: Archiv der Zentraleuropäischen Provinz der Jesuiten.

Die Kirche St. Michael – hier ein zeitgenössischer Bauplan – wurde 1597 fertiggestellt und war die Heimat der Münchner Jesuiten, als P. Matthäus Rader als wichtiger Berater an den Hof des bayerischen Herzogs gerufen wurde. Noch heute zählt die Kirche zu den geistlichen Zentren der bayerischen Landeshauptstadt. Rechts: P. Matthäus Rader vermittelte das Einladungsschreiben an den Herzog und erhielt von diesem den Auftrag, den Antwortbrief an den chinesischen Kaiser zu entwerfen. Hier sieht man das Deckblatt des auf Latein verfassten Briefes.

bestimmt wurde als in den konfessionell geschlossenen Territorialstaaten der Umgebung. Man war zu einer Frühform von Toleranz gezwungen, zu der sogar die Societas Jesu ihren Beitrag leistete. Die hier zu betrachtenden Briefe sind Zeugnisse des ernsthaften und wirkungsvollen Bemühens um Mitarbeit an der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens an einem gesellschaftlichen Brennpunkt am Vorabend einer der großen Katastrophen der europäischen Geschichte. Der Korrespondenzblock ist ein aussagekräftiges Dokument der kulturellen Verhältnisse in der Reichsstadt Augsburg mit zukunftsorientierter Richtungsweisung.

Die China-Initiative 1616/17

Aus dem *Epistolarium* des P. Matthäus Rader sei zur weiteren Erhellung eine zweite kleine Gruppe von Schreiben herausgegriffen, die einen sehr ungewöhnlichen Sachverhalt beleuchtet. Sie sind im Archiv des Jesuitenordens zu München überliefert. Herzog Maximilian und seine Gemahlin Elisabeth richteten in den Jahren 1616/17 drei Briefe an den chinesischen Kaiserhof zu Peking, in denen sie um den Aufbau eines intensiven Kontaktes zwischen dem dortigen Kaiserhof und dem Münchner Herzogshof nachsuchten. Bezeichnend ist der Zeitpunkt der Initiative in den Jahren 1616 und 1617. Vorausgeht der Abschluss des Neubaus der Residenz, mit der sich der Herzogshof im Wettstreit um die Rangordnung der Residenzen königliches Renommee verschaffte.

Aus dem zugehörigen Schriftwechsel ergibt sich, dass Pater Rader in diese Angelegenheit involviert war. Natürlich gehört der Vorgang in den Kontext der Ostasienmission, die wesentlich vom Jesuitenorden getragen wurde. Die entscheidende Persönlichkeit war Pater Nicolas Trigault (lat. Trigantius), der sich damals, 1616 wieder nach Europa zurückgekehrt, bemühte, für das Vorgehen des Ordens die Unterstützung der europäischen Fürsten zu gewinnen. Der Anknüpfungspunkt des Hauptorganisators in München war der Ordensbruder P. Matthäus Rader. Er vermittelte das Einladungsschreiben des Missionars an den Herzog und erhielt von diesem den Auftrag, den Antwortbrief an den Kaiser zu entwerfen (Abb. vorhergehende Seite).

Das von ihm eingereichte Anschreiben liegt vor. Die Anrede entbot dem Kaiser alle denkbare Ehrerbietung. Die Übersetzung des in lateinischer Hochsprache abgefassten Originals lautet: „Dem größten und mächtigsten Monarchen des Reiches von China, dem obersten Kaiser, dem König der Könige entbietet Maximilian, der große Herzog beider Bayern, Pfalzgraf bei Rhein, Fürst des Heiligen Römischen Reiches in Deutschland Friede, Wohlfahrt, Glück, Sieg und viele Lebensjahre“. Nach dieser Intitulatio und Salutatio kam der Verfasser zur Sache und trägt den Wunsch vor, „mit Eurer Großmächtigen Majestät ein Bündnis und eine Gemeinschaft der Freundschaft und des Handelsverkehrs zu schließen“. In einem beigegebenen Erläuterungsschreiben wird die Hoffnung ausgesprochen, den Monarchen darüber hinaus für das Christentum zu gewinnen. Bei diesen Bemühungen sollen vor allem die Patres der Gesellschaft Jesu bevorzugtes Gehör finden. Der Begleitbrief der Herzogin Elisabeth verweist besonders auf die bestimmt hilfreichen Vermittlungsdienste der Gottesmutter Maria.

Den drei Schreiben werden Sach- und Buchgeschenke beigefügt, darunter auch eine Bibel. Ganz im Sinne der Verfestigung der Grundsätze der Wissenspolitik setzte man auf die

Überzeugungskraft allein des gedruckten Wortes: *Propagatio fidei per scientiam!* Die Chinaschreiben wurden natürlich mit ungleich mehr Sorgfalt gestaltet als die vorgestellten Welserbrieft. Die Sendung wurde mit dem Datum des 1. September 1617 auf den Weg gebracht. Der Leiter der Chinamission, P. Trigantius, hat die Sendung auf die Rückreise nach Ostasien mitgenommen. Der Transfer erfolgte natürlich auch in diesem Fall auf den Bahnen der Ordensverwaltung.

Es ist sicher, dass der Jesuit Matthäus Rader in diese spektakuläre Aktion involviert war. Wegen der im Orden beheimateten allgemeinen internationalen Erfahrung, im Besonderen aber wegen seiner literarischen und stilistischen Fertigkeiten wurde er zu dieser auch politisch hochsensiblen Aufgabe mit interkontinentaler Reichweite herangezogen. Er leistete einen wesentlichen Beitrag, die bemerkenswerte Aktion in Gang zu setzen. Am ehesten in der Societas Jesu waren wegen ihrer Kontinente umspannenden missionarischen Aktivitäten und ihres hohen Bildungsstandards die dafür erforderliche Kompetenzen vorhanden. Gezielt setzte die Kulturpolitik des Hofes an diesem Punkt an. Das Münchner Jesuitenkolleg bei St. Michael wuchs damals in eine wissenschaftspolitische Führungsfunktion hinein, die im folgenden Jahrhundert von der kurfürstlichen Akademie der Wissenschaften in München übernommen werden sollte.

Es wäre jetzt natürlich wissenswert, was auf chinesischer Seite daraus geworden ist: Wie wurde die Initiative aufgenommen? Wie hat der Kaiserhof darauf geantwortet? Wie hat sich die Initiative weiterentwickelt? Sind die höfischen Geschenke in China heute noch nachweisbar? Alles das wissen wir nicht. Nur eines ist sicher: Hier griff der auf diesem Sektor erfahrene Jesuitenpater Matthäus Rader mit von ihm konzipierten Briefen in die internationale Politik ein.

Raumkonzeptionen

Abschließend sollen die angestellten Erörterungen mit einer theoretischen Grundfrage des landesgeschichtlichen Forschungsdisputes in Verbindung gebracht werden. Sie bemüht sich um die Konkretisierung der Vorstellungen des Raumes: Welcher Raumbegriff, welche Raumkonzeptionen liegen dem behandelten Quellensegment zugrunde? Inwiefern wurden die Klöster mit den von ihnen unterhaltenen Briefwechseln als raumbestimmende Prägekräfte wirksam? Das sehr vielgestaltige, inhomogene Quellenmaterial der Gelehrtenbriefe des P. Matthäus Rader lässt sicherlich keine eindeutigen Antworten zu. Die unterschiedlichen Wirkungshorizonte zwingen zu Differenzierungen, die einen Unterschied aufzeigen zwischen dem Orden, dem Kloster und der Person des Schreibers.

Die abschließend behandelte China-Initiative führt in den Zusammenhang der kirchlichen Missionsbewegung. Sie ist global ausgerichtet. Die hierher gehörigen Briefe nahmen die damals bekannten Kontinente in den Blick und setzten sich als Ziel, alle Menschen der christlichen Religion zuzuführen. Der Brief war das einzige damals verfügbare Kommunikationsmittel, um den sehr ernst genommenen Auftrag zur Missionierung des Erdballs in Angriff zu nehmen.

Briefe dienten nicht nur der Lenkung und Anleitung der Mitarbeiter an dieser in ihrem umfassenden Anspruch neuen Aufgabe, die über ungewohnte Entfernungen hinweg bewältigt

werden musste. Briefe wurden auch unmittelbar an die in den Blick genommene Gegenseite gerichtet, um sie durch direkte Ansprache für die eigenen Anliegen zu gewinnen. Der Missionsauftrag der katholischen Kirche setzte einen interkontinentalen und interkulturellen Dialog in Gang, der vor allem von den damit befassten kirchlichen Orden, in erster Linie der Societas Jesu, mit Korrespondenzen wahrgenommen wurde. Dafür liefert das *Rader-Epistolarium* ein besonders eindringliches Beispiel.

Doch richtete das Gros der Briefe den Blick auf das nähere Umfeld. Der Jesuitenorden wurde als Reaktion auf die Reformation gegründet und sah in der Verteidigung des alten, des römischen Glaubens auf dem europäischen Kontinent seine Hauptaufgabe. Auch zu deren Verwirklichung wurden Briefe als entscheidende Hilfsmittel eingesetzt. Die Rader-Korrespondenz ist dafür ein bezeichnendes Beispiel. Die Reichweite der im Augsburger Kolleg bei St. Salvator zusammenlaufenden Korrespondenzen ist hauptsächlich kontinental ausgerichtet. Sie hat einen deutlichen Schwerpunkt im altgläubischen Süden und der Mitte Europas.

Doch greifen einzelne Ausreißer über die sich bildende Konfessionsgrenzen hinaus in den Bereich der Reformation aus. Anlass dazu war das Bildungsinteresse des Renaissancehumanismus, das die Konfessionsgrenzen überlagerte. Auch der Späthumanist Matthäus Rader bekannte sich zur Bildungselite dieser Epoche und unterhielt zu diesem Zweck gelehrte Brief-

wechsel, die er zumindest im Fall des Justus Lipsius als nicht konform mit den religiösen Zielen ansah. Dieser Korrespondenzblock verweist auf einen Dissens zwischen den religiösen und den Bildungszielen des Jesuiten. In dieses mittel- und südeuropäische Umfeld verweist das Gros der Raderbriefe.

Doch sollten die globalen und kontinentalen Dimensionen des *Rader-Epistolariums* nicht den innersten Kern des persönlichen wissenschaftlichen Bemühens des Jesuitengelehrten überdecken. Dieser hatte bei seinen literarischen Tätigkeiten ab dem Eintritt ins 17. Jahrhundert im Grunde immer vor allem ein Land im Blick: Das war das Herzogtum bzw. in den späten Jahren das Kurfürstentum Bayern. Damit folgte er einer politisch grundgelegten Raumvorstellung, die von Maximilian I. bestimmt wurde. Der Landesherr von Bayern wurde spätestens mit der Übersiedlung ins Münchner Kolleg bei St. Michael sein Landesherr und entscheidender Mentor. Als solcher gab er den entscheidenden Rahmen für alle kulturellen Aktivitäten in seiner Umgebung vor.

Der von ihm regierte Herrschaftsraum war zugleich ein genau abgegrenzter Kulturraum, der seine entscheidende Signatur durch das mit Tatkraft durchgesetzte Prinzip der ausschließlichen Katholizität erhielt. Dadurch wurde er zum im Grunde weithin abgeschlossenen Konfessionsraum. Diese Konzeption vertrat Maximilian I. mit größtem Nachdruck. Von diesem konfessionell geprägten Herrschafts- und Kul-

P. Matthäus Rader – Biographische Skizze

P. Matthäus Rader SJ (Anfang 1561–22. Dezember 1634) war einer der vielen Jesuiten, die durch die Zugehörigkeit ihrer Tiroler Heimat zur Oberdeutschen Ordensprovinz ins nördliche Alpenvorland geführt wurden. Der gebürtige Bäcker Sohn aus Innichen trat nach dem Besuch des Münchner Jesuitengymnasiums 1581 in die Societas Jesu ein und wurde nach dem Studium an der Universität Innsbruck im Jahre 1591 ins erst wenige Jahre vorher – 1582 – gegründete Kolleg St. Salvator zu Augsburg versetzt. Dort fand er als Professor für die Humaniora und Rhetorik Verwendung. In dieser Funktion blieb er bis zu seiner Berufung nach München im September 1612 tätig. Er verschaffte sich in der Lechstadt Anerkennung als angesehene Lehrerpersönlichkeit, durch deren Schule eine respektable Generation von Persönlichkeiten ging, die dem Kulturbetrieb Oberdeutschlands ihren sichtbaren Stempel aufdrückte.

Daraus ragt – in der Nachfolge der Führungsgestalt der ersten Generation P. Jacobus Pontanus (1542–1616) – das Dreigestirn Georg Stengel, Jeremias Drexel und Jacob Bidermann heraus. Auch durch besondere Erzie-

hungsmethoden wie literarische Wettkämpfe (*certamina poetica*) verschaffte er der jungen Bildungsanstalt weit ausstrahlende Geltung als einer der Brennpunkte späthumanistischer Kulturarbeit in der in ihrer Blüte stehenden paritätischen Reichsstadt. Mit theologischen Gedanken zum Bibelwort *Per me reges regnant* vermittelte er Anregungen zur ikonographischen Ausgestaltung des Goldenen Saales im Rathaus des Elias Holl und schaltete sich damit auch ins städtische Kulturleben ein.

Neben dem niveaувollen Schuldienst betätigte sich Rader mit großem Erfolg auf den Gebieten der Literatur und der Wissenschaft. Während der zwei Jahrzehnte zu Augsburg legte er die Grundlagen für sein bedeutendes außerschulisches Lebenswerk. Am Anfang steht die Beschäftigung mit dem Jesuitendrama, wo er mit der Bearbeitung der Stoffe des Lehermartyrers Cassian von Imola und der hl. Afra von Augsburg wegweisende Gattungsmuster schuf. Manches ist verlorengegangen. Sein Anteil am viel beachteten Weihespiel *Triumphus divi Michaelis archangeli Bavarici*, mit dem das Münchner Kolleg bei St. Michael 1597 spektakulär eröffnet wurde, ist unklar.

Ein zweites Arbeitsgebiet wurde die Editions-wissenschaft. Als namhafter Philologe schuf er die Ausgaben der klassischen Texte des Curtius Rufus und der Epigramme des Martial, die trotz zeitbedingter Eigenheiten bei den Fachkollegen in hohem Ansehen standen. Nicht minder bedeutsam sind seine gräzistischen Arbeiten. Die *Acta sancrosancti et oecumenici concilii octavi* (Ingolstadt 1604) gaben den griechischen Originalen lateinische Übersetzungen bei. Der angesehene Philologe gehört zu den Hauptvertretern der gegenreformatorischen Byzantinistik sowie Wegweisern der Ägyptologie.

Bereits in den frühen Jahren zu Augsburg widmete sich Rader auch der Historiographie, zu der er vor allem von der Seite der Hagiographie Zugang fand. Zu seinen frühen Werken gehört das *Viridarium sanctorum* (3 Bände, Augsburg 1604–1614). Besondere Beachtung erfuhr die Vita des für den Orden in Deutschland wegweisenden P. Petrus Canisius (München 1614).

Diese wichtigen literarischen Arbeiten brachten bereits während der Augsburger Jahre Matthäus Rader in Verbindung zum Wittelsbacher

turraum gingen im Rahmen der Konfessionspolitik und missionarischen Bewegungen wirkungsvolle Impulse ins Umland aus. Trotz ihrer kontinentalen und durchaus universalen Dimension blieb für Matthäus Rader immer entscheidend das Ausgangsland: Bayern.

Das alle Aktionen zusammenhaltende Grundziel der gesamten wissenschaftlichen Tätigkeit Raders und somit auch der vorgestellten Korrespondenzen war der Nachweis der hier verwirklichten einzigartigen Lebenskraft der engen Verbindung von Staat und Kirche. Für diese als Ideal anzustrebende untrennbare Symbiose erschien ihm als das herausragende Beispiel das Herzogtum Bayern. Wo Staat und Kirche im Zusammenwirken derart vorbildliche Voraussetzungen für die Entwicklung des Christentums schufen, konnte sich dieses geradezu musterhaft entfalten und so viele hervorragende Repräsentanten hervorbringen.

Das war die raumpolitische Grundidee, die das schriftstellerische Œuvre Raders trägt. Er hat sie in Breite ausgeführt in seinem literarischen Hauptwerk: der *Bavaria sancta*. Deren Einleitungsband erschien im Jahr 1615.

Sie wird in der einleitenden Vorrede mit dem Blick auf den Leser erläutert: „Wenn du die Vorderseite des Buches mit dem Titel *Bavaria sancta* bezeichnet siehst, erkennst du gemäß deiner hohen Einsicht leicht, dass die Benennung aus der Sache erwachsen ist. Denn schaust du dich in allen Teilen des Bayern-

landes um, so wirst du kaum einen Ort finden, wo du nicht auf leuchtende Spuren der Heiligkeit und der Religiosität stoßest: Städte, Märkte, Dörfer, Äcker, Wälder, Berge und Hügel atmen und zeigen die katholische und alte Religion in Bayern. Alles ist angefüllt mit heiligen Häusern, ansehnlichen Klöstern, neuen Kollegien, erhabenen Heiligtümern. (...) Einen großen Teil des bayerischen Landes umfasst das Heilige, so dass es wahrlich mühsam wäre, auf Einzelheiten einzugehen: scheint doch das ganze Land nur Religion und ein einziges, gemeinsames Heiligtum des Volkes zu sein. (...) Aber all dies tritt wie ein Überfluss zur Nothwendigkeit des Namens *Bavaria sancta* hinzu. Mir haben vielmehr die Heiligen selbst den Titel eingegeben.“

In diesen programmatischen Sätzen hat der Verfasser seine Vorstellungen zur heilsgeschichtlichen Bestimmung und historischen Entwicklung des Landes Bayern zusammengefasst. Diese Grundvorstellung des behandelten Raumes als gottgesegneter und geheiligter Landschaft liegt der *Bavaria sancta et pia*, dem kulturpolitischen Grundwerk der Epoche Maximilians I., als Leitidee zugrunde. Im *Epistolarium* liefert der Jesuitenpater Matthäus Rader zahlreiche Einzelbelege, die seine Gesamtkonzeption illustrieren und untermauern. Die Grundidee der *Bavaria sancta* stellt die Basis dar, auf deren bestimmendem Fundament dann in pyramidenförmiger Anordnung in Einzelpunkten weiter ausgreifende Raumvorstellungen aufgebaut werden und Wirksamkeit entfalten. ■

Maximilian I. (1598–1651) im Nachbarherzogtum Bayern.

Der Herzog verfolgte dessen Schaffen über ein volles Jahrzehnt hinweg und war bestrebt, den angesehenen Literaten für seine kulturpolitischen Ziele zu gewinnen. Die beiden trafen sich in der gemeinsamen Grundanschauung der engen Verbindung von Territorium und Konfession als der entscheidenden Voraussetzung wirkungsvoller Fürstenpolitik. In dieser Zielsetzung erreichte der Wittelsbacher die Versetzung P. Raders 1612 an das Kolleg St. Michael in der Haupt- und Residenzstadt München. Dort wurde der Jesuit in der Nachfolge Marcus Welsers ab 1614 vor allem zum großen Vorhaben der Neubearbeitung einer Gesamtdarstellung der bayerischen Geschichte nach den Vorgaben des Hofes herangezogen. Freilich konnte er dieses nicht entsprechend den Erwartungen des Auftraggebers ausführen; sein von 1180 bis 1621 reichendes Manuskript gelangte nicht zum Druck.

Daraufhin wandte er sich anderen Projekten zu. Seine Hauptarbeit wurde die Fortführung der bereits 1603 begonnenen *Bavaria sancta et pia* (München, bei Adam Berg; 1615–1628), deren vier mit aussagekräftigen Illustrationen der Kupferstecher aus den Augsburg-

ger Künstlerfamilien Sadeler und Kager versehenen Prachtbände eines der auch propagandistisch eingesetzten Leitwerke der Epoche wurden. Das Thema erfuhr in den folgenden Jahrhunderten wiederholte Um- bzw. Neubearbeitungen und fand auch im Ausland mehrfach Nachahmung (so bei Heinrich Murer, *Helvetia sacra*, 1648; Bohuslav Balbinus, *Bohemia sacra*, 1682).

Daneben betätigte er sich als wichtiger Zuarbeiter des Hofes in vielen Fragen des Kulturbetriebes. So stammen von ihm die Entwürfe mehrerer Schreiben auch mit politischer Tragweite (z. B. an den Kaiserhof zu China 1616/17). Obwohl nur am Ort wiederholt zum Rektorat, jedoch nie zu überörtlichen Führungsaufgaben herangezogen, trug Rader dazu bei, dass das Kolleg St. Michael in eine Leitungsfunktion hineinwuchs, die im folgenden Jahrhundert die Kurfürstliche Akademie der Wissenschaften übernehmen sollte.

Während der zwei Jahrzehnte im Kolleg St. Salvator zu Augsburg legte Matthäus Rader die Grundlagen für sein bedeutendes Lebenswerk als Pädagoge, Literat, Philologe und Historiker. Dieses erreichte seinen Höhepunkt im unmittelbaren Umkreis des Münchener Herzogs- bzw. Kurfürstenhofes Ma-

ximilians I., wo der Jesuit sich als einer der Hauptakteure des Kulturbetriebes unter den Vorzeichen des Späthumanismus und Frühbarock Rang und Anerkennung verschaffte.

In alle Abschnitte seines Lebensweges eröffnet ein ungewöhnlich reichhaltiger Briefwechsel mit rund zweitausend Schreiben Einblick, der Intentionen und Arbeitsweisen deutlich macht. Dieses Netzwerk von bemerkenswerter Reichweite belegt eine rege Anteilnahme an der *res publica litteraria*. Besonders instruktiv ist der mit 325 Einzelnummern weithin geschlossen erhaltene Korrespondenzblock mit dem Augsburger Nachbarn Marcus Welser (1558–1614). Dem einflussreichen, aber auch als Wissenschaftler mit reicher Italienerfahrung hoch angesehenen Stadtpfleger trat der fast gleichaltrige Jesuitenpater als *Augustanus Apollo* immer in respektvoller Distanz gegenüber. Auch zu den protestantischen Gelehrten in der Reichsstadt (z. B. David Höschel, Elias Ehinger) unterhielt er eine immer sachbezogene und für beide Seiten förderliche Verbindung. Am 22. Dezember 1634 starb P. Matthäus Rader im Alter von 73 Jahren an den Folgen eines Treppensturzes in seinem Stammkloster zu München. ■

Die Klosterlandschaft der Oberen Pfalz

Zwischen Gründungen, Aufhebungen und Neugründungen
von Tobias Appl

Vertiefung des Themas von Seite 50–61

Bayerische Klosterlandschaften

Die heutige Oberpfalz beinhaltet viele herausragende, zumeist ehemalige Klöster mit teilweise europäischem Rang, etwa die Regensburger Stifte und Klöster St. Emmeram, Ober- und Niedermünster, das Schottenkloster St. Jakob, die heute ebenfalls im Regensburger Stadtgebiet liegenden Klöster Prüfening und Karthaus-Prüll, aber auch Waldsassen, Walderbach, Reichenbach, Speinshart oder Plankstetten, um nur einige zu nennen.

Ich werde mich im Folgenden allerdings nicht mit den Klöstern der heutigen Oberpfalz auseinandersetzen, sondern möchte die Klosterlandschaft der historischen Oberpfalz, der sogenannten Oberen Pfalz, in den Fokus meiner Betrachtungen stellen. Dabei will ich nicht nur deren Geschichte vorstellen, sondern insbesondere der Frage nachgehen, wo die Besonderheiten dieser Klosterlandschaft der Oberen Pfalz liegen. Abschließend will ich versuchen, im Sinne des Oberthemas der heutigen Veranstaltung noch einmal nachzusinnen, ob es denn berechtigt ist, von einer eigenen *Oberpfälzer Klosterlandschaft* zu sprechen.

Vorausschicken möchte ich einige Bemerkungen zum räumlichen Untersuchungsgegen- und dann auch zum Forschungsstand.

Die Obere Pfalz

Die Oberpfalz ist ein Teil Altbayerns. Und doch hat ihre Geschichte an einigen Weggabelungen eine andere Richtung als der Rest Altbayerns und folglich in mancherlei Hinsicht eine andere Entwicklung als Ober- und Niederbayern genommen. Grundgelegt ist diese Sonderentwicklung der Oberpfalz im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit im Hausvertrag von Pavia vom 4. August 1329. Mit diesem wittelsbachischen Teilungsvertrag wollte Ludwig der Bayer, der sich auf dem Rückzug aus Rom befand, wo er sich wegen seiner umstrittenen Kaiserkrönung aufgehalten hatte, nicht zuletzt das zerrüttete Verhältnis zu den Söhnen seines bereits verstorbenen Bru-

ders Rudolfs kitten. Inhalt des Vertrages war die Aufteilung des wittelsbachischen Besitzes in einen bayerischen und einen Pfälzer Teil. Erster sollte bei Ludwig dem Bayern und seinen Nachkommen verbleiben, die Pfalz fortan bei den Nachfahren seines Bruders Rudolf. Wohl um eine territoriale Klammer zwischen den Pfälzer und den bayerischen Besitzungen zu legen, wurde die Oberpfalz aus dem bayerischen Teil herausgelöst und der Pfalz zugeschlagen.

Dies verwundert, war doch die Oberpfalz zu dieser Zeit dabei, sich wirtschaftlich zum *Ruhrgebiet des Mittelalters*, also zu einer Region von Erzgewinnung und Eisenverarbeitung europäischer Dimension, zu entwickeln. Dass der stets finanzklamme Kaiser Ludwig der Bayer genau darauf verzichtete, bleibt ein Rätsel.

Dieser vom restlichen Bayern nun abgetrennte Landesteil – später zur Unterscheidung zur Pfalz am Rhein, der unteren Pfalz, Obere Pfalz genannt – wurde ziemlich genau drei Jahrhunderte lang von Heidelberg aus politisch gelenkt, konnte aber mit der Regierungsstadt Amberg im Zentrum ein gewisses Eigenleben entwickeln. Diese Obere Pfalz, die sich von der heutigen Oberpfalz territorial in manchem unterscheidet, aber auch sehr große Schnittmengen aufweist, kann als historische Vorgängerin des heutigen Regierungsbezirks Oberpfalz gesehen werden.

Erst im Zuge des Dreißigjährigen Krieges kam die Oberpfalz wieder zu Bayern. Fortan bildete sie als Rentamt Amberg neben den beiden niederbayerischen Rentämtern Straubing und Landshut sowie den oberbayerischen Rentämtern München und Burghausen eine Mittelbehörde im bayerischen Staatsaufbau, in der Bedeutung etwa vergleichbar mit den heutigen Regierungsbezirken.

Mit der Besetzung der Oberpfalz und der späteren Einverleibung durch Herzog bzw. Kurfürst Maximilian I. in den 1620er Jahren endete eine besonders turbulente Zeit von etwa sieben Jahrzehnten, in denen aufgrund der gänzlich unterschiedlichen konfessionellen Positionierungen wohl die größte Entfremdung zwischen Bayern und der Oberpfalz zu konstatieren ist. Denn während sich die bayerischen Herzöge bald nach Luthers öffentlichem Auftreten entschlossen, beim alten Glauben zu verbleiben und diese Linie auch äußerst konsequent beibehielten, führte der Pfälzer Kurfürst Ottheinrich – dem Grundsatz *cuius regio, eius religio* des Augsburger Religionsfriedens folgend – im Jahr 1556/57 die Reformation in seinem Fürstentum ein, so wie er es 1542 bereits in Pfalz-Neuburg getan hatte. Fortan erlebte die Oberpfalz bis zur Besetzung durch Bayern sage und schreibe fünf Konfessionswechsel. Denn dem Übertritt zum Protestantismus unter Ottheinrich folgte unter Kurfürst Friedrich III. 1563 der Konfessionswechsel zum Calvinismus, was sein Sohn und Nach-

folger Ludwig VI., der bis zu seinem Regierungsantritt 1576 Statthalter in der Oberpfalz war, wieder zurückzudrehen versuchte. Nach dessen Tod 1583 herrschte in der Pfalz und damit auch in der Oberpfalz wieder die calvinische Ausrichtung vor.

Diese konfessionelle Polarisierung innerhalb der unterschiedlichen wittelsbachischen Familienzweige führte dazu, dass sich beide Linien im Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges in jeweils führender Position in den beiden Lagern, also der protestantischen Union und der katholischen Liga, frontal gegenüberstanden. In dem sich nach dem Prager Fenstersturz entzündenden Konflikt, der zum Dreißigjährigen Krieg werden sollte, spielte die Oberpfalz eine zentrale Rolle. Von hier aus machte sich der Pfälzer Kurfürst Friedrich V. auf den Weg nach Böhmen, wo er 1619 von der protestantischen Adelsopposition zum neuen König gewählt worden war.

Und von hier aus zogen kaiserliche Truppen, die von Bayern massiv unterstützt wurden, nach Prag, um in der Schlacht am Weißen Berg vom 8. November 1620 aus dem neuen böhmischen König einen Winterkönig zu machen, also einen Herrscher, der nach nur einem Winter sein Königreich wieder verlassen musste. Nach der Besetzung der Oberpfalz 1621 kam Maximilian I. von Bayern Schritt für Schritt in den Besitz dieser Region. 1628 wurde sie ihm zusammen mit der Pfälzer Kurwürde vom Kaiser offiziell zugesprochen. Aus der Residenzstadt Amberg war die Hauptstadt eines bayerischen Rentamts geworden, dies blieb bis zum Ende des Alten Reiches so.

Forschungsstand

Nach dieser räumlichen und zeitlichen Fokussierung möchte ich noch ein paar Sätze zum Forschungsstand sagen. Ganz grundsätzlich können zahlreiche Oberpfälzer Klöster des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit als schlecht erforscht

bezeichnet werden. Sie wurden und werden – im Unterschied zu Klöstern aus anderen Regionen – von der überregionalen Forschung trotz ihrer reichen und interessanten Geschichte immer wieder übersehen und kaum beachtet.

Wenn sich auch in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten bei der Erforschung der Klöster der Oberen Pfalz einiges getan hat, so gilt vielfach leider immer noch das, was der Regensburger Kleriker und Historiker Thomas Ried vor

zunehmend über 200 Jahren in der Vorrede zu seiner *Genealogisch-diplomatischen Geschichte der Grafen von Hohenburg* aus dem Jahr 1812 bemängelnd konstatiert: „So gründlich und weitläufig die mannigfaltige Geschichte von Baiern zu unsern Zeiten bearbeitet worden ist, eben so sehr ward im Gegentheil die Ge-

schichte des alten Nordgaves bis jetzt vernachlässigt, (...). Wir Pfälzer haben noch keine Sammlung von Kloster-Urkunden, – Aventin und Hund haben die Nordgauischen Alterthümer und Denkwürdigkeiten nicht gesammelt! nur einzelne zerstreute Fragmente besitzen wir, und auch diese müssen mühsam zusammengesucht werden. Kurz, in Bezug auf den alten Nordgau befinden wir uns in Regionen, wo das helle Licht der Geschichte erlöscht, und nur eine schwache Dämmerung herrscht!“¹

Ried spielt dabei auf den Zustand an, dass zu dieser Zeit bereits 21 Bände der 1763 begonnenen großen Editionsreihe *Monumenta Boica* vorlagen, aber sich von den darin gut 80 behandelten Klöstern kein einziges aus dem Gebiet der historischen Oberpfalz findet. Zwar wurde dieses Defizit in den Jahren zwischen 1821 und 1827 spürbar verringert, als in den Bänden 24 bis 27 Quellen der Klöster Enseldorf, Kastl, Gnadenberg, Michelfeld, Schönthal und Reichenbach ediert wurden, doch findet sich in den folgenden etwa 30 Bände dann wieder kein einziges Oberpfälzer Kloster mehr.

An dieser recht dünnen Basis an gedruckten Quellen zu Oberpfälzer Klöstern änderten auch die Bände der *Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte* der Jahre 1856 bis 1915 nichts. Und auch die *Neue Folge* der *Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte*, die bis heute regelmäßig erweitert wird, beinhaltet bei etwa 50 Bänden mit dem zu Reichenbach am Regen genau ein Kloster aus der Oberen Pfalz, in Band 26 zu den Dokumenten zum Birgittenorden kommt immerhin auch Gnadenberg vor.

Was ich hier exemplarisch an den großen bayerischen Quelleneditionsreihen aufgezeigt habe, könnte man fast ebenso gut auf die historische Erforschung der einzelnen Oberpfälzer Klöster übertragen.

Die Klöster der Oberen Pfalz

Die Geschichte der Klöster der Oberen Pfalz ist sehr vielfältig und gar nicht so leicht kategorisch abzuhandeln. Dennoch möchte ich versuchen, diese etwa 700 Jahre von der Gründung der ersten Klöster der späteren Oberpfalz bis zur Säkularisation in fünf Schritten kurz zu schildern.

Gründungsphase der alten Klöster

An der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert, also deutlich später als im restlichen Altbayern, siedelten sich Benediktiner in Weißenohe, das heute im Landkreis Forchheim in Oberfranken liegt, in Kastl, Reichenbach, Enseldorf und Michelfeld an, um hier erste monastische Niederlassungen zu gründen.

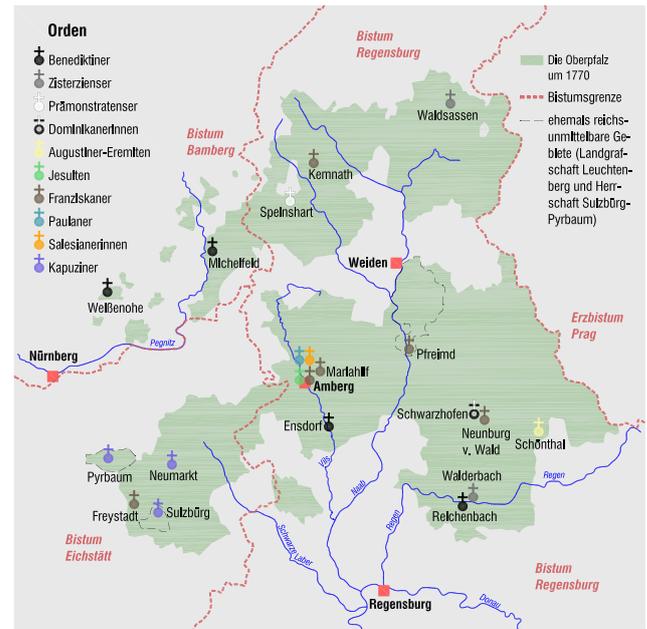
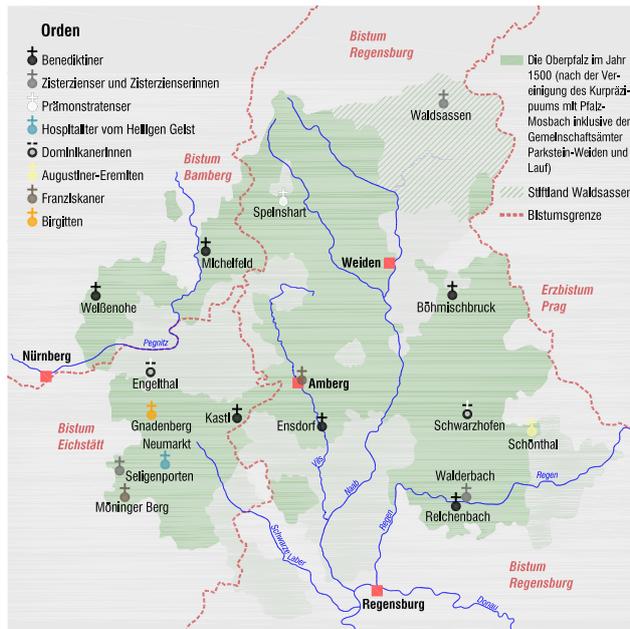
Nur wenige Jahrzehnte später folgten die weiteren Prälatenorden der Zisterzienser und Prämonstratenser, die in Waldsassen, Walderbach und Speinshart ihre Zelte aufschlugen.

1 Thomas RIED, *Genealogisch-diplomatische Geschichte der Grafen von Hohenburg, Markgrafen auf dem Nordgau, Regensburg 1812*, S. 3f.

Die Forschungslage zu den Klöstern der Oberpfalz lässt noch sehr zu wünschen übrig. Ursache ist vor allem, dass über Jahrhunderte der Erforschung der altbayerischen Ordensniederlassungen mehr Gewicht eingeräumt wurde.



Dr. Tobias Appl,
Bezirksheimatpfleger der Oberpfalz



Kartengrafiken: Karl Maag

Die Karte links zeigt die Lage der oberpfälzischen Klöster zu Beginn der frühen Neuzeit, unmittelbar vor der Reformation. In erster Linie der Verlauf und der Ausgang des Dreißigjährigen Kriegs brachte die Oberpfalz dann unter die Herrschaft der streng katholischen bayerischen Wittelsbacher. Die Klosterlandschaft wurde von diesem Machtwechsel deutlich berührt, wie die Karte rechts zeigt. (Die beiden Landkarten der Klosterlandschaft Oberpfalz erstellte Karl Maag.)

Blickt man auf die Gründungsjahre der einzelnen Klöster – bei Weißenhohe und Kastl können wir das nicht genau sagen, bei beiden ist aber eine Datierung um das Jahr 1100 wahrscheinlich –, dann ist man überrascht, innerhalb welcher kurzer Zeit all diese Klostergründungen vollzogen wurden: Einige dieser Klöster konnten heuer bzw. in den vergangenen drei Jahren ihr 900-jähriges Jubiläum begehen: das 1118 errichtete Reichenbach am Regen, das 1119 gegründete Michelfeld sowie das 1121 gestiftete Ensdorf. Nur etwa anderthalb Jahrzehnte später entstand die Zisterze Waldsassen, um das Jahr 1140 Walderbach – ebenfalls ein Zisterzienserkloster – und 1145 schließlich das Prämonstratenserkloster Speinshart. Etwa ein Jahrhundert nach dieser Gründungswelle ließ sich mit den Zisterzienserinnen in Seligenporten erstmals auch ein weiblicher Ordenszweig einer der genannten Orden in diesem Raum nieder.

Man bedenke nur, welche ungeheure technische, künstlerische und logistische Meisterleistung es gewesen sein muss, innerhalb von nur etwa fünf Jahrzehnten – mit einem deutlichen Schwerpunkt in der Zeit um 1120 – so viele, durchaus stattliche Klöster und Klosterkirchen auf relativ engem Raum zu errichten. Wo sind in einem so relativ dünn besiedelten Gebiet all die Bauarbeiter und Künstler, aber auch das Baumaterial hergekommen?

Betrachtet man die Hintergründe der einzelnen Stiftungen, dann tauchen verschiedene wichtige Akteure dieses Raumes auf. Es wird schnell deutlich, dass diese Klostergründungen neben allen religiösen Motivationen und der Sehnsucht nach einer gepflegten Memoria immer auch machtpolitische und strategische Bedeutung hatten. Sowohl bei Kastl, Reichenbach und Waldsassen finden wir die Familie der Diepoldinger, die Markgrafen des Nordgaus, bei Kastl darüber hinaus auch den mächtigen Grafen Berengar von Sulzbach. Jener spielt auch im Umfeld der Gründung des Klosters Michelfeld eine Rolle, wenn auch diese auf den Bamberger Bischof

Otto zurückgeht. Letzterer wurde 1121 – neben dem wittelsbachischen Pfalzgrafen Otto von Scheyern – auch in Ensdorf tätig. Walderbach hingegen gründete Burggraf Otto aus dem Haus der Babonen. Neben dem Bamberger Bischof, dessen Bistum bis in den nordwestlichen Teil der späteren Oberen Pfalz hineinreicht und der sich gerade gegenüber den Ambitionen aufstiegswilliger Grafengeschlechter positionierte, sind es eben genau diese Familien der Diepoldinger, Sulzbacher, Wittelsbacher und Babonen, die in dieser Zeit massiv versuchten, sich in diesem Raum zu behaupten und ihr Einflussgebiet zu erweitern.

Diese ersten Klostergründungen waren immer auch mit diversen zentralräumlichen und infrastrukturellen Aufgaben wie Rodung und Erschließung, Bildung, Wirtschaftsförderung oder Grenz- und Herrschaftssicherung verbunden.

Jedoch sollte bei der Betonung all der strategischen und kulturellen Aufgaben und Leistungen der Klöster niemals vergessen werden, dass stets das Religiös-Geistlich-Spirituelle den Kern jeder klösterlichen Gemeinschaft darstellte. Nicht zuletzt spielte oft die adelige Gedenkkultur eine große Rolle. Adelsfamilien wie die Diepoldinger, Wittelsbacher und die Burggrafen von Regensburg schufen sich hier Familiengrablegen.

Dass die meisten der eben genannten Grafenfamilien, also die Sulzbacher, Babonen und Diepoldinger, gegen Ende des 12. bzw. zu Beginn des 13. Jahrhunderts ausstarben, kam vor allem den überlebenden Wittelsbachern zugute, die sich auch hier in der Oberpfalz, insbesondere seit sie 1180 das Amt des bayerischen Herzogs innehatten, zahlreiche Vogteirechte sichern konnten. Unter anderem gelang es ihnen dadurch, diese Klöster zu bayerischen Landesklöstern zu machen.

Einige der genannten Klöster blühten schnell auf und erfuhren zum Teil noch im 12. Jahrhundert eine erste Glanzphase. Eine wirklich große Zeit mit überregionaler Bedeutung erlebten einige dieser Oberpfälzer Klöster aber



Bild: aus Anton Wilhelm Ertl, Chur-Bayrischer Atlas, 2. Teil, München 1705, S. 257



Foto: Mario Kick

Das Kloster Kastl wurde mit der von hier ausgehenden Kastler Reform zu einem Zentrum der monastischen Erneuerung für zahlreiche Benediktinerklöster im süddeutschen Raum. Rechts: In den 1420er Jahren wurde das Kloster Gnadenberg gegründet. Bei diesem Haus in der Nähe von Neumarkt im westlichen Teil der oberen Pfalz handelte es sich um die erste süddeutsche Niederlassung des aus Schweden stammenden Birgittenordens.

dann – trotz aller hussitischer Bedrohungen und Verwüstungen, die die Region über etliche Jahre belasteten – im ausgehenden 14. und besonders im 15. Jahrhundert. Ich möchte hier exemplarisch die beiden Benediktinerklöster Kastl und Reichenbach am Regen herausgreifen.

Kastl wurde mit der von hier ausgehenden Kastler Reform zu einem Zentrum der monastischen Erneuerung für zahlreiche Benediktinerklöster im süddeutschen Raum. Durch Kontakte zu den böhmischen Klöstern und Stiften Břevnov, Kladrau und Raudnitz und Studienaufenthalte in Prag brachten einzelne Kastler Mönche zahlreiche Erneuerungs-ideen mit nach Kastl. Unter Abt Otto II. Nortweiner wurden am Ende des 14. Jahrhunderts grundlegende Reformwerke erstellt, die für zahlreiche Klöster in der Oberpfalz, in Bayern, in Franken und sogar in der Schweiz wegweisend wurden.

Sehr früh wandte sich auch Reichenbach den Kastler Reformbemühungen zu. Diese innere Erneuerung sollte auch dazu führen, dass dieser Konvent nicht nur architektonisch, sondern auch wissenschaftlich absolut auf der Höhe der Zeit agierte. So wurde nicht nur das Kloster weitgehend neu im gotischen Stil erbaut und zur Hussitenabwehr mit zahlreichen Befestigungsanlagen versehen, sondern Reichenbach stieg vielmehr zu einem Wissenschaftszentrum von europäischer Bedeutung auf. Der astronomische Turm nordöstlich der Klosterkirche ist bis heute ein sichtbarer Beweis für die astrologischen und mathematischen Studien, aber auch im Bereich der Kartographie wurde hier Bahnbrechendes geleistet. Die Bibliothek umfasste damals über 1000 Bände, die belegen, dass auch die Theologie und die Geisteswissenschaften gepflegt wurden.

Die Bettelorden kommen hinzu

In dieser Zeit des Spätmittelalters traten neben die Prälatenorden auch die sich im 13. Jahrhundert in ganz Europa rasch verbreitenden Bettelorden. In der Oberpfalz waren dies die Dominikanerinnen, die Augustiner-Eremiten und natürlich die Franziskaner.

Die ersten Niederlassungen finden sich interessanterweise auf dem Land, so in Schönthal, Engelthal oder Schwarzhofen. In Schönthal schlossen sich im Jahr 1256 die Wilhelmiter-mönche nur sechs Jahre nach ihrer Niederlassung an diesem Ort den Augustinereremiten an. In Engelthal, das im Spätmittelalter nur für einige Jahrzehnte zur Oberen Pfalz gehörte und heute im Landkreis Nürnberger Land liegt, siedelten

sich um 1240 fromme Frauen, Beginen, aus Nürnberg an, die 1248 den Dominikanerinnen beitraten. Zwischen 1289 und 1356 lebte in diesem Kloster Christine Ebner, die wegen ihrer Schriften als eine der bedeutendsten Vertreterinnen der Mystik des 14. Jahrhunderts gilt. Die Dominikanerinnen in dem um 1240 gegründeten Kloster Schwarzhofen bei Neunburg vorm Wald hingegen kamen aus Regensburg.

Die im 13. Jahrhundert in ganz Europa einsetzende Gründungswelle der Bettelordensklöster erfasste die Oberpfalz bemerkenswerterweise zuerst nicht in den Städten, wie es für diese Gemeinschaften eigentlich notwendig und typisch ist. Erst 1452 ließen sich Bettelmönche, in diesem Fall Franziskaner, in einer Oberpfälzer Stadt nieder, indem sie in Amberg ein Kloster errichteten. Im gleichen Jahr gründeten die Franziskaner einen Konvent auf dem Möninger Berg bei Neumarkt.

Zeitlich in die gleiche Epoche, wenn es auch inhaltlich nicht zu den eben genannten Orden passt, fällt die Gründung des Klosters Gnadenberg in den 1420er Jahren. Bei diesem Kloster in der Nähe von Neumarkt handelte es sich um die erste süddeutsche Niederlassung des aus Schweden stammenden Birgittenordens. Ursprünglich wurde es – dem Usus des Birgittenordens entsprechend – als Doppelkloster für Frauen und Männer angelegt, bei dem allerdings von vorne herein die frommen Damen das Sagen hatten. Gnadenberg war eine fürstliche Stiftung, es wurde vom wittelsbachischen Pfalzgraf Johann von Pfalz-Neumarkt und seiner Gattin Katharina von Pommern-Stolp ins Leben gerufen. Da der einzige Sohn aus dieser Verbindung, Christoph, aufgrund der verwandtschaftlichen Beziehungen seiner Mutter im Jahr 1440 zuerst zum König von Dänemark gewählt wurde und dann in den beiden darauffolgenden Jahren auch noch König von Schweden (1441) und Norwegen (1442) wurde und dort 1448 erbenlos verstarb, rückte Gnadenberg aus dem fürstlichen Fokus. In diese Lücke stieß mehr und mehr die Reichsstadt Nürnberg, die zur Schutzmacht des Klosters aufstieg. Als dann in Nürnberg schon sehr früh die Reformation Einzug hielt, ging es mit dem Kloster, das dann im Dreißigjährigen Krieg auch noch schwer beschädigt werden sollte, relativ schnell bergab.

Aufhebung der Klöster durch Kurfürst Ottheinrich in den 1550er Jahren

Damit ist der Niedergang der meisten Oberpfälzer Klöster im Laufe des 16. Jahrhunderts bereits angesprochen. In einem



Bild: aus dem Kalender für katholische Christen auf das Jahr 1864, S. 73



Foto: Mario Kick

Michelfeld gehörte zu den ehemals großen Klöstern, die um die Mitte des 16. Jahrhunderts nur noch von maximal einer Hand voll Mönchen bewohnt wurden, von denen sich die meisten sogar noch für die Neue Lehre interessierten. Rechts: Auf Initiative des bayerischen Kurfürsten Ferdinand Maria wurden acht alte Oberpfälzer Klöster 1669 restituiert. Dies war unter anderen auch bei der Zisterze Waldsassen der Fall. Unterstützung dazu kam aus dem oberbayerischen Kloster Fürstenfeld.

mehr und mehr protestantisch geprägten Umfeld – neben der Reichsstadt Nürnberg sind hier auch die Fürstentümer der fränkischen Markgrafen, das Fürstentum Pfalz-Neuburg und die Reichsstadt Regensburg zu nennen – war es für die einzelnen Klöster sehr schwer, sich zu behaupten.

So gab es einige, auch große Klöster, die um die Mitte des Jahrhunderts nur noch von maximal einer Hand voll Mönchen bewohnt wurden, von denen sich die meisten für die Neue Lehre interessierten. Nennen möchte ich hier exemplarisch Michelfeld, Speinshart oder Weißenhohe. Andere Klöster wie Waldsassen standen noch ganz gut da.

Mit der offiziellen Einführung der Reformation in der Oberpfalz unter Kurfürst Ottheinrich wurden dann auch die Klöster schrittweise aufgehoben. War in der Kirchenordnung von 1556 noch die Rede, dass die Konvente „nur“ zum lutherischen Glauben konvertieren sollen und den Klöstern die Neuaufnahme von Novizen untersagt war, zeigten die gleichzeitig einsetzenden Visitationen samt Inventarisierung aller Besitzungen, in welche Richtung dieser Prozess laufen würde. Bis etwa 1570 erfolgte die Auflösung der Klöster in mehreren Schritten. Allerdings blieben diese als Verwaltungseinheiten bestehen, sie unterstanden jetzt nicht mehr einem Abt, sondern einem Klosterrichter. Bei einigen Klöstern wurden diese neuen weltlichen Ämter mit ehemaligen Äbten und Mönchen der Klöster besetzt.

Reformorden in Zeiten der Katholischen Reform und Gegenreformation

Unmittelbar mit der Besetzung und der Übertragung der Oberpfalz in den 1620er Jahren ging Herzog bzw. Kurfürst Maximilian daran, eine flächenmäßige Rekatholisierung der Oberpfalz in Angriff zu nehmen. Er stellte seinen neuen Untertanen ein Ultimatum, bis zu welchem sie sich entscheiden mussten, katholisch zu werden oder das Land zu verlassen. Aus dieser Zeit stammt übrigens der heute noch vielzitierte Spruch *Di mach ma scho katholisch...!*

Einhergehend mit dieser strengen Konfessionspolitik sollte aber auch eine innere Erneuerung im Sinne der Katholischen Reform erfolgen. Da hierzu aber das Seelsorgepersonal praktisch völlig fehlte, setzte Maximilian ganz stark auf die

Reformorden der Zeit. Aber es fehlten nicht nur Weltkleriker, es waren auch keine Mönche vor Ort. So stießen die neuen religiösen Gemeinschaften in dieses doppelte Vakuum vor. Eine besondere Bedeutung besaß in diesem Zusammenhang die Oberpfälzer Hauptstadt Amberg, die zwar schon im Mittelalter gewisse monastische Prägungen erfuhr, jetzt aber gewissermaßen zur katholischen Musterstadt umgestaltet wurde. Hier gründeten innerhalb weniger Jahre und Jahrzehnte die Jesuiten mit ihrem städtebaulich dominierenden Kolleg, die Franziskaner in der Stadt und auf dem Mariahilf-

berg sowie die Paulaner und die Salesianerinnen Niederlassungen. Franziskaner, in der strengen Observanz der Reformaten, waren über Amberg hinaus auch in Freystadt, Kemnath, Neunburg vorm Wald und Pfreimd, der früheren Hauptstadt der Landgrafschaft Leuchtenberg, die im 17. Jahrhundert auf dem Erbweg an das Haus Bayern gekommen war, zu finden.

Ein weiterer wichtiger Reformorden waren die Kapuziner. Diese kamen bereits 1627 nach Neumarkt, im 18. Jahrhundert versuchten sie darüber hinaus, in Sulzbürg und Pyrbaum die protestantische Bevölkerung dieser ehemals reichsunmittelbaren Herrschaft, die 1740 an Bayern fiel, zu katholisieren.

Während sich die Jesuiten vorrangig um die Betreuung der städtischen Eliten in Seelsorge und Bildung kümmerten – hier waren auch die Salesianerinnen tätig –, verrichteten die Kapuziner, die Paulaner und die Franziskaner mit ihren oft marianisch geprägten, farbenfrohen Frömmigkeitsformen die Pastorierung der eher einfacheren Bevölkerungsschichten.

So haben die neuen Orden der Gegenreformation die Oberpfalz spürbar geprägt, sicherlich mehr als dies im restlichen Altbayern der Fall war.

Die Wiederbegründung der alten Klöster durch Bayern im Jahr 1669 und der barocke Glanz

Aber dann sollte auch den alten Klöstern noch einmal eine Wiederkehr glücken, die dazu führte, dass es auch in der Oberen Pfalz barocken klösterlichen Glanz gab. Auf Initiative des bayerischen Kurfürsten Ferdinand Maria wurden acht alte Oberpfälzer Klöster 1661 wieder mit Mönchen besetzt und 1669 dann endgültig restituiert. Dies waren die Benediktinerklöster Ensdorf, Michelfeld, Reichenbach und Weißenhohe, die Zisterzen Walderbach und Waldsassen, das Prämonstratenserklöster Speinshart sowie das Augustinereremitenkloster Schönthal.

Jedes dieser Klöster erhielt Unterstützung eines altbayerischen Klosters. So wurde etwa Oberaltaich zum Mutterkloster für Michelfeld, Weißenhohe und Ensdorf, St. Emmeram in Regensburg kümmerte sich um Reichenbach, Steingaden um Speinshart, Aldersbach um Walderbach und Fürstenfeld um Waldsassen.

Mit dem Ziel, sich schnell aus den Fängen der Mutterklöster zu lösen und wieder zur eigenständigen Abtei aufzusteigen

gen, entwickelten zahlreiche dieser Klöster im ausgehenden 17. und dann im 18. Jahrhundert eine vielfältige produktive Emsigkeit. Dies zeigt sich nicht nur an beeindruckenden Klosterneubauten, etwa in Michelfeld, sondern auch an dem verstärkten wissenschaftlichen Interesse. Bedeutende Forscher und Gelehrte der Zeit stammen aus Oberpfälzer Klöstern, ich möchte hier exemplarisch nur den Ensdorfer Anselm Desing, den Michelfelder Maximilian Prechtl und auch den Weißenhofer Martin Schrettinger nennen.

Anders als bei der ersten Auflösung der Klöster im 16. Jahrhundert standen viele Oberpfälzer Klöster am Vorabend der Säkularisation „voll im Saft“. So traf sie die Aufhebung besonders hart. Hinzu kam, dass sich nach Auffassung der bayerischen Landesherren die Rechtsstruktur der Oberpfälzer Abteien von denen im restlichen Bayern unterschied. Sie galten als nichtständisch, weil sie mit der Aufhebung 1563 vollständiges Eigentum des Landesherren geworden waren und die Wiedergründung 1669 nur aufgrund herzoglicher Gnade und nicht aufgrund alter Rechte erfolgte. Noch im Jahr 1801 wurde deshalb vielerorts das Kirchensilber beschlagnahmt und ein Inventar aller Klostermobilien und -immobilien angelegt. Bereits 1802, also wie im restlichen Altbayern nur die Bettelorden, wurden die Oberpfälzer Prälatenklöster unter kurfürstliche Verwaltung gestellt und 1803 dann endgültig aufgelöst.

Welche große Bedeutung die Klöster und Orden in der Oberpfalz besaßen, verdeutlicht vielleicht auch ein Blick in das 1783 erschienene Büchlein mit dem Titel *Vollständige Beschreibung der obern Pfalz*, in welchem der Autor Ignatz Biechl zahlreiche Tabellen und Statistiken zum Fürstentum der Oberen Pfalz, also der historischen Oberpfalz, veröffentlichte. Biechl ermittelte damals für die gesamte Obere Pfalz 171.784 Einwohner. Von diesen gehörten immerhin 457 Personen einem Oberpfälzer Männer- und Frauenkloster an, allein in der Stadt Amberg etwa lebten drei Ordensobere, 36 Konventualen und 13 Laienbrüder sowie eine Ordensoberin, 17 Konventualinnen und sechs Laienschwestern.² Schon diese Zahlen zeigen, dass die Klöster am Ende des 18. Jahrhunderts durchaus ein wichtiger Faktor im Gebilde der Oberen Pfalz waren.

Wie auch bei den anderen bayerischen Klöstern bedeutete die Säkularisation der Jahre 1802 und 1803 schließlich auch für die Klöster im Fürstentum der Oberen Pfalz das Ende. Nur bei einigen wenigen alten Klöstern gelang im 19. oder 20. Jahrhundert eine Wiederbegründung.

Besonderheiten der Oberpfälzer Klosterlandschaft

Nach diesem Schnelldurchlauf durch die Geschichte der Oberpfälzer Klosterlandschaft möchte ich nun versuchen, die Besonderheiten dieser Klosterlandschaft, insbesondere auch im Vergleich zu den anderen Teilen Altbayerns her-

auszuarbeiten. Nennen möchte ich hierbei sechs in meinen Augen zentrale Befunde.

Aus dieser räumlichen und zeitlichen Festlegung ergibt sich eine historische Klosterlandschaft, die gewisse Besonderheiten aufweist. So konnten zum Zeitpunkt des Hausvertrags von Pavia, der alle Burgen, Städte und Märkte, jedoch keine Klöster nennt, die in der Oberpfalz bereits existierenden klösterlichen Niederlassungen im Vergleich zu den im restlichen Bayern gelegenen Klöstern nur auf eine relativ kurze Vergangenheit zurückblicken. Denn hier hatten die Klostergründungen erst an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert, also vergleichsweise spät, eingesetzt. Schon wenige Kilometer südlich, in Regensburg, gab es ja bereits im Frühmittelalter erste monastische Gründungen wie St. Emmeram, Ober- und Niedermünster.

Die im 13. Jahrhundert in ganz Europa einsetzende Gründungswelle der Bettelordensklöster erfasste die Oberpfalz zuerst nicht in den für diese Gemeinschaften eigentlich notwendigen Städten, sondern auf dem Land, so in Schönthal, Engelthal oder Schwarzhofen.

Nach über einem Jahrhundert ohne Klostergründung in der Oberpfalz entstand in Gnadenberg im 15. Jahrhundert das erste süddeutsche Kloster des aus Schweden stammenden Birgittenordens.

Besonders bemerkenswert an den Klöstern der Oberpfalz ist wohl die Tatsache, dass diese nicht erst im Zuge der Säkularisation von 1802/03 aufgelöst wurden, sondern bereits im 16. Jahrhundert ihr – zumindest vorläufiges – Ende fanden. Da sich die Pfälzer Kurfürsten im Laufe des 16. Jahrhunderts erst der Reformation und dann sogar der calvinischen Konfession zuwandten, mussten die Untertanen ebenfalls diesen Schritt gehen. Folglich wurden auch die Klöster in der Mitte des 16. Jahrhunderts aufgelöst, im Unterschied zu anderen Klöstern auf dem Gebiet der heutigen Oberpfalz wie Plankstetten, Prüfening oder Frauenzell, welche katholischen Landesherrn wie dem Fürstbischof von Eichstätt oder dem Herzog von Bayern unterstanden und diese Sonderentwicklung nicht gehen mussten. Erst der Übergang der Oberen Pfalz an das katholische Bayern im Dreißigjährigen Krieg schuf die Voraussetzungen, dass zahlreiche große Klöster, die als Verwaltungseinheiten weiterexistiert hatten und von einem weltlichen Administrator versehen wurden, nach gut einem Jahrhundert 1669 wiederbegründet und größtenteils erneut von den alten Orden besetzt wurden.

Neben diesen wiedererstandenen Klöstern siedelte der Landesherr zu Zwecken der Rekatholisierung der Oberpfälzer Bevölkerung im 17. und 18. Jahrhundert insbesondere solche Orden an, welche gerade auf dem Gebiet der Rückführung der Bevölkerung zum katholischen Glauben eine große Erfahrung hatten, insbesondere Jesuiten, Kapuziner und Franziskaner, aber auch Paulaner und Salesianerinnen, die sich in Amberg um die Erziehung und Bildung der weiblichen Jugend kümmern sollten. Diese Reformorden haben großen Anteil daran, dass die Oberpfalz bis heute zu den am stärksten katholisch geprägten Gegenden Deutschlands zählt. Zahlreiche barocke Frömmigkeitsformen, wie sie insbesondere von den Orden gepflegt wurden, haben sich hier erhalten.

Eine letzte Besonderheit ist schließlich, dass die sich aus den Wiederbegründungen des Jahres 1669 herleitende schwächere rechtliche Stellung der Oberpfälzer Klöster gegenüber

² Ignatz BIECHL, *Vollständige Beschreibung aller in dem Herzogthume der obern Pfalz, der Landgraffschaft Leuchtenberg, und andern oberpfälzischen Reichsherrschaften sich befindlichen Land-, Pflug- und Herrschaftsgerichte, Mauth, Forst, Bergämter, und Eisenhämmer, Abteyen, Städten, Märkten, Hofmärkten, Edelmannssitzen, und Landsassen Gütter, wie solche in die Pfliegerichte ordentlich eingetheilet sind, item all deren Schlösser, Dörfer, und Einöden, Flüssen, Seen, Gebürgern, und Waldungen. Nebst einem genauen Verzeichniß ihrer Bevölkerung, Höfen, und Häuser, dann deren Inhabern, München 1783, S. 171.*

dem Landesherrn dazu führte, dass hier selbst bei den Prälatenorden die Säkularisation bereits im Jahr 1802 erfolgte.

Kann man von einer „Oberpfälzer Klosterlandschaft“ sprechen?

Bei der gewählten räumlichen und zeitlichen Einschränkung zeigt sich das Untersuchungsgebiet als ein weitgehend einheitliches und geschlossenes Territorium, das nicht nur aufgrund seiner Besonderheiten erlaubt, von einer Klosterlandschaft zu sprechen, davon bin ich fest überzeugt. Denn in der Oberen Pfalz entstand innerhalb eines politischen Territoriums, in das immerhin drei Diözesansprengel hineinragten, auch deshalb eine Klosterlandschaft, da die einzelnen Ordensniederlassungen begannen, auf ganz unterschiedliche Art und Weise zueinander in Beziehung zu treten.

Deutlich wird dies etwa innerhalb der Landstände, also der Vertretung der grundbesitzenden Klöster, des Adels und der Städte und Märkte. Bei den in der Oberpfalz erst seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert festmachbaren Landtagen wurde der Kreis der landständischen Klöster von Waldsassen, Kastl, Ensdorf, Speinshart, Reichenbach, Walderbach, Michelfeld, Weißenohe, Gnadenberg, Seligenporten und Schönthal gebildet. Die Vorsteher dieser Klöster mussten sich also nicht nur politisch einigen, sie konnten auch ein Bewusstsein entwickeln, die Prälaten der Oberen Pfalz zu sein.

Dieses Zusammengehörigkeitsgefühl wurde weiter befördert durch zahlreiche Gebetsverbrüderungen, welche nicht

bei der Ordenszugehörigkeit Halt machten, sondern auch eine ganze Region in den Blick nehmen konnten; oder durch gegenseitige Besuche der Prälaten, von denen die erst vor einigen Jahren edierten *Annales Speinshartenses*³, also die Speinsharter Jahrbücher, eindrucksvolle Beispiele liefern.

Diese eben in groben Zügen skizzierte Oberpfälzer Klosterlandschaft endete, wie das Fürstentum der Oberen Pfalz selbst, am Beginn des 19. Jahrhunderts mit der in der Oberpfalz etwas früher einsetzenden Säkularisation. Selbstverständlich entstanden in der Oberpfalz, die sich territorial doch deutlich von der historischen Oberpfalz unterscheidet, auch im 19. und 20. Jahrhundert zahlreiche Niederlassungen von neuen Orden, auch wurden alte Klöster wieder mit monastischem Leben erfüllt, beispielsweise das ehemalige Zisterzienserklöster Waldsassen nun mit Zisterzienserinnen aus Landshut-Seligenthal im Jahr 1863, das ehemalige Benediktinerklöster Michelfeld, das zu einer Einrichtung der Regens-Wagner-Stiftung für Menschen mit Behinderungen umgebaut wurde, mit Dillinger Franziskanerinnen im Jahr 1885, das zum gleichen Zweck umgewandelte ehemalige Benediktinerklöster Reichenbach mit Barmherzigen Brüdern 1890, das ehemalige Benediktinerklöster Plankstetten mit Scheyrer Klosterbrüder im Jahr 1904, das ehemalige Benediktinerklöster in Ensdorf mit Salesianern Don Bosco im Jahr 1920, das ehemalige Kloster Speinshart mit Prämonstratensermonchen aus Tepl im Egerland im Jahr 1921 und schließlich das ehemalige Zisterzienserinnenklöster Seligenporten mit Zisterziensern aus Kloster Bronnbach bei Wertheim 1931.

Auch wenn ein Vielzahl ehemaliger, insbesondere bei der Säkularisation aufgelöster Klöster heute noch aufgrund der ganz unterschiedlichen staatlichen, kommunalen, kirchlichen und privaten Weiter- und Nachnutzungen als Klöster, Behördensitze, Sozialanstalten, Fabriken, Brauereien oder Schulen mit den zumeist stattlichen Klostergebäuden mit ihren oftmals äußerst repräsentativen Kirchenbauten zumindest noch baulich das öffentliche Bild der Oberpfalz mitprägen und als Erinnerungsorte, Tourismus-Hotspots und Zentralorte des ländlichen Raums durchaus eine weiterhin große Rolle spielen, kann man von einer eigenen Klosterlandschaft der Oberpfalz, wie ich sie oben aufzufächern versucht habe, hier wohl nicht mehr sprechen.

Wenn die von der seligen Theresia Gerhardinger aus Stadtamhof im Jahr 1833 in Neunburg vorm Wald gegründeten Armen Schulschwestern heute hier und morgen dort eingesetzt werden und wenn Hunderte von Mällersdorfer Schwestern und Dillinger Franziskanerinnen, die gerade in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ihren Dienst in zahlreichen Krankenhäusern, Heimen und Kindergärten auch der Oberpfalz taten, sogar ihren Erstwohnsitz außerhalb des Regierungsbezirks hatten, dann ist das etwas grundlegend Anderes als die Klosterlandschaft der Oberpfalz im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit. ■

Dieser Vortrag wurde vom Autor am 19. November 2021 in der Katholischen Akademie in Bayern in München im Rahmen der Tagung Bayerische Klosterlandschaften gehalten. Die Vortragsform wurde beibehalten.

3 Ulrich G. LEINSLE (Hg. und Übers.), *Annales Speinshartenses*. Die Jahrbücher der Prämonstratenserabtei Speinshart 1661–1770 (Speinshartensia 3), Pressath 2016.

Weiterführende Literatur

Wilhelm VOLKERT, *Die politische Entwicklung der Pfalz, der Oberpfalz und des Fürstentums Pfalz-Neuburg bis zum 18. Jahrhundert*, in: Max SPINDLER (Hg.), *Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. III/3: Geschichte der Oberpfalz und des bayerischen Reichskreises bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts*, hg. von Andreas KRAUS, München 31995, S. 1–141.

Karl-Otto AMBRONN – Maria Rita SAGSTETTER (Hg.), *Das Fürstentum der Oberen Pfalz. Ein wittelsbachisches Territorium im Alten Reich* (Ausstellungskataloge der Staatlichen Archive Bayerns 46), München 2004.

Alois SCHMID, *Die Klöster der Oberpfalz von der Rekatholisierung bis zur Säkularisation von 1802/03*, in: Bernhard LÖFFLER (Hg.), *Religiöse Prägung und po-*

litische Ordnung in der Neuzeit. Festschrift für Winfried Becker zum 65. Geburtstag (Passauer historische Forschungen 15), Köln u. a. 2006, S. 113–135.

Georg SCHROTT – Christian MALZER – Manfred KNEDLIK (Hg.), *Armarium. Buchkultur in Oberpfälzer Klöstern. Beiträge des 3. Oberpfälzer Kloster-Symposiums in der Provinzialbibliothek Amberg*, Amberg 2016.

Tobias APPL – Manfred KNEDLIK (Hg.), *Oberpfälzer Klosterlandschaft. Die Klöster, Stifte und Kollegien der Oberen Pfalz* (Beiträge zur Geschichte und Kultur der Oberpfalz 2), Regensburg 2016.

Georg SCHROTT – Christian MALZER (Hg.), *Mors – Tod und Totengedenken in den Oberpfälzer Klöstern. Symposium vom 20. bis 21. Juli 2018 in der Provinzialbibliothek*. Beiträge des 4. Oberpfälzer Klostersymposiums in der Provinzialbibliothek Amberg, Amberg 2019.