B 215 75 F

zur debatte

1/2014 Themen der Katholischen Akademie in Bayern

9
Prof. Dr. Peter Steinacker sucht und findet religiöse Leitmotive bei Richard Wagner

17
Die Situation der Theologie im 19. Jahrhundert erläutert Prof. Dr. Franz Xaver Bischof

20
Prof. Dr. Hubert Wolf weist auf die Folgen des Breve „Tuas libenter“ für die Theologie hin

23
Dr. Gunda Werner-Burggraf stellt Theologie und Öffentliche Meinung in Beziehung

32
Die einhundertjährige Geschichte eines ökumenischen Motivs skizziert Prof. Dr. Peter Neuner

37
Prof. Dr. Hans R. Schöler zeigt Grundlagen und Perspektiven der Stammzellforschung auf

40
Ethische Probleme bei der Stammzellforschung sind das Thema von Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff

42
Prof. Dr. Patricia Lemarchand beschreibt die Möglichkeiten der Zelltherapie nach einem Herzinfarkt

Die Bühne als Altar?

Richard Wagner und die Religion

Foto: akg-images

Diese Zeichnung des jungen Richard Wagner – heute im Museum für Geschichte der Stadt Leipzig – schuf Ernst Kietz im Jahr 1842.

In Kooperation mit der Katholischen Erwachsenenbildung Bayreuth veranstaltete die Katholische Akademie Bayern eine Tagung zum Verhältnis von Richard Wagner zur Religion. Die Veranstaltung am 25. und 26. Oktober 2013 mit dem Titel „Die Bühne als Altar?“ fand anlässlich des 200. Geburtstages des Komponisten statt, und mit Bayreuth wurde natürlich die Stadt als Tagungsort ausgewählt, in der Richard Wagner Jahrzehnte wirkte und noch heute gegenwärtig ist.

„ … und sein Erbarmen ist kein Spott!“ Religion in Leben und Werk Richard Wagners

Ulrike Kienzle

I. Romantisches Christentum

Über nichts hat Richard Wagner zeit seines Lebens so tief nachgedacht wie über die Liebe und über die Religion. Die großen Menschheitsfragen – „Wo komme ich her? Wo gehe ich hin? Was ist der Sinn des Lebens, des Leidens und der Liebe?“ bewegten ihn immer. Seine Werke sind davon in ihrem innersten Kern geprägt, auch wenn die Regisseure heute oftmals einen großen Bogen um die sogenannten „Erlösungsschlüsse“ machen. Das ist bedauerlich, denn sie grenzen damit einen zentralen Aspekt der Wagnerschen Botschaft aus.

Wagners Religion ist vor allem eine Religion der Liebe. Die liebende Begegnung zwischen Mann und Frau weist über sich hinaus auf den Urgrund der Schöpfung. Eine Vorstellung von Gott im Sinne der christlichen Theologie sucht man bei Wagner indes vergebens. Gott ließ sich für ihn weder begrenzen noch definieren. Wagner war ein kritischer Freigeist, der seinen eigenen Weg ging, im Leben wie in der Kunst, im Denken wie in der Religion.

Sein lebenslanges Nachdenken über das Christentum begann schon früh. Der eher pragmatisch orientierte Protestantismus seines Elternhauses interessierte ihn wenig; doch hatte er als Jugendlicher ein mystisches Christus-Erlebnis. Mit „schmerzlicher Sehnsucht“ habe er „nach dem Altarblatte der Kreuzkirche geblickt und in ekstatischer Begeisterung sich an die Stelle des Erlösers am Kreuze gewünscht.“ So steht es in seiner Autobiographie *Mein Leben*

PD Dr. Ulrike Kienzle, Privatdozentin für Musikwissenschaft an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main

auf Seite 27. Während seiner Konfirmation erfuhr er einen „Schauder der Empfindung bei Darreichung und Empfang des Brotes und Weines“, der ihn selbst überraschte – so stark, dass er fortan auf das Abendmahl verzichtete, um der Möglichkeit einer geringeren Stimmung beim gleichen Akte auszuweichen“ (Mein Leben, S. 27).

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Zweimal pro Jahr ziehen wir uns zu einer mehrtägigen Klausur zurück, um das kommende Halbjahr thematisch zu planen. Regelmäßig taucht dann eine spezielle Frage auf: Wie sinnvoll oder nötig oder angebracht, aber auch wie phantasiearm oder sogar überflüssig ist es, unsererseits Jubiläen aufzugreifen, die voraussichtlich mehr oder weniger öffentliche Resonanz finden?

Auch in dieser Ausgabe der „debatte“ sind drei Themen jubiläumsbedingt: zunächst der 200. Geburtstag Richard Wagners und die „Münchener Gelehrtenversammlung“ vor 150 Jahren. Das Sonderheft mit den wunderbaren Aufnahmen aus den Stanzen des Raffael (herzlichen Dank an die Generaldirektion der Vatikanischen Museen!) reflektiert 1513, also den 500. Todestag von Papst Julius II., sowie die Wahl Papst Leo X.

Gleichzeitig machen aber diese drei Themen deutlich, dass und wie wir uns nicht einfach von Jahreszahlen bestimmen lassen, sondern deutliche Markierungen unsererseits setzen: Im Wagnerjahr 2013 wurde zwar intensiv reflektiert und getagt; aber das doch zentrale Thema der Religion beim Bayreuther Meister kam in der öffentlichen Wahrnehmung kaum vor.

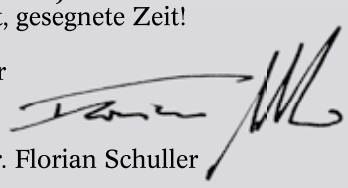
Umgekehrt schaffte es die sogenannte „Münchener Gelehrtenversammlung“ von 1863 nicht, ins allgemeine zumindest innerkirchliche Interesse vorzustoßen, obwohl in den damaligen Auseinandersetzungen zentrale Positionen neu formuliert worden waren, die bis heute das Verhältnis von Lehramt und Theologie fundamental bestimmen.

Julius II. schließlich und Leo X. konnten nicht zuletzt auf dem Hintergrund ihres künstlerischen Mäzenatentums von einem größeren geschichtlichen Kontext her besser verstanden werden als nur mit den üblichen Schlagworten. Ich zumindest hatte mich damals ziemlich gewundert, dass die großen Zeitungsfeuilletons von jenem Jahr 1513 keine Notiz nahmen.

Welch starkes Interesse aber wirklich herrscht, wenn geschichtlichen Jubiläen oder Gedenktagen unter der speziellen Perspektive nachgegangen wird, für die wir stehen, zeigte unsere jüngste Tagung zum 1.200. Todestag Kaiser Karl des Großen mit weit über 300 Teilnehmern. Und beim anstehenden Studientag zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs oder den Historischen Tagen, die um den 2.000 Todestag von Kaiser Augustus kreisen werden, dürfte es höchstwahrscheinlich nicht anders sein.

Ihnen allen, ob Sie 2014 ein persönliches Jubiläum feiern oder nicht, gesegnete Zeit!

Ihr



Dr. Florian Schuller

Diese intensive Einfühlung in die christliche Passion erinnert an die Mystik des Pietismus und der romantischen Dichtung, denken wir nur an Novalis. Die Romantiker suchten den Ausdruck ihrer religiösen Inbrunst nicht selten in der Musik. In den *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* schildern Heinrich Wackenroder und Ludwig Tieck das Versinken in hellsichtige Trance, die Einswerdung mit dem Göttlichen im Augenblick des Lauschens auf eine schöne, insbesondere sakrale Musik.

II. Tannhäuser

Wagners jugendliche Begeisterung wurde allerdings schon bald von einem religiösen Skeptizismus abgelöst: Er hielt es nunmehr mit Heinrich Heine und der Bewegung des Jungen Deutschland. Sie hatten die Befreiung der Sinnlichkeit und die freie Liebe auf ihre Fahnen geschrieben. Gern spielten sie das lustbetonte Leben der alten heidnischen Götter gegen die moralischen Repressionen des Christentums aus. Wagner ließ sich davon zu seiner romantischen Oper *Tannhäuser* (1845) inspirieren.

In seinem Essay *Elementargeister* von 1837 beschreibt Heinrich Heine, wie das Christentum bei seinen ersten Missionszügen auf deutschem Boden „die altgermanische Religion zu vertilgen oder in sich aufzunehmen suchte“. Auf den Ruinen heidnischer Tempel und in einstmals heiligen Hainen wurden Kirchen und Kapellen gebaut. Den alten Göttern geweihte Kultstätten, Steine und Bäume wurden entweder vernichtet und gefällt, oder – wenn sich der alte Glaube beharrlich hielt – umgewidmet.

Auf diese Weise, so Heine, siegte der „trübsinnige, magere, sinnenfeindliche, übergeistige Judäismus der Nazarener“ über die „hellenische Heiterkeit, Schönheitsliebe und blühende Lebenslust“ der Antike (Elementargeister S. 690). Die alten Götter waren in den Augen des Volkes zwar keineswegs tot, aber sie vegetierten nunmehr jämmerlich unter Eulen und Kröten dahin. Des Nachts jedoch stiegen sie „in liebreizender Gestalt“ empor, „um irgend einen arglosen Wanderer oder verwegenen Gesellen zu betören und zu verlocken.“ (S. 691)

Zum Beweis seiner These erzählt Heine Geschichten – unter anderem auch die vom Minnesänger Tannhäuser, der im Venusberg jahrelang die Liebe der Göttin genießt, bevor er, von Reue geplagt, zum Papst nach Rom pilgert – der aber verweigert ihm die Absolution, und so kehrt der Sünder für immer in die Arme der Frau Venus zurück.

Bei Ludwig Bechstein konnte Wagner lesen, dass Frau Venus niemand anderes sei als die germanische Göttin Hulda, die in den Hörselberg bei Eisenach verwünscht wurde. Dort verlockt sie die Männer *„mit buhlerischem Liebeszauber“*. In kalten Winternächten jedoch muss sie als *„Schreckgespenst und Schauerholle“* mit dem *„wütenden Heer“* der gestürzten germanischen Götter über Berg und Tal dahinjagen (Aus dem Sagenschatz der Thüringer, S. 52).

Hulda oder Holda ist eine germanische Fruchtbarkeitsgöttin. Bevor das Christentum aufkam, spendete sie Regen oder Schnee, sie brachte den Frühling, sorgte für das Wachstum der Fluren und für die Ordnung im Haushalt. Aus einer ihr geweihten Pflanze wurden Liebestränke gebraut. Die Kinder kennen sie heute noch als Frau Holle.

Was ist aus dieser wundertätigen Muttergottheit unter dem Einfluss des Christentums geworden? Einerseits eben Frau Venus und die Anführerin des wilden Heeres, eine grauenhafte Hexe und Teufelin, andererseits aber – der Gegensatz könnte größer nicht sein – die heilige Jungfrau Maria: „Der gesamte […] Mariencultus ist nur aus der tiefen wurzel zu erklären, die im volk schöne und schuldlose, aber heidnische anschauungen geschlagen hatten.“, betont Jacob Grimm in seiner Deutschen Mythologie (S. XXVIII). Blumen und Kräuter, einstmals der Großen Göttin geweiht, wurden nunmehr nach der Heiligen Jungfrau benannt; Marienbilder ersetzten die alten Kultstätten im Wald, und eine Fülle lieblicher Sagen und Märchen um Holda und Frouwa wurden auf sie übertragen.

Die verteufelte Liebesgöttin Venus und die heilige Jungfrau Maria – das sind zwei gegensätzliche Abspaltungen, die aus der uralten Fruchtbarkeitsgöttin Holda hervorgegangen sind. Alle drei kommen in Wagners Oper vor. Von Frau Holda singt der junge Hirt, ein Naturbursche, der in seiner unschuldigen Einfalt offenbar die christlichen Missionszüge verschlafen hat: „Frau Holda kam aus dem Berg hervor, zu ziehen durch Fluren und Auen“.

Auch Maria ist in Wagners *Tannhäuser* präsent. Als Heiligenfigur ziert sie den rechten Bildrand der beiden Szenen im Wartburgtal im ersten und dritten Akt. Solche Marienbilder standen, wie Jacob Grimm bemerkt, oft im Wald, um die alten weiblichen Baumgottheiten zu ersetzen. Die Pilger preisen Maria als *„Jungfrau, süß und rein“*. Elisabeth richtet ihre Fürbitten an die *„Allmächt'ge Jungfrau“*. Mit dem Ruf *„mein Heil ruht in Maria!“* reißt sich Tannhäuser nach langen Kämpfen von Frau Venus los, aber nach seinem Preislied an die Göttin der Liebe kommt es auf der Wartburg zu einem Eklat, der ihn beinahe das Leben kostet.

Ein Thema der Oper ist also die unheilvolle Spaltung, die das Christentum über die Welt gebracht hat, indem es die freie Liebe verdammte. Tannhäuser ist zerrissen zwischen der ekstatischen, aber kalten heidnischen Sinnenlust der Frau Venus einerseits, der seelenvollen, aber keuschen Lieblichkeit Mariens und der Hohen Minne andererseits. Deren asketische Sinnenfeindlichkeit widerstrebt seinem Naturell. Tannhäuser ist – nach dem Ideal des Jungen Deutschland – ein Mensch, der sich dem Hier und Jetzt des gelebten Augenblicks mit ganzer Seele hingibt, wie Wagner schreibt: „Mit vollstem Entzücken hat er in den Armen der Venus geschwelgt […]. Mit vollster Rückhaltslosigkeit giebt er sich […] endlich dem thränenreichen Ausbruche eines kindlich religiösen Reugefühles hin […].“ (Wagner: Über die Aufführung des Tannhäuser, S. 152)

In einer Welt, die religiös gespalten ist, erscheint Tannhäusers spontane Impulsivität als eine Todsünde. Weil er ein Grenzgänger zwischen den Religionen ist, kann er sich nicht für die eine und gegen die andere entscheiden. Die Befreiung aus diesem Zwiespalt vollzieht er nicht aus eigener Kraft. Er bedarf *„des Himmels Mittlerin“*, des *„Engels“*, der ihn von Venus zu Maria bringt und die göttlichen Attribute beider in sich vereinigt.

Diese Mittlerin ist Elisabeth. Deshalb gesellt Wagner Venus und Maria, die er in den alten Sagen vorfand, eine dritte Frauenfigur hinzu und macht sie zur eigentlichen Hauptgestalt des Werkes. Elisabeth, die Nichte des Landgrafen, verbindet die Sinnlichkeit der Frau Venus mit der keuschen Reinheit der Jungfrau Maria und bringt beides zu einer Synthese. Zugleich wird Elisabeth Stifterin und Märtyrerin einer neuen Religion, in der die Gegensätze von Heidentum und Christentum aufgehoben sind: einer Religion der Liebe, die durchaus erotische Züge trägt und damit wieder an die germanische Göttin Holda anknüpft.

Elisabeth macht eine innere Entwicklung durch: von der Hoffnung auf eine sinnliche Erfüllung ihrer Liebe zu Tannhäuser in der Ehe bis hin zur stellvertretenden Sühne seiner „Schuld“ im mystischen Liebestod. Am Ende dieses langen und schmerzlichen Weges wird sie gleichsam zur Heiligen. Ganz bewusst knüpft Wagner hier an die Legende von der heiligen Elisabeth von Thüringen an, verleiht ihr aber eine ganz neue Bedeutung, nämlich im Sinne einer Religion der Liebe zwischen Mann und Frau, die alle Werte und Normen, ja selbst die Naturgesetze überschreitet und zur „Erlösung“ führt.

Elisabeth steht von Anbeginn gleichsam unmittelbar zu Gott. Deshalb kann sie im Augenblick der höchsten Bedrohung Tannhäusers der wütenden Wartburggesellschaft selbstbewusst verkündigen, *„was Gottes Wille ist“* – nämlich den Sündigen nicht zu töten, sondern ihn auf eine Pilgerreise nach Rom zu schicken. Tannhäuser erklärt die Geliebte daraufhin zur *„Gott-Gesandten“*, zum *„Engel“* seines *„Heils“*.

Der Papst jedoch verweigert dem reuigen Sünder die Absolution und gibt ihn der ewigen Verdammnis preis. Damit überschreitet er allerdings eindeutig sein Amt, denn selbst der Stellvertreter Christi auf Erden darf sich nicht an die Stelle des Allmächtigen setzen. Das wusste Wagner wohl, und so legte er es in Tannhäusers Romerzählung geradezu auf eine sarkastische Wirkung an.

Nicht durch den päpstlichen Bannspruch, sondern nur durch ein christliches „Wunder“ kann der heidnische „Zauber“ der Frau Venus gelöst werden; dies jedoch hält der Papst in seiner dogmatischen Ignoranz für unmöglich. Für Wagner zeigt sich hierin die Ohnmacht der Kirche. Das „Wunder“ ist nämlich sehr wohl möglich, und zwar durch die Liebe. Elisabeth erwirkt es, indem sie ihr eigenes Leben in der Fürbitte an die Jungfrau Maria zum Opfer bringt und dadurch den dürren Stab des Papstes wider jedes Naturgesetz zum Ergrünen bringt.

Schon im alten *Tannhäuser*-Lied zeigt das Ergrünen des Stabes die Vergebung der Sünde an. Wagner gibt diesem Zeichen einen neuen Sinn: In diesem Symbol fasst er nämlich die Attribute der drei göttlichen Frauen – Venus, Holda und Maria – noch einmal zusammen. Das Ergrünen der winterlich dürren Zweige ist ja eigentlich Frau Holdas Werk, da sie in jedem Frühling das Fruchtbarkeitswunder vollbringt und die Fluren und Auen neu belebt. *Virga Aaron,* der blühende Arons-Stab, ist jedoch auch ein verbreitetes Attribut der *Virgo*, der Jungfrau Maria: Wie Aaron als erster Hohepriester des Alten Bundes von Gott durch das Erblühen seines trockenen Stabes erwählt wurde, so ist Maria nach christlicher Auffassung dazu auserkoren, die Erneuerung der Religion durch die übernatürliche Geburt Christi zu ermöglichen.

Das Werk schließt mit einer Apotheose des wahren Christentums als einer Religion der Liebe und der Vergebung:

„Hoch über aller Welt ist Gott,
und sein Erbarmen ist kein Spott!“

In diesem merkwürdigen Reim wollte Wagner „das bezeichnendste poetische Wort für die Entstellung des göttlichen Erbarmen's von seiten eines hartherzigen Priesterthumes“ sehen (an Karl Gaillard, 5. Juni 1845).

III. Lohengrin

Auch *Lohengrin*, die letzte von Wagners romantischen Opern, kreist um eine religiöse Thematik. *Lohengrin* ist gleichsam eine Variante der alttestamentlichen Geschichte vom Erzengel Raffael, der den jungen Tobias auf seiner Reise beschützt, und von der Emmaus-Episode

Akademiedirektor Dr. Florian Schuller, Georg Klaus, Erster Vorsitzender der KEB Bayreuth, der Bamberger Domkapitular und Bayreuther Regionaldekan Dr. Josef Zerndl und Dr. Wolfgang Stahl, Geschäftsführer der KEB Bayreuth (v.l.n.r.), stellten sich in einer Pause dem Fotografen.

aus der Apostelgeschichte – allerdings mit tragischem Ausgang. Das Göttliche wohnt unerkannt unter uns und begleitet uns, aber sobald wir es erkennen, muss es sich unserem Blick entziehen.

Das Werk spielt in einer für den christlichen Glauben instabilen Zeit: Im 10. Jahrhundert war in Brabant der Kampf zwischen Heidentum und Christentum noch keineswegs entschieden; in der Gestalt Ortruds ragt die germanische Religion noch in die christliche Welt hinein. Doch die alten Götter sind längst gestürzt, und die zauberkundige Frau betreibt schwarze Magie. Sie verwandelt den rechtmäßigen Nachfolger des Herzogs von Brabant in einen Schwan, um dadurch ihre eigene Dynastie wieder an die Macht zu bringen.

Lohengrin kommt aus einer jenseitigen Welt, um den heidnischen *„Zauber“* durch ein christliches *„Wunder“* außer Kraft zu setzen. Das Vorspiel schildert die Epiphanie der Transzendenz in silbrig hellem Streicherglanz, geheimnisvoll wie der Klang von Äolsharfen.

Lohengrin ist ein Abgesandter des Grals – einer sagenumwobenen mystischen Spielart des Christentums, die von der offiziellen Kirche ignoriert wurde. Er kommt als Lichtgestalt in eine von Intrigen, Krieg und Gewalt gezeichnete Welt. König Heinrich ist überzeugt: Der Schwanenritter wurde *„von Gott gesandt“*, seine *„Heldenkraft“* wächst ihm aus göttlichem Willen zu.

Mit seinem Sieg über Telramund im Gottesgericht erfüllt Lohengrin seinen Auftrag, Elsa *„aus Schmach und Not“* der falschen Anschuldigung zu befreien und sich selbst an die Stelle des verschwundenen Herzogs von Brabant zu setzen. Er soll das bedrohte Land in den Krieg führen und zugleich eine neue Herrschaftsform errichten, die auf Transzendenz und Liebe gegründet ist.

Aber dafür stellt er eine Bedingung, die nicht zu erfüllen ist: Elsa soll ihm und seiner Mission sozusagen blind vertrauen, ohne nach seinem Namen und seiner Herkunft zu fragen. Das Göttliche will durch sich selbst erkannt und um seiner selbst willen geliebt werden. Damit erhebt er einen Anspruch, den jede Religion stellt: zu *glauben*, ohne zu *zweifeln*.

Was der Erfüllung von Elsas Gelübde im Wege steht, ist nicht nur – wie man meinen könnte – die Intrige der Ortrud. Zwar legt sie den Keim des Zweifels in Elsas Herz. Letztlich wirkt sie aber nur als Katalysator eines von innen heraus notwendig sich erfüllenden Geschehens. Lohengrins Frageverbot steht nämlich – so empfand es Wagner – im Widerspruch zu einem anthropologischen Grundbedürfnis: Die Liebe ist das *„Verlangen nach voller sinnlicher Wirklichkeit“* (Eine Mitteilung an meine Freunde, S. 290). Wer liebt, will nicht nur *glauben* und *anbeten*, sondern auch *wissen* und *erkennen.* Auch in der Bibel hat das Wort „erkennen“ bekanntlich eine erotische Bedeutung.

Elsa kann nicht anders, sie muss Lohengrin die verbotene Frage stellen. Denn sie will letztlich nicht lebenslang *„zu [s]einen Füßen liegen“* und zu ihm als ihrem *„Engel“* und *„Erlöser“* aufblicken. Sie will sich vielmehr seines Vertrauens würdig zeigen, will endlich *„[s]einer werth erscheinen“* – als Mensch gegenüber Gott und als liebende Frau gegenüber dem Mann, mit dem sie ihr Leben und das Geheimnis seiner transzendenten Herkunft teilt. Sie will ihm eine Partnerin sein. Religiös gesprochen: Gott und Mensch sollen gleichberechtigt nebeneinander stehen. Doch das ist unmöglich. Und darin liegt die Tragik des Geschehens.

Lohengrin ist demnach als eine Parabel auf das Ende der Transzendenz zu lesen. Wagner thematisiert hier das Drama des modernen Menschen, der an das Göttliche nicht mehr glauben kann, der es entzaubern muss, um sich selbst zu emanzipieren.

In dieser pessimistischen Sicht schlägt sich die religiöse Krise des 19. Jahrhunderts nieder. Unter dem Einfluss der kritischen Philosophie und der erstarkenden Naturwissenschaft war die Glaubensgewissheit der Romantiker immer mehr ins Wanken geraten. Die Anhänger des *Jungen Deutschland* und die Linkshegelianer der dreißiger und vierziger Jahre versuchten schließlich, Religion und Glauben in Mythologie und Psychologie aufzulösen.

Richard Wagner nimmt innerhalb dieses Diskurses eine differenzierte Position ein. Er war sich der Gefahr bewusst, die der Verlust von Metaphysik und Religion für die Psyche des modernen Menschen bedeuten muss. Den Gottesbegriff verabschiedete er noch nicht; er unterzog ihn vielmehr einer psychologischen Untersuchung. Ihn interessierte einerseits die charismatische Erscheinung des gottgesandten Menschen und andererseits die Reaktion der Umwelt, auf die er trifft, insbesondere der Frau, die sich nach der Epiphanie des Göttlichen sehnt und die ihm dennoch nicht standzuhalten vermag.

In der Radikalität des *Zweifels* manifestiert sich das Selbstbewusstsein des Menschen gegenüber Gott und Natur. So ist Lohengrins Rückkehr zum Gral nicht nur Ausdruck der persönlichen Katastrophe der Protagonisten. Die Vertreibung Lohengrins steht vielmehr für einen universalen Sinnverlust, der über das historische Beispiel hinaus auf die Situation von Wagners Gegenwart verweist: Der Glanz des Göttlichen entschwindet aus einer Welt, in der Transzendenz und Realität nicht vereinbar sind.

Elsa ist der Prototyp des modernen Menschen, der zwischen metaphysischem Bedürfnis einerseits und wachsendem Selbstbewusstsein gegenüber dem Göttlichen andererseits zerrissen ist. Dass der Widerspruch von *Glauben* und *Zweifel* nicht zu einer falschen Versöhnung gebracht wird, ist das Signum der Modernität von Wagners *Lohengrin,* der Stachel, der auch heute noch und immer wieder zu einer Auseinandersetzung mit diesem Werk zwingt.

IV. Von Feuerbach zu Schopenhauer

Zur Zeit der Revolution von 1848/49 verschärfte sich Wagners Kritik an den Kirchen beider Konfessionen. Mit bitterer Ironie brandmarkte er ihre Verstrickung in die Mechanismen der kapitalistischen Gesellschaft: „[…] zu Gunsten der Reichen ist Gott Industrie geworden, die den armen christlichen Arbeiter gerade nur so lange am Leben erhält, bis himmlische Handelskonstellationen die gnadenvolle Nothwendigkeit herbeiführen, ihn in eine bessere Welt zu entlassen.“ (Die Kunst und die Revolution, S. 25f.)

Wagners revolutionäre Gedanken beruhen auf einer radikalen Kapitalismuskritik. Darauf gründet sich auch sein Antijudaismus, da Wagner das Geld vornehmlich im Besitz jüdischer Spekulanten wähnte. Er rief dazu auf, sich vom Kapital als dem „Gott“ der modernen Welt zu emanzipieren und damit zugleich zu den Wurzeln des Christentums zurückzukehren: „Das wird die volle Emanzipation des Menschengeschlechtes, das wird die Erfüllung der reinen Christuslehre sein, die sie uns neidisch verbergen hinter prunkenden Dogmen […].“ (Wie verhalten sich republikanische Bestrebungen dem Königthume gegenüber, S. 221)

Auf der Suche nach dieser *„reinen Christuslehre“* betrieb Wagner intensive Studien des Neuen Testaments. Er schrieb einen Entwurf zu einer großen fünfaktigen Oper mit dem Titel *Jesus von Nazareth.* Darin predigt Jesus eine Religion der diesseitigen Liebe, der Gütergemeinschaft und des Kommunismus; er fordert die Freiheit vom Gesetz und damit die Freiheit vom Staat; er ruft zur Überwindung des Egoismus auf, den Wagner für die Ungleichheit der Menschen, für Besitzstreben, Hass und Unterdrückung verantwortlich macht. Jesus – ein Anarchist!

Als „Sohn Gottes“ ist Jesus – nach Wagners Verständnis – nur in einem metaphorischen Sinne anzusprechen. „Das Heilige ist allein der freie Mensch, und nichts Höheres ist denn Er.“ (Die Revolution, S. 247) Das ist ganz im Sinne der Religionskritik des Philosophen Ludwig Feuerbach gedacht, dessen Schrift *Das Wesen des Christentums* (1841) damals in den intellektuellen Kreisen kursierte.

Nach Feuerbach ist Gott eine Projektion, eine Wunschvorstellung, die

Themen „zur debatte“

Editorial 2

Die Bühne als Altar? Richard Wagner und die Religion

„... und sein Erbarmen ist kein Spott!“ Religion in Leben und Werk Richard Wagners
Ulrike Kienzle 1

Religion im Werden. Religionsverständnis und Buddhismusrezeption in Richard Wagners Schrift „Religion und Kunst“ aus dem Jahr 1880
Jürgen Mohn 6

Erlösung und Liebe. Religiöse Leitmotive in Wagners Musikdramen
Peter Steinacker 9

Der Künstler als Prophet? Richard Wagner und die Antike
Ulrich Berner 13

Theologie – Lehramt – Öffentliche Meinung 150 Jahre nach der Münchner Gelehrtenversammlung 1863

Eine Einführung
Franz Xaver Bischof 15

Katholische Theologie zwischen Lagerbildung, Neuorientierung und Wissenschaftspathos des 19. Jahrhunderts.
Franz Xaver Bischof 17

Joseph Kleutgen, das Breve „Tuas libenter“ von 1863 und die Folgen für die katholische Theologie
Hubert Wolf 20

„Wir […] aber haben […] alle Ursache, Gott zu danken, dass die Universitäten bei uns noch bestehen und die Theologie an ihnen vertreten ist.“ Theologie und öffentliche Meinung
Gunda Werner-Burggraf 23

Katholische Kirchengeschichte „nach“ Döllinger
Gregor Klapczynski 26

Von der Pastoral zum ordentlichen Lehramt und wieder zurück? Theologie und Lehramt 1863-2013
Klaus Unterburger 29

„… das rechtmäßige Eigentum der einen wahren Kirche.“ Ein Jahrhundert eines ökumenischen Motivs – Von Döllinger 1863 bis Unitatis redintegratio 1964
Peter Neuner 32

Wie weit reicht die Unfehlbarkeit des Lehramts der Kirche? Beobachtungen zu can 750 § 2 CIC
Martin Rehak 35

3. Deutsch-Französische Expertendiskussion
Stammzellen Perspektiven in Forschung, Therapie und Ethik

Grundlagen und Perspektiven der Stammzellforschung
Hans R. Schöler 37

Ethische Probleme der Stammzellforschung
Eberhard Schockenhoff 40

Zelltherapie nach Herzinfarkt
Patricia Lemarchand 42

Stammzell-Therapie bei schwerer Arthrose
Christian Jorgensen 43

Impressum 30

Wagner und die Orgel

„O Gott, komm mir zu Hilfe! Herr, eile mir zu helfen!“ (vgl. Ps 71,12)

Mit einem Aufschrei aus höchster Not beginnt die Kirche ihre Tagzeitenliturgie und schockt dabei eigentlich die Mitfeiernden. Allerdings muss niemand befürchten, dass ein aufgeregter Gottesdienstbesucher zum Handy greift und den Rettungsdienst anruft. Viel zu sehr hat man sich an diesen Eröffnungsruf für Laudes und Vesper gewöhnt, als dass dieses mehrfache Zitat aus den Psalmen für Verwirrung sorgen würde.

Für den biblischen Beter war es schon eher eine ausweglose Situation für diesen Notruf, bedingt durchs eigene Alter oder durch die Feindseligkeit anderer. Wie eine Antwort klingt ein anderes Psalmenwort:

„Unsere Hilfe ist im Namen des Herrn, der Himmel und Erde erschaffen hat.“ (Ps 124,8)

Mit diesem Gebetsspruch auf den Lippen machen sich Priester und Ministranten aus der Sakristei auf den Weg zum Altar, um die Eucharistie zu feiern. Auch ein Hilferuf? Angst vor dem Auftritt? Lampenfieber? Oder wieder nur zitierte Floskel? Immerhin scheint sich die Kirche wenigstens in den liturgischen Eröffnungsworten der dramatischen Situation bewusst zu sein, in der sich unser menschliches Leben abspielt. Woher soll Rettung kommen, wenn nicht von ganz anderswo?

„*Die Bühne als Altar*?“ ist die Tagung der Katholischen Akademie in Bayern überschrieben, die zusammen mit der Katholischen Erwachsenenbildung in Stadt und Landkreis Bayreuth ausgerichtet wurde. Richard Wagner führt uns alle an diesem Abend auch in der Schlosskirche zusammen, um seinen Melodien zu lauschen, die durch Orgel und Kirchenraum einen sakralen Charakter bekommen und die religiöse Sehnsucht in den Werken dieses großen Meisters verstärken.

Als Bamberger Domkapitular und katholischer Regionaldekan in Bayreuth freut es mich außerordentlich, Sie alle begrüßen zu dürfen, die Sie schon den Vorträgen zugehört und mitdiskutiert haben, oder die Sie jetzt einfach gekommen sind, um unserem Regionalkantor Christoph Krückl bei seiner Präsentation und damit dem mittlerweile 200-jährigen Richard Wagner zu lauschen.

Es freut mich auch sehr, dass sechs Jahre nach der Festakademie zum 1000-jährigen Bistumsjubiläum Anfang Mai 2007 ebenfalls hier in Bayreuth (mit einem damals europäischen Akzent) nun ein Anlass aus dem Bereich Kunst und Kultur die renommierte Katholische Akademie aus der Kunstmetropole München in die Wagner- (und Jean-Paul)-Stadt geführt hat.

Doch zurück zu Wagner und zur Religion: Wir feiern jetzt keinen Gottesdienst, und doch geht es bei Richard Wagner unablässig um bedrängte Menschen und um Ausschau nach Rettung. Wer zum Grünen Hügel pilgert, gewinnt keinen Ablass. Und doch fühlen sich die meisten Festspielgäste hineingezogen in die Abgründe menschlicher Existenz, in den Aufschrei nach Hilfe und Befreiung, in die überraschenden Auftritte fremder Heilsbringer, in das Wechselspiel der Gefühle, in das Desaster von Schuld und Versagen und in die Sehnsucht nach bleibender Erlösung.

Um nichts anderes geht es in den zitierten Psalmenworten. Ich wünsche, dass uns die Musik heute zu einem tieferen Verständnis dessen hilft, was oft nur oberflächlich gesprochen wird.

Dr. Josef Zerndl, Bayreuth

Regionalkantor Christoph Krückl (unser Foto) gab das Konzert in der Schlosskirche Bayreuth, das auch auf dem Programm der Tagung stand. Domkapitular Dr. Josef Zerndl begrüßte die Konzertgäste.

alles in sich versammelt, was die Menschen als Inbegriff ihrer eigenen Glückseligkeit und Vollkommenheit erträumen. In Gott verherrlicht der Mensch, ohne es zu wissen, sein eigenes Wesen, während er sich selbst in künstlicher Abhängigkeit hält. Somit ist die Religion „*das kindliche Wesen der Menschheit*“, das es zu überwinden gilt. An die Stelle der Gottesverehrung soll die Vergöttlichung des Menschen treten: „Homo homini Deus est – dies ist der oberste praktische Grundsatz – dies der Wendepunkt der Weltgeschichte“ (Das Wesen des Christentums, S. 53 und 401).

Diese Konzeption hat zentrale Bedeutung für Wagners politische Utopie und wird richtungweisend für sein Engagement in der Revolution von 1848/49: Wenn die Liebe sich nicht länger einem Phantasieprodukt zuwendet, sondern dem lebendigen Menschen selbst, so kann dies – in letzter Konsequenz – zu einer neuen Gesellschaft führen, in der die Freiheit eines jeden Menschen durch gegenseitige Liebe und Achtung verbürgt ist. Jesus von Nazareth ist nach Wagners Verständnis der erste Verkündiger und zugleich der erste Märtyrer der Revolution.

Nach dem Scheitern der Erhebung floh Wagner ins Zürcher Exil. Dort entdeckte er 1854 die pessimistische Philosophie Arthur Schopenhauers. Danach ist die Welt eine Manifestation eines blinden *Willens zum Dasein*. Für einen Schöpfergott ist darin kein Raum – wohl aber für eine Ethik des Mitleidens nach buddhistischem und christlichem Vorbild. Wagner vertiefte sich nun in die indische Gedankenwelt und verknüpfte sie mit dem Liebesopfer Jesu. Er entdeckte die Religion für sich neu, gleichsam als ein interkulturelles Phänomen: Er befasste sich mit den Veden und den Upanishaden, mit der buddhistischen Lehre von der Seelenwanderung und verband sie mit jüdischer Mystik und kabbalistischem Denken, mit Meister Eckhart und Jacob Böhme.

In seinen sogenannten „Regenerationsschriften“ zog Wagner am Ende seines Lebens auch politische Konsequenzen: Er trat für Vegetarismus, Tierschutz, Ökologie und Pazifismus ein. An seinem Antijudaismus hielt er fest. Die Rassentheorien des Grafen Gobineau verwarf er; von einem rassistischen Antisemitismus kann demnach nicht gesprochen werden. Die Verbindung des Christentums mit der jüdischen Religion hielt er allerdings für eine Fehlentscheidung. Er folgte Schopenhauer in der Annahme, dass Jesus von Nazareth kein Jude gewesen sei und das Christentum womöglich seinen Ursprung in Indien habe – eine Theorie, die seinerzeit lebhaft diskutiert wurde.

V. Parsifal: Synthese aus Buddhismus und Christentum

In seinem letzten Werk, dem Bühnenweihfestspiel *Parsifal,* versuchte Richard Wagner, Christentum und Buddhismus zu einer Synthese zu bringen. Am Beispiel Kundrys thematisiert Wagner das leidvolle Geworfensein in die wechselnden Wiedergeburten des Samsara. Den Gralswald gestaltet er nach dem Vorbild der indischen Büßerhaine als einen Ort des friedlichen Zusammenlebens von Mensch und Tier, und im täglichen Ritus der Gralsenthüllung ist eine Meditationserfahrung dargestellt.

Vor allem der Lebensweg Parsifals selbst folgt buddhistischen Vorbildern: Wagner gestaltet ihn nach dem Modell jener indischen *Bodhisattvas,* die nach einer Zeit der Unwissenheit und der Verfehlungen einen Augenblick der Erleuchtung erfahren und dadurch nicht nur „welthellsichtig“ werden, sondern auch den anderen, in den „geistigen Giften“ (Unwissenheit, Begierde, Hass und Egoismus) befangenen Menschen auf ihrem Weg zur Selbstvollendung beistehen können.

Stärker als die buddhistischen Gedanken sind jedoch die christlichen Aspekte. Von den vielzähligen Definitionen des Grales, die Wagner in der mittelalterlichen Epik vorfand, wählte er die Auffassung Robert de Borons: Danach ist der Gral die Schale, aus der Jesus beim letzten Abendmahl getrunken und die er seinen Jüngern als Zeichen des neuen Bundes gereicht hat. Joseph von Arimathia fing darin das Blut aus der Seitenwunde des Gekreuzigten auf, welche der römische Legionär Longinus dem Sterbenden mit dem heiligen Speer geschlagen hatte.

Die rituelle Wiederholung des „*letzten Liebesmahles*“ mit der Enthüllung des Grales und dem neuerlichen Aufleuchten des Blutes ist das einzige Ritual der Gralsgemeinschaft. Der Karfreitag als Tag des Mitleidens mit dem Gekreuzigten ist zugleich ein Moment der „Entsündigung“ auch der leidenden Natur. Dabei wandelt Wagner einen Gedanken des Apostels Paulus ab, nach dem die gesamte Schöpfung zusammen mit dem Menschen nach ihrer Erlösung seufzt.

Im *Parsifal* zitiert Wagner liturgische Ursituationen: Eucharistiefeier, Fußwaschung, Karfreitagslamentation, Sündenbekenntnis, Totenliturgie. Aus dem kirchlichen Kontext gelöst, werden sie Anknüpfungspunkte für eine neue spirituelle Deutung und für eine neue spirituelle Erfahrung, die durch die vertrauten Formen hindurch aufscheinen sollen.

Wagners Freund und Schüler, den Philosophen Friedrich Nietzsche, hat dies bekanntlich erzürnt: Für das vermeintliche „*Priester-Händespreizen*“ und „*Bimbambaumeln*“ hatte er nur Verachtung übrig – bis er schließlich in Turin das Vorspiel zu Parsifal hörte: „Hat Wagner je etwas besser gemacht?“, so fragte er sich. „[…] ich kenne nichts, was das Christenthum so in der Tiefe nähme und so scharf zum Mitgefühl brächte. […] Dergleichen gibt es bei Dante, sonst nicht.“ (Nachgelassenes Fragment und Brief an Peter Gast, 21. Januar 1887)

Das ist ganz richtig erkannt, denn Wagners *Parsifal* ist ein Christus-Drama von gewaltigen Dimensionen. Die Gestalt des leidenden Erlösers steht im Zentrum nicht nur der Bühnenhandlung, sondern vor allem der Musik. In der Szene der Gralsenthüllung spricht Christus selbst zu den Menschen: „Nehmet hin meinen Leib, nehmet hin mein Blut um unsrer Liebe willen.“ Das ist die Einsetzung des Abendmahls.

Im Vorspiel, ganz zu Beginn, ist dieses Abendmahlthema zuerst erklungen. Die Aura des Sakralen entsteht im Vorspiel wie in der Szene der Gralsenthüllung durch ein Zusammenwirken verschiedener musikalischer Besonderheiten: Es erhebt sich einstimmig und Pianissimo aus dem mystischen Dunkel des Schweigens; es beschwört die Erinnerung an die heiligen Gesänge der Gregorianik, und es hat eine komplexe Rhythmik, die das Metrum verschleiert.

Wie in einem Initiationsritus wird der Hörer aus Raum und Zeit gelöst und in das Reich der ewigen Ideen versetzt. Er erfährt die Einsetzungsworte als Ursprung einer Religion des freiwilligen Leidens und des Selbstopfers aus Liebe.

Der zweite Teil des Vorspiels bringt dasselbe Thema, aber es zeigt uns Christus als leidenden Menschen. Ein Streichertremolo erzeugt den Ausdruck einer inneren Erregung. Das Thema darf sich hier nicht frei entfalten, sondern es bricht immer wieder ab. Einzelne Motivbestandteile verselbständigen sich: *die Schmerzensfigur,* später auch das *Speermotiv.* So entsteht der Ausdruck einer wachsenden Unruhe und einer intensiven Klage – bis die schmerzlichen Vorhalte und Spannungsklänge schließlich in einer sensitiven Doppelschlag-Figur und einer getragenen Melodie ausschwingen. In Wagners programmatischer Erklärung zum *Parsifal*-Vorspiel heißt es über diese Stelle: „Da noch einmal aus Schauern der Einsamkeit erbebt die Klage des liebenden Mitleides: das Bangen, der heilige Angstschweiß des Ölberges, das göttliche Schmerzensleiden des Golgatha [...].“

Beginn und Schluss des Vorspiels thematisieren somit zwei unterschiedliche Aspekte des christlichen Heilsgeschehens: zunächst – in das mystische Dunkel des Metaphysischen getaucht – die Einsetzung des Abendmahls und damit den Gründungsakt der christlichen Religion. Sodann Christi Selbstopfer, das freiwillige Leiden aus liebendem Mitleid, in einer expressiven, zur Empathie herausfordernden Klangrede.

Die zweite Ausgestaltung des Abendmahlthemas wird als *„Heilandsklage“* bezeichnet. Sie zeigt uns Christus nicht als Triumphator, sondern als leidenden und sich opfernden Menschen, dessen Passion sich beständig wiederholt: Unabhängig von Zeit und Raum ist er mit den Menschen verbunden und leidet mit ihnen. Durch ihre Verfehlung und Gleichgültigkeit wird er stets von neuem gekränkt und gekreuzigt. Die *Heilandsklage* erklingt deshalb an zentralen Stellen des Dramas: In der Verwandlungsmusik des ersten Aktes, in der Klage des Amfortas, im Augenblick der Gralsenthüllung, während Parsifals Erkenntnisszene und in Kundrys Erinnerung an ihre Begegnung mit Christus sowie in der Karfreitagsszene, um nur wenige Stellen zu nennen.

Dahinter verbirgt sich ein theologisches Konzept. In seinen Spätschriften betont Wagner, dass die Tat des freiwilligen Leidens Christi sich in der Nachahmung seines Vorbildes erfüllt und von dieser Nachahmung gewissermaßen auch abhängig ist (Religion und Kunst, S. 215; Offener Brief an Ernst von Weber, S. 202). Amfortas und die Gralsritter sind dem Vorbild des liebenden Mitleids jedoch nicht gefolgt: Sie verharren in inselhafter Abgeschlossenheit; sie erliegen der sinnlichen Verführung und damit egoistischer Selbstliebe; sie reagieren auf die Herausforderung durch Klingsor mit Gewalt.

Damit handeln sie dem christlichen Liebesopfer zuwider, und dadurch ist die Heilstat Jesu nach Wagners Verständnis grundsätzlich in Frage gestellt. Im zweiten Akt vernimmt Parsifal den Schrei des leidenden Gottes um das *„entweihte Heiligtum“*: *„Erlöse, rette mich aus schuldbefleckten Händen!“* Es ist Christus selbst, der hier nach Erlösung ruft, und Wagner gestaltet die Passage mit einem dramatisch expressiven Ausbruch der *Heilandsklage*.

Parsifal ist hier in eine mystische Dimension des Bewusstseins eingetaucht. Das gibt ihm die Kraft, seine Aufgabe zu erkennen: Indem Parsifal durch sein universales Mitleiden die Konflikte der schuldbeladenen Menschen auf sich nimmt und sie zu heilen vermag, konfirmiert er die Erlösungstat Christi und erneuert zugleich ihre Kraft. Parsifal wird – wie Christus – zum *„Erlöser der Welt“*, wie Wagner in einem Brief an Mathilde Wesendonck geschrieben hatte.

Parsifal wird überdies zum *Erlöser des Erlösers*, desen Schrei er vernommen hatte. Das ist der Sinn jener suggestiven Formel, mit der Wagners letztes Musikdrama endet: *„Höchsten Heiles Wunder: Erlösung dem Erlöser“*. Das bezieht sich auf Christus, denn hier erklingt eine Variante des *Abendmahlthemas.* Sie mündet jedoch nicht mehr, wie zuvor, in die chromatische *Schmerzensfigur;* stattdessen wird die melodische Bewegung diatonisch nach oben geführt. Dadurch erscheint das *Abendmahlthema,* das zuvor ein Symbol der christlichen Passion gewesen ist, gleichsam befreit und vollendet.

„Erlösung dem Erlöser“ wird in immer neuen Ansätzen aufwärts durch den Klangraum geführt – ein musikalisches Sinnbild der Ewigkeit und der Entrückung in immer fernere mystische Sphären.

Ist *Parsifal* ein christliches Musikdrama? Man wird die Frage verneinen müssen, wenn man in Wagners letztem Werk eine Bestätigung kirchlicher Dogmatik sucht – sei sie nun protestantisch oder katholisch. Man wird sie bejahen können, wenn man die verschlungenen Pfade mittelalterlicher und neuzeitlicher Mystik als Bestandteile christlicher Überlieferung ernst nimmt. Wagners Mystik erwächst aus der Philosophie Schopenhauers und ist insofern ein Christentum ohne Gott. Sie verdankt wesentliche Impulse der negativen Theologie eines Meister Eckhart und der buddhistischen Mitleidsethik. In dieser Zusammenschau aus dem Blickwinkel der Moderne fragt *Parsifal* nach der Möglichkeit von Religion in einer säkularisierten Gesellschaft.

In seinem letzten Musikdrama tritt Wagner entschieden für eine Ethik der Gewaltlosigkeit und der Versöhnung von Mensch und Natur ein. Sein Versuch einer Synthese indischer und christlicher Religionen ist zugleich ein bedeutender Markstein des interreligiösen Dialoges.

Wagner war sich der Problematik einer solchen Utopie bewusst. Seine Sehnsucht nach dem Metaphysischen kommt deshalb nur in der Musik wirklich zur Ruhe. Sie nimmt gleichsam alle offenen Fragen mit auf den Weg und hebt sie in der tönenden Vision des *nirvana* auf. *„Erlösung dem Erlöser“* ist Ausdruck einer Utopie, die sich in der Musik realisiert – einen erfüllten Augenblick lang. Wir können den rätselhaften Satz als eine Feststellung lesen – oder wir können sie als eine Aufforderung verstehen, immer aufs Neue an der „Erlösung des Erlösers“ zu arbeiten. □

Foto: akg-images

Friedrich Nietzsche (hier auf einer Photographie von 1883), zunächst Wagners Freund, war erzürnt, als der Komponist beim Parsifal sehr deutliche Anleihen bei religiösen Riten und religiöser Symbolik nahm.

Literatur:

Ulrike Kienzle: „ ... daß wissend würde die Welt! Religion und Philosophie in Richard Wagners Musikdramen“. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005.

Dort finden sich alle Quellen, ein wissenschaftlicher Apparat und weitere Literaturangaben.

Religion im Werden. Religionsverständnis und Buddhismusrezeption in Richard Wagners Schrift „Religion und Kunst“

Jürgen Mohn

I. Hinleitung zur Thematik und drei Thesen

Der im Folgenden gewählte Zugang zum Thema besteht in einer Lektüre seiner Schrift über *Religion und Kunst* aus dem Jahr 1880, die er in den Jahren 1879 und 1880 in Neapel in der Villa Angri geschrieben hat und die zuerst in den „Bayreuther Blättern“ 1880, dann in einem separaten Druck „nebst einem Nachtrage ‚Was nützt diese Erkenntnis?‘“ als Beilage für die Abonnenten des Jahrganges 1881 der „Bayreuther Blätter“ erschienen ist. In dieser Religions-Schrift, zu einer Zeit, als sich seine Buddhismus-Kenntnis etabliert und vertieft hatte und seine lange Beschäftigung mit dem Sieger-Projekt, also einer Buddha-Oper, ihre Spuren hinterlassen haben mochte, hat sich Wagners Verständnis von Religion in dreifacher Hinsicht verdichtet und theoretisch zugespitzt. Folgende drei Thesen sollen anhand des Textes herausgearbeitet werden.

Religion als Erlösung

Erstens beschreibt Wagner Religion konzeptionell mit Bezug auf das Konzept der Erlösung aus einer leidvollen Welt. Das ist ein Grundzug, bei dem sich das Göttliche nicht als der Kern, sondern als Bild der Erlösung und damit dieses ‚wahren‘ Verständnisses von Religion herausstellt. Anders gesagt: Wagners Religionsverständnis ist mehr buddhistisch als christlich geprägt, mehr soteriologisch als theistisch geprägt. Der Kern der Religion ist buddhistisch gedacht, die Sprache und die Bilder aber sind christlich geprägt. Und die Tonkunst ist der Höhepunkt der christlich geprägten Sprache der Darstellungskunst bzw. der Kunst als Modus der Darstellung.

Das Wesen der Religion und die Religionen

Zweitens beschäftigt er sich intensiv mit dem *Wesen* von Religion, um diesen Begriff positiv auf sein eigenes Werk und Anliegen theoretisch zu übertragen und zugleich praktisch anzuwenden. Dabei nutzt er das Medium der Geschichte, der geschichtlichen Entwicklung, um Religion letztlich in Kunst übergehen und somit in seinem Werk aufgehen zu lassen. Seine theoretische, also reflektierend betrachtende Auseinandersetzung mit Religion mündet in die Formulierung der eigenen Religion, die Theorie der Bühne wird zur Theorie der Religion: die Bühne zum Altar. Hieraus folgt aber auch eine zentrale Unterscheidung zwischen Religion im Singular als der wahren Religion und den positiven Darstellungs-, aber auch Verfallsformen der Religionen im Plural.

Kunst als Regeneration von Religion im Werden

Drittens ist Religion für ihn kein festgeschriebenes Dogmensystem, sondern eine sich entwickelnde Bildsprache der Erlösung, die auf Vermittlung, auf Wirkung angelegt sein muss. Sie ist selbst in einen übergreifenden Prozess der Erlösung einbezogen, kann vergehen und

Prof. Dr. Jürgen Mohn, Professor für Religionswissenschaft an der Universität Basel

auch wieder neu und frei als Sprache oder Bild-Phantasie begründet werden. Daher ist Religion ständig im Werden begriffen und die Künstler – wie auch die Philosophen und Religionsstifter im engeren Sinne – sind die Schöpfer und Erfinder dieser Bilder und Symbole, die auch wieder verloren gehen können.

II. Zum Religionskonzept: Religion als Kunst

Richard Wagners später weltanschaulicher, wenn nicht gar religionstheoretisch und kunsttheoretisch zugleich formulierter Text über „Religion und Kunst“ hebt mit einer brieflichen Äußerung Schillers an Goethe an, die sich Wagner zum Motto seiner eigenen Überlegungen gewählt hat. In diesem Motto wird eine Diskrepanz zwischen der christlichen Religion und deren Erscheinungen kritisiert, weil diese Erscheinungen „verfehlte Darstellungen“ des Höchsten der christlichen Religion seien. Im Folgenden zitiert nach Dieter Borchmeyer. (S. 117)

Damit ist aber zugleich auch Wagners eigene Thematik ausgesprochen, nämlich die der „Darstellung“ von Religion. „Verfehlte Darstellungen“, so gibt Schiller die grundlegende Einschätzung vor, seien „widrig und abgeschmackt“. Was also wäre die wahre Darstellung der „christlichen Religion“, die ihrem „Höchsten und Edelsten“ gerecht würde? Hier wird ein Thema und eine Problematik angeschlagen, die den weiteren Text und seine Überlegungen wesentlich bestimmen: die Diskrepanz zwischen wahrem und falschem oder verfehltem Ausdruck nicht nur der christlichen, sondern der Religion überhaupt. Es ist also letztlich eine Frage der Vermittlung von Religion, der Mediatisierung oder eben der adäquaten oder „idealen Darstellung“ – wie Wagner es formuliert.

Zunächst ist festzustellen, dass Wagner entgegen der Intention Schillers nicht von der christlichen, sondern von der Religion ganz allgemein spricht. Wagner versucht hier für eine neue, kommende Rolle der Kunst in Bezug auf Religion den Boden zu bereiten. Und aus einer Außenperspektive kann durchaus behauptet werden, dass Wagner versucht, für eine Überführung der Religion in Kunst, in die Sprache und Darstellungsmodi der Kunst zu plädieren, also eine *Kunstreligion* zu fordern oder zu prognostizieren, wenn er den oft zitierten Satz formuliert: „dass da, wo die Religion künstlich wird, der Kunst es vorbehalten sei, den Kern der Religion zu retten, indem sie die mythischen Symbole, welche die erstere im eigentlichen Sinne als wahr geglaubt wissen will, ihrem sinnbildlichen Werte nach erfasst, um durch ideale Darstellung derselben die in ihnen verborgene tiefe Wahrheit erkennen zu lassen.“ (S. 117)

Das Künstlich-Werden der Religion, verstanden als Religion in der Kunst (nicht als Kunst in der Religion), also als Kunstreligion, als Religion im Modus Kunst, ist für Wagner eine „ideale Darstellung“ der „verborgene[n] tiefe[n] Wahrheit“ der Religion. Diese Wahrheit lässt die Kunst in ihrer Darstellung erst „erkennen“. Kunst hat demnach eine Erkenntnisfunktion, die über die der bloßen Darstellung hinausgeht und bezogen auf die Wahrheit der Religion ist.

Eine solche Position ist eine religiöse, die die Kunst zu einem Vermittler, einem Träger von Religion als einer kommenden Religion werden lässt. Denn diese Position spricht im Namen der ‚wahren Religion‘. Der Künstler als der produktive und vermittelnde Faktor in der Kunst nimmt daher eine zentrale Rolle ein. Und Wagner benennt diese auch, indem er auf die Parallele zum Priester verweist: Der Priester – so Wagner – wolle die „religiösen Allegorien“ als „tatsächliche Wahrheiten“ ansehen lassen; der Künstler hingegen sei in seinem Werk „offen und frei“, und gebe sein Werk als seine „Erfindung“ aus. Zudem kommt hinzu, dass sich die „Darstellung“ der Kunst nicht auf die religiösen Allegorien und auf den Glauben der Wahrheiten beziehe, sondern auf die „mythischen Symbole“.

An dieser Stelle kommt ein entwicklungsgeschichtlicher Gedanke hinzu, der zentral für Wagners Ansicht und seine weitere Entfaltung des Verhältnisses von Religion und Kunst ist: Wagner zeigt eine Religion im Werden. Er behauptet, dass Religion nur noch „künstlich“ lebe. Und zwar genau dann, wenn sie ihre Symbole als „dogmatische“ ausbaut und dadurch das „Eine, Wahre und Göttliche in ihr“ verdecke, wenn sie zunehmend „Unglaublichkeiten“ aufhäuft, die sie dem „Glauben“ anempfiehlt. Anders gesagt: Im Zeitalter dogmatischer Religionen, lebe die „wahre Religion“ nur noch künstlich, also nur in der Kunst.

In einem vergangenen, zurückliegendem Stadium habe Religion auch die Kunst eingesetzt, in diesem Stadium der Religionen war die Kunst aber nicht frei und war gezwungen, „durch Hervorbringung fetischartiger Götzenbilder für die sinnliche Anbetung“ (S. 117) eine „reale Wahrhaftigkeit des Symbols“ vorzuführen. Wagner nennt diesen Versuch „vorgeblich“. Er zweifelt also an dessen Wirklichkeit oder gar Möglichkeit. An dieser Stelle ist zu betonen, dass Kunst in den Religionen zur „Mithilfe“ missbraucht wurde und sie erst dann ihre wahre Rolle als darstellende Vermittlerin der Religion einnehmen und „erfüllen“ könne, wenn sie sich von den Religionen löse, wenn Kunst frei und Religion künstlich werde. Bilder und Symbole in der Religion seien demnach keine unmittelbar zu glaubenden Wahrheiten, sondern „Darstellung“, die zur „Erfassung“ des „inneren Kerns“ der Allegorien und Symbole hinleiten. Den inneren Kern aber bezeichnet Wagner mit den Worten einer „unaussprechlichen göttlichen Wahrheit“. Und es sei betont, dass er bewusst vom Göttlichen und nicht von Gott spricht.

III. Der Kern der Religion und die Darstellung der Religionen

Wagner definiert sein Verständnis von Religion nicht über einen Gottesbegriff oder Vorstellungen des Unendlichen oder des Universums, wie es in den romantischen kunstreligiösen Versuchen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts üblich war, die ebenfalls in das Programm oder den Entwurf einer Kunstreligion mündeten, sondern er definiert Religion über „Erlösung“. So formuliert er gleich zu Beginn seines Rückgangs in die Religionsgeschichte, er sehe die „tiefste Grundlage jeder wahren Religion“ „in der Hinfälligkeit der Welt, und der hieraus entnommenen Anweisung zur Befreiung von der derselben ausgesprochen“ (S. 118). Das ist ein deutlich buddhistisch formuliertes Konzept: die Diagnose der Welt als leidvoll und der daraus sich ergebende Anspruch der Erlösung als Befreiung und eines Weges, diese Befreiung zu erreichen.

Die Schwierigkeit aller konkreten Religionen bestünde nun darin, diese Erkenntnis dem in seiner Natürlichkeit befangenen Menschen zu „erschließen“ (S. 118). Hieraufhin betont er, dass das erfolgreichste Werk der Religionsgründer „in der Erfindung mythischer Allegorien“ bestünde. Wenn Wagner am Anfang den Künstler als einen Erfinder bezeichnet, dann stellt er ihn hiermit nachträglich bereits in Parallele zu den Religionsgründern. Künstler und Religionsgründer sind Schöpfer in Bezug auf die „mythischen“ Symbole und Allegorien. Diese Symbole und Allegorien leiten das „Volk“ zur Befolgung der aus der „Grund-Erkenntnis“ fließenden Lehre: also zur Befreiung von der hinfälligen Welt.

Diese theoretische und doch auch von einer religiösen Erkenntnis geleitete Bestimmung von Religion sieht Wagner auch in den Religionen selbst verkörpert. Wagner spricht nun die „christliche Religion“ als „Heils-Anleitung“ und „Trost“ für die „‚Armen am Geiste‘“ an, ihre Aufgabe sei es, ihnen die Einsicht in die Nichtigkeit der Welt zu verschaffen. Der „Lehre der Brahmanen“ hingegen käme die Aufgabe zu, den „Erkennenden“, den „‚Reichen am Geiste‘“ die Heilsgewinnung zu vermitteln. Zwischen der tröstenden Anleitung für das Volk, für die Masse, und dem Weg für die Erkennenden gebe es auch einen „kürzeren Weg der Heilsgewinnung“, die dem „armen Volke der erleuchtetste Wiedergeborene selbst“ (also Buddha) zeigte. Diese Erwähnung ist vielsagend, weil sie einen Kontrast zu den beiden anderen Religionen einführt und den Buddha positiv von der christlichen Religion und den Brahmanen abhebt und heraushebt, wenn er ihn als „das erhabene Beispiel der Entsagung und unstörbarsten Sanftmut“ bezeichnet. Seinen Nachfolgern genügte jedoch nicht das „Beispiel“ des Buddha, sondern Buddhas „große Lehre der Einheit alles Lebenden“ konnte den Nachfolgern, den Jüngern, nur als „mythische Erklärung der Welt zugänglich werden“ (S. 118).

Wagner versucht eine Logik der Entwicklung in die Religionsgeschichte hineinzulegen. Er geht von einer Grunderkenntnis der Hinfälligkeit und Nichtigkeit der Welt in der Religion aus, die für alle, für die geistig Armen und Reichen, am kürzesten jedoch als Weg zur Heilsgewinnung in Buddha, präsent war. Mit den Nachfolgern und dann insbesondere mit der christlichen Religion befindet

sich die Geschichte der Menschheit in einer sich steigernden Verfallsgeschichte. Die Buddhisten kaprizierten sich bereits auf die „allegorische Umfaßlichkeit“ der brahmanischen Lehre und bildeten anstatt „Kunst“ im Laufe der Zeit und der Umgestaltungen der Lehre eine Philosophie zur „erklärenden Darstellung der Mythen und Allegorien“ aus. Wagner unterscheidet also eine Entwicklung von Buddha als Vermittler der wahren Religion der Erlösung hin zu einer Religion der Buddhisten.

Durch den sich ausbildenden Wunder-Glaube werde der natürliche Mensch vom Realismus der Erscheinungs-Welt weggeführt. Diese soll er nun als „nichtig erkennen“ (S. 119) und damit das „Wahre“ außerhalb der Welt suchen. Der Wunderglaube wird so zu einer Umkehr des Willens zum Leben, womit Schopenhauers Philosophie und in ihr verborgen ebenfalls die buddhistische Weltsicht in den Wunder-Glauben der christlichen Religion hineingelesen wird. Die „Umkehr des Willens“ bedeute die „Aufhebung der Gesetze der Natur“ (S. 120) und das, was einen solchen Vorgang bewirken könne, müsse von „übermenschlicher Gewalt“ sein. Hiermit bietet Wagner eine religionsgeschichtliche Erklärung der Sprache für Erlösung mit den Konzepten des Göttlichen. Anders gesagt, er interpretiert die auf Jesus zurückgehende christliche Religion als eine Religion des Wunders und somit als eine des Verweises auf „Göttliches“, auf das „Andere“, das Jesus als das „Reich Gottes“ bezeichnete. Damit sei der Name für das „allergrößte Wunder“ der Begriff und der Vorgang der „Offenbarung“. (S. 120)

Offenbarung ist aber nicht der Kern der Religion, sondern die Erlösung – Offenbarung ist eine Darstellung dieser Erlösung in der Sprache der Göttlichkeit. Aus dieser Vorstellung bilden sich unweigerlich Mythen heraus, die die Religion in der Folge einen Schritt näher zur Kunst gebracht haben. Denn letztlich sucht Wagner eine Möglichkeit, im Medium der religionsgeschichtlichen Entwicklung die Notwendigkeit des Übergangs der Religion in ihr Stadium der Kunst zu erweisen. Hierbei spielt jedoch nicht der Buddhismus, sondern eben die christliche Religion die entscheidende Rolle. Der Gedanke des Göttlichen und Überweltlichen hat nicht nur die Mythen herausgebildet und damit auch die Kunst ermöglicht (Buddha hatte keine Kunst). Die gleichen Mythen, die hinter dem Dogma stehen, haben die Kunst „neue[n] Ideale[n] zugeführt“ (S. 120).

Anders gesagt, die Kunst – einer religionsgeschichtlichen Entwicklungslogik folgend – enteignet zunehmend die Kirche ihrer Mythen; die Darstellung der religiösen Wahrheit, wie sie sich christlich ausgesprochen hat, wie sie sich in christlichen Mythen des Wunders formuliert hat, geht von den Dogmen der Priester zur Kunst der Künstler über, vom Kollektiv der Kirche zur Kunst des individuellen Künstlers.

An dieser Stelle seiner Ausführungen zeigt Wagner das Prinzip „künstlerischer Wirksamkeit“ auf, nämlich die Ausbildung des „Bildlichen“ als Offenbarung des Begriffs. Überträgt man nun den Gedanken der Erkenntnis, des Begriffes auf den Buddhismus und den Gedanken der Bildlichkeit als Offenbarung des Göttlichen auf die christliche Religion, dann kommen diese religiösen Tendenzen in der Kunst zusammen, dann ist Wagners Theorie der Kunst im Subtext zugleich eine Theorie der Verschmelzung von buddhistischer Erkenntnis und christlicher Bildlichkeit unter dem ‚Amt‘ der Kunst: „Die Kunst erfasst das Bildliche des Begriffes, in welchem dieser sich äußerlich der Phantasie darstellt, und erhebt, durch Ausbildung des zuvor nur allegorisch angewandten Gleichnisses zum vollendeten, den Begriff gänzlich in sich fassenden Bilde, diesen über sich selbst hinaus zu einer Offenbarung.“ (S. 120) Die Kunst bringt die Erkenntnis der buddhistischen Einsicht in das Leid der Welt mit den Bildern der christlichen Religion zur Offenbarung. Das Subjekt der Offenbarung ist nicht das Göttliche, sondern die Kunst selbst.

Foto: akg-images

Arthur Schopenhauer (hier auf einem Gemälde von Angilbert Göbel aus dem Jahr 1859) war einer der ersten europäischen Intellektuellen, der sich mit dem Buddhismus befasste und dessen Ideen in Europa verbreitete.

IV. Kunstreligion oder Religion als Kunst

Das höchste Wunder zeigte sich in Gestalt „der Mutterschaft ohne natürliche Empfängnis“ und im „höchsten Wunder“, der „Geburt des Gottes selbst“ als „Verneinung der Welt“, als „ein um der Erlösung willen vorbildlich geopfertes Leben“ (S. 122). Das Christentum wird immer in Bezug auf Erlösung verstanden, die die „Verneinung der Welt“ als höchstes Ziel und als höchstes Abbild der Gottheit impliziert. Ein Heiland, der sein Opfer akzeptiere, sei selbst bereits durch die vollständige Brechung des Willens gekennzeichnet (S. 123). Somit vermag Wagner die Geburt des Heilands als eine zu charakterisieren, die Parallelen zu den Wiedergeburten der Bodhisattwas aufweist, denn diese Geburt sei nicht vom „Willen zum Leben“, sondern ganz buddhistisch vom „Willen zur Erlösung“ durchdrungen.

Erst Raphaels Sixtinische Madonna erfährt nun durch Wagner ein Zugeständnis hinsichtlich der adäquaten „Darstellung“ dieses Erlösungs-Wunders. Diejenigen Künstler, denen eine solche Darstellung gelingt, die „jeder Sinnlichkeit abgewandte geistige Schönheit der Gestalten uns in das göttliche Mysterium ahnungsvoll blicken“ lassen, nennt Wagner „göttliche Künstler“. Was erreicht nun der göttliche Künstler, wenn er als „Bildner“, also als Schöpfer von Bildern der Erlösung fungiert? Wagner zeigt die Vermittlerfunktion, die Priesterfunktion des Künstlers auf, wenn er schreibt, der „Bildner“ führe „das durch Begriffe unfassbare und somit unbezeichenbare Geheimnis des religiösen Dogmas in unverschleierter Offenbarung, nicht mehr der grübelnden Vernunft, sondern der entzückten Anschauung“ zu (S. 124).

Wagner will mit diesen Deutungen der Kunst jedoch nicht die Entwicklung der bildenden Kunst aus religiösen Vorstellungen erklären, sein Anliegen

Dr. Ulrike Kienzle (stehend) ergriff während der Tagung im Balkonsaal der Stadthalle Bayreuth auch bei den Diskussionen das Wort.

reicht tiefer und hat die „Affinitäten“ von Religion und Kunst im Blick (S. 125). Die Affinität von Religion und Kunst dient der Überordnung der Kunst nicht über die Religion, sondern über andere Vermittlungsstrukturen oder Darstellungen der religiösen Wahrheiten – insbesondere die des kirchlichen Dogmas. Die Kunst sticht die anderen Religionen aus, weil sie *die* Religion der Religion als Offenbarung der Erlösung ist und nicht nur eine weitere Religion in der Entwicklung der Religionen. Kunsttheorie ist insofern aufgrund der Affinitätsbeziehung zur Religion immer auch Religionstheorie und umgekehrt. Zudem ist der Religionsbegriff bei Wagner ein geschichtskolonialer Begriff, der die Entwicklung der Geschichte in eine wahre und eine falsche, in eine erlösende und in eine Verfallsgeschichte zu teilen und „Geschichte“ insofern zu vereinnahmen vermag.

V. Die religiöse Apologie der Tonkunst

Nicht nur erhebt die Tonkunst die christliche Lyrik erst zu einer wahren Kunst, sondern es ist die Wirkung, die die Tonkunst zu erzielen vermag, die diese nun in den Mittelpunkt der Vermittlungsfunktionen erlösender Bilder zu stellen erlaubt: Insofern geht es Wagner bei der Behandlung der Tonkunst nur um ihre „Affinität zur Religion“, wobei der Tonkunst als Darstellungsform der Religion zukomme, die „jüngste, und unendlicher Entwicklungen und Wirksamkeit fähigste Kunst“ zu sein (S. 128). Mit der Tonkunst wird die Entwicklung der wahren Religion fortgeschrieben. „*Im Werden*“ ist also die Kunst der Darstellung, der Vermittlung der göttlichen Wahrheit und die Hinführung zur Erlösung. Erst die Musik offenbart somit auch „das eigenste Wesen der christlichen Religion“ (S. 129). Explizit setzt Wagner die Musik in das gleiche Verhältnis zur Religion wie der „GottesKnabe“ auf dem Madonnen-Bild Raffaels zur „jungfräulichen Mutter“ stehe. Als „reine Form“ sei die Musik gänzlich vom Begriff gelöst und stehe gleichsam unmittelbar zum „göttlichen Gehalt“. Wie die Geburt des Gottes-Kindes wird auch die Geburt der Musik von Wagner als eine „welterlösende Geburt“ (S. 129) angesprochen.

Die Tonkunst tritt in Bezug auf Vermittlung und Darstellung endgültig das Erbe der Kirche an. Diesen Schritt sieht er in Beethoven vollendet. Und nun entsteht in und mit der Apologie der Tonkunst neue Hoffnung, aus dem Stadium des Verfalls der Religionen wieder herauszutreten. Dem Grund des Verfalls der Religionen und Kulturen ist der zweite Abschnitt seiner Schrift gewidmet, der eine religionsgeschichtliche Verfallsgeschichte beschreibt.

VI. Verfall in Zivilisation und Regeneration aus Religion

Es handelt sich bei der Entwicklung der Religionen nach Wagner um eine Verfallsgeschichte. An deren Ende steht seine Musik als Retterin der religiösen Wahrheiten und der Vermittlung der Erlösung. Beim Verfall des „geschichtlich unserer Beurteilung vorliegenden Menschengeschlechtes“ wird ein Szenario zum Ausgangspunkt genommen, das wiederum zwischen Religion und Religionen unterscheidet. Die Religionen sind der durch die Sünde, durch die Sündhaftigkeit der die Menschen prägenden geschichtlichen Welt unterworfen – auch wenn sie diese Sünde gerade der Menschheit erst bewusst machen sollen. Religionen, selbst die beiden erhabensten, Brahmanismus und Christentum, lehren zwar die Abwendung von der Welt, sind ihr aber gleichwohl unterworfen – nicht jedoch ihr Kern, die Erkenntnis von der „Sündhaftigkeit der Menschen“. Die Korruptionsgeschichte der Religionen betrifft nur die geschichtliche Entwicklung, nicht den religiösen Kern der Religion. Nur die Religionen seien vom Verfall des Menschengeschlechts betroffen (S. 130).

Der Übertritt in das „geschichtliche“ Stadium ist mit einer Sünde verbunden, um deren Erkenntnis es in der Religion insofern gehe, als die Erlösung genau die Aufhebung dieser Sünde impliziere: Die „Sündhaftigkeit der Tötung des Lebendigen und der Verspeisung der Leichen gemordeter Tiere“ ist für Wagner die Überführung dieser Erkenntnis in eine Lehre, die den Menschen zeige, dass sie sich „durch die Aufopferung“ eines ihrer „Nebengeschöpfe“ „selbst zerfleischten und verschlängen“ (S. 131).

Nach Beschreibung der Verfallsgeschichte, die in seiner Gegenwart auf den Höhepunkt komme in Gestalt von Schlachthäusern, des Geldes und der ungerechten Besitzverteilung, des Rechtes, das auf Gewalt beruhe, sowie der staatserhaltenden machiavellistischen Politik unterscheidet Wagner zur Charakteristik seiner Gegenwart zwischen Zivilisation und Kultur.

Der gegenwärtigen „komplizierten Zivilisation“ spricht er das Urteil: sie sei der „Triumph der Feinde des christlichen Glaubens“, ein Produkt der Kirche, die sich nicht auf das Evangelium berufen könne. Die herrschende Gewalt könne zivilisieren, die auf dem Boden des Friedens sprossende Kultur gerate jedoch hierdurch in immer tieferen Verfall (S. 142). Während Wissenschaft, Kunst und Religionen eigentlich auf dem Boden der Kultur (und damit des jeweiligen Volkes) erwuchsen, würden sie im Zeitalter der Zivilisation durch die „rohe Gewalt des Eroberers“ dominiert. Diese leidvolle Periode der Geschichte wird als Läuterungsweg interpretiert, die der Erkenntnis vom Leid und der Einübung des Mitleids diene. In seiner Gegenwart sieht er Vereine, die – wenn auch unbewusst – genau diesem religiösen Anliegen der Erneuerung aus dem Geist der wahren Religion entgegenkommen und die vereint werden müssten: „Vegetarianer“, „Tierschützer“, „Mäßigkeitspfleger“ und der Sozialismus, vereinzelt eher machtlos, müssten in eine „innige Vereinigung“ treten, dann „wäre auch die Hoffnung des Wiedergewinnes einer wahrhaften Religion nicht minder berechtigt.“ (S. 149) Denn alle diese Vereine wurzelten letztlich in einem „religiösen Bewusstsein“, in der „Erkenntnis der tiefen Unsittlichkeit unserer Zivilisation“ (S. 149).

VII. Eine buddhistische Religion des Mitleids

Folgende längere Passage ist zentral für Wagners Buddhismusrezeption im Kontext seines Religionsverständnisses: „Stellen wir uns unter dem Göttlichen unwillkürlich eine Sphäre der Unmöglichkeit des Leidens vor, so beruht diese Vorstellung immer nur auf dem Wunsche einer Möglichkeit, für welche wir in Wahrheit keinen positiven, sondern nur einen negativen Ausdruck finden können. Solange wir dagegen das Werk des Willens, der wir selbst sind, zu vollziehen haben, sind wir in Wahrheit auf den Geist der Verneinung angewiesen,

Es handelt sich bei der Entwicklung der Religionen für Wagner um eine Verfallsgeschichte.

nämlich der Verneinung des eigenen Willens selbst, welcher, als blind und nur begehrend, sich deutlich wahrnehmbar nur in dem Unwillen gegen das kundgibt, was ihm als Hindernis oder Unbefriedigung widerwärtig ist. Da er aber doch selbst wiederum allein nur dieses sich Entgegenstrebende ist, so drückt sein Wüten nichts anderes als seine Selbst-Verneinung aus, und hierüber zur Selbstbesinnung zu gelangen darf endlich nur das dem Leiden entkeimende Mitleiden ermöglichen, welches dann als Aufhebung des Willens die Negation einer Negation ausdrückt, die wir nach den Regeln der Logik als Affirmation verstehen.“ (S. 153 – 154)

Wagner geht in der Reformulierung seiner Erlösungsvorstellung unter der Verwendung buddhistischer Konzepte so weit, dass er nicht nur Schopenhauer ins Affirmative überhöht, sondern auch die Idee des Göttlichen im Sinne des Nirwana als doppelter Negation beschreibt. Wichtig ist die Argumentationskette: Solange der Mensch das Werk des Willens zu vollziehen habe, sei er auf die Verneinung seiner selbst angewiesen. Hierbei wird er sich jedoch in einem ersten Schritt selbst bewusst nur in seinem Unwillen, der ihm als „Unbefriedigung widerwärtig“ sei. An dieser Stelle des religiösen Erlösungsvorgangs bleibe der negative, verneinende Geist jedoch nicht stehen: Nur sein Wüten drückt sich in diesem Stadium als „Selbst-Verneinung“ aus. Der nächste Schritt ist der der „Selbstbesinnung“ – erst diese Selbstbesinnung ermögliche das „dem Leiden entkeimende Mitleiden“ (S. 154). Und erst dieses „Mitleiden“, als der zentrale Begriff Wagners für den Erlösungsvorgang, der zugleich für ihn den Kern der Religion bezeichnet, führe zur „Aufhebung des Willens“ als – wie er es in der Logik der Affirmation ausdrückt – „Negation einer Negation“.

Von daher lässt sich auch auf die bekannte Formel vom Ende des Parsifal „Erlösung dem Erlöser“ ein Licht werfen: Nicht die Negation des Willens allein erlöst vom Leiden, sondern die Negation der Negation, die ins positive gewendete Affirmation im Mitleiden führe zur Erlösung. Im Medium der Geschichte nun muss auch der Erlöser, der die Verneinung des Willens lehrt, durch Mitleiden erlöst werden. Im Mitleid geschieht die Verneinung der Verneinung des Willens, es ist die Erlösung der Erlösung, gewendet in die positiven Metaphern des Göttlichen oder des Nirwana.

Die adäquate Sprache der Erlösungs-Erkenntnis ist nun aber auch den „Tempel-Mauern entschwebt“ und die „heilige Musik“ „durfte“ (!) sich „der Erlösungsbedürftigen Menschheit eine neue Sprache lehrend, in der das Schrankenloseste sich nun mit unmissverständlichster Bestimmtheit aussprechen“ (S. 159). Beethoven wahrhaft zu hören, bedeutet demnach, seine Tonkunst als „tönende Offenbarung“ zu hören. Wagner rechnet sich nun zu denjenigen, die die „Sieges-Gewissheit des Willens über sich selbst“ errungen haben (es sind diejenigen, die es bei ihrem täglichen Speisemahle feiern: also als Vegetarier) und denen daher die Musik selbst zu einem religiösen Akt wird, zu einem: „Untertauchen in das Element jener symphonischen Offenbarungen als ein weihevoll reinigender religiöser Akt selbst“ (S. 160). Über Erkenntnis und Begriff hinaus verschaffe erst die Musik, genauer: „offenbart“ der „tondichterische Seher“ die Gewissheit der Hoffnung, das eigentlich „Unaussprechbare“, also den religiösen Kern oder den Kern der Religion hinter den Religionen: „Wir ahnen, ja wir fühlen und sehen es, dass auch diese unentrinnbar dünkende Welt des Willens nur ein Zustand ist, vergehend vor dem Einen: ‚Ich weiß, dass mein Erlöser lebt!‘“ (S. 160) □

Literatur:

Dieter Borchmeyer (Hrsg.), Richard Wagner, Dichtungen und Schriften, Frankfurt am Main 1983, Bd. 10

Erlösung und Liebe. Religiöse Leitmotive in Wagners Musikdramen

Peter Steinacker

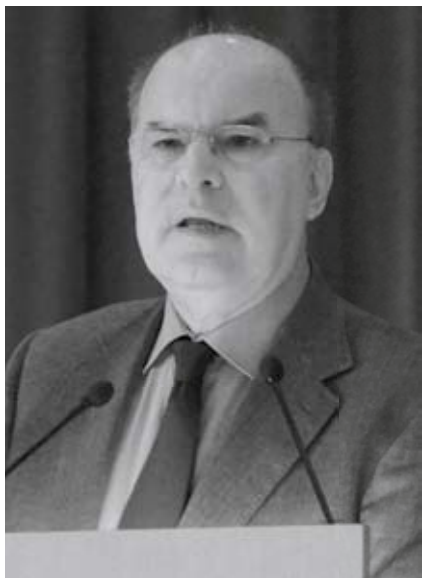
Wenn man Richard Wagners Verständnis von und seine Beziehung zu Religion beschreiben und verstehen will, muss man zwei Vorüberlegungen anstellen. Erstens: Man muss sich über die religiöse Lage der Gesellschaft im Westen Europas im 19. Jahrhundert klar werden und man muss sich zweitens darüber verständigen, was wir unter Religion verstehen wollen, denn das ist ja keineswegs von vorneherein klar.

I.

Die religiöse Lage der Gesellschaft im 19. Jahrhundert kann man nur verstehen, wenn man sich klar macht, welche Epochenwende das Erdbeben von Lissabon 1755 auslöste und welcher Paradigmenwechsel damit verbunden war. Reinhard Koselleck hat von einer „Sattelzeit“ gesprochen: Wenn man das 19. Jahrhundert verstehen will, darf man nicht mit dem 1. Januar 1800 ansetzen und mit dem 31. Dezember 1899 enden. Das, was wir heute unter dem 19. Jahrhundert verstehen, beginnt schon früher und hat Auswirkungen auf das 20. Jahrhundert. In dieser Epoche verändert sich die Agrargesellschaft zur Industriegesellschaft, das Kolonialzeitalter bringt einen weltweiten Handel, die Philosophie wendet sich zur Erfahrungswissenschaft, es entstehen die ersten rationalistischen und materialistischen Weltanschauungssysteme. Odo Marquard hat gezeigt, dass in dieser Zeit die Geschichtsphilosophie und die Anthropologie besondere Wendungen erleben, ja eigentlich erst als selbständige Wissenschaften entstehen. Und für die Religion und die Metaphysik ist an dem Ereignis von Lissabon mit seinen über 50.000 Toten die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt neu aufgebrochen.

Sie ist nicht mehr mit der Leibnizschen Daseinsgewissheit zu beantworten. Das Zutrauen, dass die von Gott geschaffene Welt die beste aller möglichen sei, bricht in sich zusammen. Immer stärker tritt an die Leerstelle, die der nicht mehr überzeugende Gott hinterließ, der Mensch als der Herr der Geschichte und zugleich als derjenige, der sie dann auch zu verantworten hat, also mit seinem Handeln und seiner Moralität für sie zu sorgen hat, in den Vordergrund. An der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert wandelt sich mit Kants Kritiken und der Dekonstruktion der Metaphysik der Sinn von Religion von der alles grundlegenden Beziehung zu Gott zur Moralität. Gott, dessen Existenz angesichts des unbegründbaren und kontingenten Übels bezweifelbar geworden war, verblasst zum Postulat der praktischen Vernunft. Jedoch hatte die Romantik entdeckt, dass Religion etwas mit dem menschlichen Selbstbewusstsein zu tun hat und als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit sich von Metaphysik und Ethik grundsätzlich unterscheidet, wie Schleiermacher in Gegenposition zu Kants Moralität betonte.

Die für uns wichtigste Folge der Reaktion auf das Erdbeben aber ist die Entwicklung der Ästhetik. Sie beginnt sich um 1750 zu entfalten und wird als Kunstreligion ein Medium zum Umgang mit der neuen Bodenlosigkeit und Haltlosigkeit der Welt. Das Erdbeben und die Schwächung der Gottheit Gottes



Prof. Dr. Peter Steinacker, Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau a. D., sowie Honorarprofessor für Systematische Theologie an der Universität Marburg

haben eine Entzauberung der Welt (Max Weber) zur Folge. Die Kunst kompensiert diesen verlorenen Halt durch eine Art Wiederverzauberung. Anders ausgedrückt: Religion verschwindet unter dem kritischen Druck der Welterfahrung, der radikalen Unbehaustheit und taucht verwandelt wieder auf. Der Druck der friedlosen Welt und der eigenen Sterblichkeit, das unendliche Leid, das über der Welt liegt, und die Überanstrengung des Menschen, die ganze Verantwortung für den Weltlauf zu tragen, lassen das „metaphysische Bedürfnis“ (Schopenhauer) der Menschen nicht verkümmern. Die Götter lassen sich zwar verdrängen, aber nicht ganz auslöschen.

Religion und Kunst rücken dicht zueinander. Schon für Goethe handeln beide Ausdrucksgestalten des Menschen von derselben Sache. Natürlich war das zunächst eine elitäre Angelegenheit mit einer schmalen sozialen Basis in einer voregalitären Gesellschaft. Gleichwohl vollzieht sich im Lauf des 19. Jahrhunderts ein religiöser Paradigmenwechsel ganz unabhängig von der Kritik am Christentum in der Form, dass die praktische Interpretation des Lebens unter andere letzte Werte des Christentums gerät, unabhängig davon, ob man mit dem Christentum bricht oder nicht. Der Siegeszug der Naturwissenschaften bewirkte eine Explosion des Weltwissens und beginnt, mehr und mehr das alltägliche Leben zu prägen. Darwins Forschungsergebnisse gewannen – bisweilen verzerrt – tiefen Eindruck auf die allgemeine Lebenswelt. Der Mensch wird in die Naturgeschichte eingeordnet. Evolution und Selektion werden zu Schlagwörtern, Weltanschauungen entstanden und traten an die Stelle der angeblich nicht mehr zeitgemäßen Religion.

Gleichzeitig wurden die Mythen, Sagen und Märchen der nordischen und germanischen Völker übersetzt, gesammelt und oft mit dem politischen Ziel einer nationalen Kultur in die öffentliche Diskussion gebracht. Und der revolutionäre Sozialismus hatte gerade in der Zeit, in der Wagners Kunst sich zu entfalten begann, seine Kapitalismuskritik im Kommunistischen Manifest verdichtet und mit einer atheistischen Religionskritik unterlegt. Ludwig Feuerbach erklärte die Religion als Entfremdungsphänomen und Projektion menschlicher Wünsche an den Himmel. Ihre Entlarvung als Chimäre dient dem Menschlichen des Menschen, weil das Geheimnis der Theologie die Anthropologie ist. Das Ziel von Feuerbach – und dann in die politische Ökonomie gewandt – von Marx und Engels ist der unentfremdete Mensch, der der Religion entsagt.

An allem hat der lesewütige und erfahrungshungrige Richard Wagner teil. Darwin hat er aufmerksam studiert, und schon in den 40er Jahren hat er alles gelesen, was er an mittelalterlichen Stoffen in die Finger bekommen kann. Die Dresdner Revolution von 1849 sieht ihn literarisch aber auch ganz praktisch in vorderster Front. Mit einem langen Exil in Zürich hat er dafür bezahlt. Der Anarchist Bakunin wurde sein Freund und die Sozialisten des Vormärz beflügelten ihn. Philosophisch und ethisch war er in den 40er Jahren ein Jünger Feuerbachs und noch 1850 – inzwischen im Exil in Zürich – widmete er dem Philosophen seine wohl radikalste musikästhetische Schrift „Das Kunstwerk der Zukunft“.

II.

Was wollen wir unter Religion verstehen? Es gibt wegen der Überfülle an religiösen Phänomenen keinen allgemein anerkannten Religionsbegriff. Wichtig ist, dass es Religion nur in den Religionen gibt, das heißt, Religion lässt sich nicht abstrakt nur religionspsychologisch oder funktional angemessen definieren, weil die Funktionalität keine Rücksicht auf Inhalte nimmt. Manche Versuche, diese ungeheure Vielfalt auf eine hinter allen liegende Einheit in dem Sinn hinzuordnen, dass die vielen verschiedenen Religionen alle nur verschiedene Wege zu einem allen gemeinsamen Ziel seien. Das bekannte Bild christlich-katholisch präformiert, meint, es führten „viele Wege nach Rom“. Allgemein gesprochen: Alle Religionen sind auf verschiedenen Wegen unterwegs zu einer einzigen Bergspitze. Aber diese beiden Bilder sind religionswissenschaftlich falsch, weil die Ziele der verschiedenen Religionen unanalogisierbar verschieden sind. Die verschiedenen Gottesnamen, Gottheiten oder „Heilspotenzen“ sind ja nicht einfach verschiedene Namen für den einen und denselben Gott. So friedlich und integrativ das alles klingt, so anmaßend ist diese Meinung, denn sie macht den andersgläubigen Menschen zum verborgenen Anhänger des eigenen Glaubens.

Obwohl das so ist, kann man die Lebensbewegungen der Religionen auf eine Gemeinsamkeit hin beschreiben. Stephen Prothero hat einen Vorschlag gemacht. Wenn es auch nicht erwiesen ist, dass die Religionen ein gemeinsames *Ziel* haben, so haben sie jedoch einen gemeinsamen *Ausgangspunkt:* Etwas ist grundsätzlich nicht richtig in der Welt. Das Leben ist aus dem Gleichgewicht geraten. Leid und Verderben, Schuld und Sünde zeigen den Riss an, der durch die Welt geht. Die religiösen Menschen auf der ganzen Welt stimmen überein, dass etwas grundsätzlich schief gegangen ist. In der Frage jedoch, *was* falsch gelaufen ist, gehen die Meinungen auseinander. Und wenn sie von der Diagnose des menschlichen Problems zur Verschreibung einer Lösung übergehen, gehen die Religionen jeweils wieder ihre eigenen Wege.

Jedoch kann man noch etwas mehr sagen. Denn die Religionen sind alle der Überzeugung, dass sie zu dieser Einsicht in die grundsätzliche Versehrtheit und Todverfallenheit der Welt nicht aus sich selbst, sondern durch eine Präsentation ihrer Gottheit oder ihrer Heilspotenz gekommen sind. Das Religiöse in den Religionen kreist also um einen Zustand der Welt, in dem etwas grundsätzlich schief gelaufen ist und das die Menschen von sich aus nicht ändern können. Daher brauchen sie eine transzendente Hilfe, die ihnen den Weg zeigt, wie das Problem, das die Welt ist, zu lösen ist. Die Lebensbewegung Religion kreist um Erlösung. Das ist das entscheidende Stichwort. *Wie* das geschieht, ist natürlich wiederum in den verschiedenen Religionen völlig verschieden, aber es geht ihnen um Erlösung aus einem todverfallenen, leidverhangenen und in sich sinnlosen Leben.

Mit diesem Stichwort sind wir dann auch schon ganz nahe bei Richard Wagner. Es war Nietzsche, der nach seinem Bruch mit dem glühend verehrten Meister feststellte: „Wagner hat über nichts so tief wie über die Erlösung nachgedacht. Seine Oper ist die Oper der Erlösung.“ Das war höhnisch und verbittert gemeint, trifft aber gleichwohl den Kern und gibt mir das Stichwort für den Versuch, das Verhältnis Wagners zur Religion zu bestimmen und zu verstehen: Es geht um Erlösung.

III.

Nachdem Wagner ernüchtert und verbittert aus Paris zurückgekehrt und nach ruhelosen Jahren endlich 1842 zur Freude Minnas königlich-sächsischer Kapellmeister in Dresden geworden war, hatte er sich von den Versuchen, die musikalische Form der französischen „Grand opéra“ zu kopieren, losgesagt und begonnen, seinen eigenen Stil zu entwickeln. In schneller Folge dichtete und komponierte er nach dem *Holländer* (1841), den *Tannhäuser* (1845) und *Lohengrin* (1848). Musikalisch veränderte er schon damals trotz einiger Ausnahmen die klassische Aufteilung der Oper in Arien, Duette, Ensembles und Rezitativen zugunsten eines ganz durchkomponierten Stücks. Und er entwickelte eine Vorform dessen, was später als „Leitmotivtechnik“ bezeichnet wurde, nämlich die Durchdringung des Werkablaufs mit musikalischen Themen, die für zentrale Inhalte, szenische Momente und psychologische Charakterisierung der handelnden Personen stehen.

Alle drei Opern handeln von Erlösung. In den „Mitteilungen“ an seine Freunde, schreibt Wagner, er habe in Text und Komposition der Ballade der Senta im *Holländer*„unbewusst den thematischen Keim zu der Musik der ganzen Oper niedergelegt“. Denn hier erscheinen alle Motive, die gemäß der äußeren Handlung jetzt gar nicht wichtig sind, aber Sentas innere Realität spiegeln: Der Sturm, die Matrosen und der Holländer sind präsent. Schließlich erklingt wie selbstverständlich das aus der Ouvertüre bekannte Erlösungsmotiv. Es steht für Sentas innerste Triebkraft, nämlich ihren schon in der Kindheit aufkeimenden Wunsch, den zur Heimatlosigkeit verdammten Holländer zu erlösen. In dieser Figur hat Wagner den homerischen Helden Odysseus mit dem faustischen Menschen, der einen Pakt mit dem Teufel geschlossen hat und dafür verdammt wurde, und der antisemitischen Ahasver-Legende zusammengeführt. Wegen seiner Hybris ist der Holländer zu ewiger Wanderschaft verdammt worden. Allein Gottes Gnade hat ihm erlaubt, alle sieben Jahre an Land zu gehen: „Doch kann dem bleichen Manne Erlösung einstens noch werden, fänd‘ er ein Weib, das bis in den Tod getreu ihm auf Erden!“, singt Senta. Da ihm dies in all den Ewigkeiten nie

Dr. Johannes Schießl, Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Katholischen Akademie (Mi.), wirkte als Moderator bei den Diskussionen. Hier sitzt er mit Prof. Dr. Peter Steinacker (li.) und Prof. Dr. Ulrich Berner auf dem Podium.

gelungen ist, muss er nach wie vor ruhelos und unerlöst über die Meere ziehen. Jedoch ist Senta bereit, die Sehnsucht des Holländers nach dem Heil durch ihre Liebe bis in den Tod zu stillen. Daher ist sie für Wagner das „Weib der Zukunft".

Im *Tannhäuser,* einem Künstlerschicksal, dreht sich alles um die Frage, ob die elementaren Lebensbewegungen Erotik und Religion so zusammenpassen, dass die Menschen darin nicht nur ihr irdisches Glück, sondern auch ihr ewiges Heil finden. Drei Vorstellungen vom Verhältnis von Eros und Religion kommen in dieser Oper vor: Die eine ist die der mittelalterlichen Gesellschaft, das alte Minnesängerideal: Man muss, kann und darf in erotischen Visionen von der Liebe reden, aber man darf sie niemals verwirklichen. Den „Wunderbrunnen" der Liebe darf man niemals trüben, singt Wolfram zur Eröffnung des Sängerwettstreits. Die Liebe, die sinnliche Wollust, und die Religion schließen sich aus. Die zweite ist die göttliche Liebe der Venus, bietet eine Liebe ohne Schmerz, ohne irdischen Duft, ohne Höhen und Tiefen, Liebe im ewigen Gleichklang. Solche Liebe ist unmenschlich. Darum verlässt Tannhäuser die Venus wieder, weil er sich nach der menschlichen Liebe zwischen Mann und Frau sehnt. Seine Utopie macht sich an einer wirklichen, realen menschlichen Frau fest. Aber auch das geht gründlich schief. Noch in der ersten Begegnung mit der in Liebe entflammten Elisabeth hatte er ihr gesagt, dass es der Gott der Liebe sei, der in ihrem Herzen so neue und sie bedrängende Gefühle ausgelöst habe. Aber in der Hitze des Sängerwettstreites verliert er die Beherrschung und lässt sich gegen seine Erfahrung zu einem Lobpreis der Venus hinreißen. Den schleudert er den Minnesängern und dem thüringischen Hof entgegen. Damit zerstört er Elisabeth und sich selber. Der Landgraf schickt ihn mit seinen Pilgern nach Rom, um beim Papst die Vergebung der Sünden zu erreichen. Elisabeth inzwischen von einem pubertierenden und liebenden Mädchen zur Heiligen mutiert, wartet gleichwohl auf die Rückkehr des einst erotisch Geliebten. Als er nicht bei der aus Rom zurückkehrenden Pilgerschar ist, stirbt sie und ihre Seele schwebt gen Himmel. Durch ihre Fürbitte vor Gott und der Jungfrau Maria kann sie den doch noch zurückkehrenden Tannhäuser vor der Hölle der Venus bewahren: „Ein Engel bat für dich vor Gottes Thron, du bist erlöst", singt Wolfram, und das Wunder des grünenden Bischofsstabes zeigt, dass Gott barmherziger ist als die Kirche. Das Fazit hinter diesem doch reichlich verhimmelnden Schluss ist allerdings trostlos: Eros und Religion gehen nicht zusammen.

Auch im *Lohengrin* geht es um Erlösung. Theologisch traktiert Wagner ein altes Problem der Christologie und der Sakramentenlehre. Da in Jesus nach

Theologisch traktiert Wagner ein altes Problem der Christologie und der Sakramentenlehre.

christlichem Glauben die menschliche und die göttliche Natur eine Einheit eingegangen sind, stellt sich die Frage, ob denn die weltliche Natur fähig ist, die göttliche in sich aufzunehmen. Sie wird in der Dogmatik der Jahrhunderte unterschiedlich beantwortet. Im *Lohengrin* erscheint das Problem als Frage, ob eine Ehe zwischen einem Gralsritter aus der göttlichen Sphäre und einer irdischen Frau gelingen kann, ja überhaupt möglich ist. Sie wird verneint: die Liebe scheitert. Der himmlische Erlöser muss unverrichteter Dinge wieder in den Himmel, den Gral, zurück. Der Erlöser, als Gralsritter eine Figur aus den Höhen des Himmels, will sich der Not einer hilflosen Frau annehmen und sie vor einer Mordanklage beschützen. Aus geheimnisvollen Gründen darf sein Name nicht bekannt werden. Das ist die Bedingung dafür, Elsa zu helfen. Elsa verspricht es. Jedoch verliebt er sich in Elsa. Das ist einem Gralsritter strikt verboten. Lohengrin hofft, dass seine Verhüllung nicht durch Elsas Frage nach seinem Namen zerrissen wird. Offenbar glaubt er, dass ihm die Verhüllung seines Namens die Liebe erlaubt, die das Gralsgesetz ihm verbietet. Anders als im *Holländer* misslingt die Erlösung ausgerechnet wegen dieser Liebe. Sie hinterlässt nur Tod und Traurigkeit. Am Schluss gleitet Elsa in Gottfrieds Armen entseelt zu Boden. Lohengrin, der gegen Gralsgebot verstoßen hat, muss dahin zurück, wohin er nicht mehr wollte. Die politische Utopie am Ende ist substanzlos. Ein unmündiges Kind soll das Heer von König Heinrich gegen die Ungarn anführen und das Herzogtum Brabant neu ordnen? So bleibt als Fazit des *Lohengrin* nur die traurige, entzauberte Botschaft: Die Götter haben die Welt verlassen, die Menschen müssen ihre Probleme selber lösen – und können es nicht. Interessanterweise setzt Wagner ganz offenbar die in der Mitte des 19. Jahrhunderts fortschreitende Säkularisierung in seiner Oper um und beschreibt sie ästhetisch als einen hoffnungslosen Zustand. Noch wenige Monate vor seinem Tod hat er in Venedig Cosima gegenüber *Lohengrin* als traurigsten seiner Stoffe bezeichnet.

IV.

Nun ergibt sich eine merkwürdige Diskrepanz zwischen der eindeutig religiösen Stoffwahl Wagners in diesen drei Opern und seinen philosophischen Überzeugungen dieser Zeit. Wagner war ein glühender Verehrer Ludwig Feuerbachs und der hedonistischen Ethik des Neuen Deutschland, die die Forderung nach freier Liebe einschloss. Atheismus, Revolution, Kritik der Kirche, ja des Christentums als kunst- und sinnenfeindliche Religion überhaupt, Sehnsucht nach Lebensfreude, das waren die Leitvorstellungen seines Lebens in den 40er Jahren und noch in der schwierigen Anfangszeit des Züricher Exils, wo er ja unter einer für ihn dramatischen Schaffenskrise litt. An dieser weltanschaulichen Überzeugung hielt der gescheiterte und desillusionierte Revolutionär fest. Für den Wagner dieser Jahre ist die christliche Religion in Gestalt der Kirche mit der feudalen kapitalistischen Gesellschaft dem Untergang geweiht. Sie hat ihren Ursprung bei Jesus von Nazareth, dem Erlöser der Armen – dem Wagner einen Dramenentwurf gewidmet hatte – sehr schnell verraten und war, dogmatisch erstarrt, zur „Staatsreligion für römische Kaiser und Ketzerhenker" (Wagner) geworden. Das Christentum ist dem Wagner der Züricher Jahre eine freudlose Religion, wenn man sie mit der lichtdurchfluteten Religion und den Mythen der Griechen vergleicht. Es ist der Inbegriff einer pessimistischen Natur- und Menschenverachtung. Denn „es rechtfertigt eine ehrlose, unnütze und jämmerliche Existenz des Menschen aus der wunderbare Liebe Gottes, der den Menschen keineswegs – wie die schönen Griechen irrtümlich wähnten – für ein freudiges, selbstbewusstes Dasein auf Erden geschaffen, sondern ihn hier in einen ekelhaften Kerker eingeschlossen habe", so schreibt Wagner in „Die Kunst und die Revolution".

Wie passt diese scharfe Christentums- und Religionskritik zu den drei Opern, die alle um nichts anderes als Erlösung kreisen und ihren Stoff aus der christlichen Überlieferung ziehen und um theologische Themen von höchstem Rang kreisen? In seinen theoretischen Schriften begründet Wagner die Verwendung der Mythen und Sagen damit, dass er kein sachliches Interesse an deren Göttern und an der Transzendenz habe. Er meint nämlich, in die Mythen seien die dichtenden Bemühungen des Volkes eingeflossen, das sich in ihnen wiederfindet. Ihre Götter sind Fiktionen, so wie die Kunst mit Fiktionen arbeitet. Die Realität, die die Mythen abbilden, ist also eine „rein menschliche", und um die geht es ihm, nicht um die mit den Mythen verbundene Religion.

So stellt sich in dieser Phase seines Wirkens, also in den 40er und Anfang der 50er Jahre schließlich die Frage, ob es einen Umriss davon gibt, was sich Wagner positiv, also nicht nur religionskritisch, unter Religion vorstellt. Wir hatten ja gesehen, das Religiöse an der Religion ist die Überzeugung, dass etwas grundsätzlich schiefgelaufen ist mit den Menschen und der Welt. Und dass dieser Zustand erlöst werden muss, um ihn zu verändern. Dazu ist ein Medium nötig, das dem Menschen aus ihm selbst heraus nicht zugänglich ist. Genau dies ist in allen drei bisher genannten Opern zu finden. In allen ist die Liebe dieses entscheidende Medium, jedoch als Liebe in weiblicher Gestalt. Senta, Elisabeth und Elsa sind alles Liebende bis in den Tod und darin liegt ihre erlösende Kraft. Die weibliche Liebe ist das Widerlager der möglichen Rettung. Sie löst die Dynamik der Erlösung aus. Wo bei Wagner Liebe und Erlösung zusammenkommen, da ereignet sich das wahrhaft Menschliche als ganz und gar immanente atheistische Religion. Die tiefe Sehnsucht der von der abstrakten, technischen, gefühlskalten und schlecht rationalen „willkürlichen", d. h. „männlichen" Zivilisation des Industriezeitalters zerstörten Menschen richtet sich auf die Revolution durch die weiblich konnotierte Liebe. Der unsinnliche männliche Weltzugang – Wagner erklärt das exemplarisch an Lohengrin – verwüstet die Welt. Das rettend Weibliche ist dagegen die Aufhebung der Gegensätze von Sinnlichkeit und Geist, Wesen und Erscheinung. Es entspricht dem Unwillkürlichen, das eben so ist, wie es ist, so wie diese drei Frauen es sind: liebend bis in den Tod. Erlösung bringt also die Liebe. Das ist die Kernthese dessen, was Wagner bis in die 50er Jahre unter wahrer, nicht entfremdeter Religion versteht, und zwar, mit männlichem Blick, die sich aufopfernde, erotisch total hingebungsbereite Liebe einer Frau.

V.

Das ändert sich in Zürich durch zwei Wagners Leben und Denken völlig verändernde Erfahrungen. Er lernt Mathilde Wesendonck kennen und verliebt sich unsterblich in die junge schöne, schwärmerische Industriellengattin. Und die zweite Erfahrung beginnt, als ihm 1854

sein Freund Georg Herwegh die Lektüre eines fast vergessenen, nun aber neu entdeckten Philosophen empfiehlt: Arthur Schopenhauers Werk „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Wagner verschlingt nach anfänglicher Zurückhaltung dieses schon 1818 erschienene und Jahrzehnte lang völlig unbeachtete Werk voller Begeisterung. In seinem Lebensrückblick stellt er seine Schopenhauer-Lektüre und den *Tristan* in einen Zusammenhang. Wagner schreibt, die Lektüre Schopenhauers habe ihn in eine ernste Stimmung versetzt, „die nun nach einem ekstatischen Ausdruck ihrer Grundzüge drängte“, und er meint, dass die Schopenhauer-Lektüre und der Beginn der Ausführung seiner Dichtung „Tristan und Isolde“ mit der nachbarlichen Annäherung zu den Wesendoncks zusammenhänge.

Diese Vernebelungen verhüllen, worum es wirklich ging. Die verzweifelte Stimmung Wagners Anfang der 50er Jahre hing mit einer tiefgreifenden musikalischen Schaffenskrise zusammen. Seit dem *Lohengrin* 1848 hatte er keine Note von Bedeutung mehr komponiert. Er war keineswegs faul. Er schrieb in größter Eile und Konzentration wichtige, zum Teil umfangreiche Essays, darunter auch das üble Pamphlet „Das Judentum in der Musik“. Aber er komponierte keine Note von Rang. Das ist wichtig, weil die Musik sein eigentlicher Zugang zur Welt und die Basis seiner eigenen Daseinsgewissheit ist. Die Musik hat für ihn stets eine metaphysische Dimension. Auch diesen Zusammenhang hat der scharfblickende Nietzsche uns überliefert. Wagner habe seine Daseinsbestimmung darin gesehen, „sich mit sich zu verständigen über das Wesen der Welt in Vorgängen zu denken, in Tönen zu philosophieren“. Die Musik sei mit ihrer „dithyrambischen Dramatik“ sein Schlüssel zur Welt. Nietzsche verwendet das dem Dionysos und dem rauschhaften Gefühl verschwisterte Adjektiv „dithyrambisch“ bewusst und weist damit den Weg zum Grund der Schaffenskrise. Denn was erschließt ihm die Musik über das Wesen und den Kern der Welt? Nichts anderes als die Liebe, also das, worum die „Religion der Zukunft“ religionsphilosophisch abstrakt kreiste.

Das Wesen dieser Liebe ist für Wagner „in seiner wahrsten Äußerung Verlangen nach voller sinnlicher Wirklichkeit, nach dem Genusse eines mit allen Sinnen zu fassenden, mit der Kraft wirklichen Seins fest und innig zu umschließenden Gegenstandes“, also die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau. Ohne diese geschlechtliche erotische Liebe geht ihm die Weltlichkeit der Welt verloren, denn „die vollste Wirklichkeit kommt uns nur im Genuss der Liebe zu“, schreibt er im August 1854 an seinen Freund August Röckel. Diese Liebe als Grundbedingung für das schöpferische Komponieren als eine Interpretation der Welt, sie fehlt ihm in den Jahren in Zürich, bis er Mathilde trifft, und Liebe neu erblüht.

Es ergibt sich eine Art bewegtes Dreieck. Die erfahrene und gelebte Liebe macht ihn fähig zur musikalischen Kreativität. Die wiederum erschließt ihm die Welt. Und das Wesen der Welt ist nichts anderes als die Liebe. Fehlt die Liebe, kann er musikalisch nichts schaffen. Ohne Musik verstellt sich ihm die Welt, denn die Musik ist ihm das Instrument, diese Welt zu analysieren, zu erkennen und auf ihr Wesen hin zu befragen und dies zur ästhetischen Gestalt zu erheben. Weil die Musik, deren Geist er „nicht anders fassen kann, als in der Liebe“ (Wagner), ihm also „das eigentliche künstlerische Ur-Abbild der Welt selbst ist“, ist ihm ohne Musik die Welt als Natur und Geschichte verstellt. Durch die ungestillte Sehnsucht nach weiblicher Liebe bleibt die musikalische Inspiration aus. Damit verliert er seinen Zugang zur Welt. Was ihm bleibt, ist die Sehnsucht, denn die Ehe mit seiner Frau Minna erscheint ihm immer mehr als ein Missverständnis, wie er ihr in einem Brief vom 28. März 1850 erklärt hat.

Foto: akg-images

Wagner lernte Mathilde Wesendonck (Gemälde von Johann Conrad Dorner) in Zürich kennen und verliebte sich unsterblich in die junge, schwärmerische Industriellengattin.

Da begegnet er Mathilde. Im Februar lernt er das Ehepaar kennen. Schon am 30. März 1852 schreibt er an Theodor Uhlig: „ein feucht glänzendes Frauenauge durchdringt mich mit neuer Hoffnung“. Mathilde hatte am 16. März den Proben und dann der Aufführung der Tannhäuser-Ouvertüre unter Wagners Dirigat beigewohnt und war wie verzaubert. Noch 44 Jahre später bezeichnet sie in ihrem Lebensrückblick das Erlebnis dieser Musik als „einen Taumel des Glücks, eine Offenbarung“. So beginnt langsam aber immer heftiger die liebevolle Annäherung der beiden. Und in beiden wird die künstlerische Kreativität geweckt. Mathilde dichtet, unter anderem die fünf Gedichte, die Richard zu den Wesendonckliedern in Musik setzt. Aus ihm bricht ein wahrer Schöpfungsrausch, der viele Jahre anhält und noch bis in den *Parsifal* hinein ausstrahlt.

Am 1. November 1853 beginnt er mit der Kompositionsarbeit am „Ring“, dazu gehören auch die Liebesekstasen im ersten Akt der *Walküre*. Und im *Tristan*, von dem er genau weiß, dass er ihn der Begegnung mit Mathilde verdankt, setzt er dieser Liebe ein unsterbliches Denkmal. Anders als später in „Mein Leben“, wo er die Zeit mit Mathilde blamabel herunterspielt, bedeutete sie für ihn das schöpferische Ende einer lähmenden musikalischen Schaffenskrise. Und noch 1863, lange nach dem Ende der Affäre, Cosima war schon auf dem Plan, schreibt er in einem Brief: Mathilde „ist und

Bei der Führung im Festspielhaus – auch Teil des Programms in Bayreuth: Die Tagungsteilnehmer besichtigten die Bühne (unser Foto) und auch die Bühnentechnik.

bleibt meine erste und einzige Liebe! Das fühl ich immer bestimmter. Es war der Höhepunkt meines Lebens: die bangen, schön beklommenen Jahre, die ich in dem Zauber ihrer Nähe, ihrer Neigung verlebte, enthalten alle Süße meines Lebens ... ich (werde) nie aufhören, ...sie einzig zu lieben."

Das zweite, nun ganz und gar intellektuelle Erlebnis war die Lektüre von Schopenhauers Willensmetaphysik. In ihr lernte er die Analyse des Seins kennen.: Alles Leben, alles Sein ist von unermesslichem Leiden durchzogen. Das liegt daran, dass alles Sein Ergebnis eines blinden, allmächtigen Willens zum Sein ist, der nichts anderes will, als zu sein. Er ist die metaphysische Ursache für das Verhängnis, das die Welt ist. Am deutlichsten wird er dem Menschen in seinem Geschlechtstrieb bewusst. Nun kann der seines Seins bewusste Mensch fragen, ob es einen Ausweg aus diesem Verhängnis gibt. Der einzige Weg zur Erlösung wäre, wenn es gelänge, den Willen an seiner Verwirklichung zu hindern, also zu verhindern, dass Sein zu Seiendem wird. Da der Wille aber allmächtig ist, kann das nur durch den Willen selber gelingen. Der Wille muss gegen sich selber gewendet werden, dann könnte die „Mortifikation des Willens" (Schopenhauer) gelingen. Dann wäre kein Wille mehr und wo kein Wille, kein Sein – also Nichts, also kein Leid mehr. Diese Umkehr des Willens gelingt im Nichts-mehr-Wollen, vor allem im asketischen Verzicht auf geschlechtliche Liebe. Aus Eros muss Agape werden.

Das fasziniert Wagner, denn diese erotische Philosophie berührt ein Grundproblem seines Lebens, nämlich den „Ausgleich zwischen entfesselter Sexualität und dem asketischen Ideal" (Adorno). Schon im *Holländer* ist von Erotik kaum die Rede, im *Tannhäuser* scheitert der Eros total, genau wie im *Lohengrin*, und das trotz der philosophischen Orientierung an Feuerbach, für den die geschlechtliche Liebe ein Weg aus der Entfremdung in die Freiheit des Menschen gewesen ist. Die Liebe bleibt für Wagner ein Problem: Die ungestillte Sehnsucht des Begehrens, das Grundprinzip der Bewegung und Kreativität des Lebens und zugleich die Ursache des Verhängnisses, das die Welt ist, ist zugleich Signum des Todes.

Und im Gefolge Schopenhauers verändert Wagner sein Verständnis von Religion. Bei Feuerbach war sie ein Entfremdungsphänomen. Sie muss abgeschafft werden, weil sie die Emanzipation des freien Menschen behindert. Bei Schopenhauer, der auch die Nichtexistenz Gottes voraussetzt, ist die Religion jedoch Ausdruck des unstillbaren „metaphysischen Bedürfnisses" der Menschen, das sie, weil nicht alle Philosophen sein können, durch die Religion befriedigen. Das gelingt am besten durch die pessimistischen Religionen des Buddhismus und die von jüdischen Resten gereinigte Gnadenreligion des augustinischen und lutherischen Christentums. Religion kann also geduldet werden, wenn sie nicht behauptet, die Wahrheit „sensu proprio" zu haben. Das ist ein anderer Ton als bei Feuerbach: Erlösung und Transzendenz rücken näher zueinander.

Dieser andere Ton regiert den *Tristan*. Viele haben gemeint, darin sei von Religion nichts zu spüren. Das sehe ich anders. Denn Tristan und Isolde sehnen sich ja nach dem „Wunderreich der Nacht", in dem die Liebe durch den Tod nicht „gestört" werden kann. Zwar kann die beide schicksalhaft aneinander kettende Liebe in der aktuellen Welt des „Tages" nicht gelebt werden. Aber durch den Tod hindurch kann die gegenwärtige Existenz aufgelöst werden – und dennoch die Identität als Tristan und Isolde gewahrt bleiben. Wagner denkt eine Identität des Menschen, die durch den Tod nicht einfach aufgelöst, sondern verwandelt weiterbesteht. Wundersam wird die irdische Unterscheidung der Liebenden aufgelöst und dennoch bewahrt: „Du Isolde, Tristan ich, nicht mehr Tristan, nicht Isolde" und „Was stürbe dem Tod, als was uns stört". Diese metaphysische Qualität der Liebe macht den „todeserotischen Sog" (Dieter Borchmeyer) der Tristanmusik mit ihrem „tönenden Schweigen" aus. Wagner denkt anders über Religion als noch zu den Zeiten, als Feuerbach seine Metaphysik bestimmte.

VI.

Das wird nun ganz klar im *Parsifal*. Das „Bühneweihfestspiel" hat einen Mythos, einen Kultus, steckt voller Riten (Abendmahl, Taufe, Salbung, Fußwaschung, Wandlung), enthält Anweisungen zur aus der Einsicht in den Unheilszusammenhang der Welt folgenden Lebenspraxis. Es vollzieht die Verwandlung eines Menschen vom Toren zum Erlöser. Der *Parsifal* hat alles, was eine Religion auch hat, einschließlich der metaphysischen Erhellung der erlösungsbedürftigen Situation der Welt, der Natur und des Menschen und des erlösenden Personals. Die religiöse Schlüsselstelle ist der Kuss der Kundry im zweiten Akt. Von Klingsor, dem Fürsten der Finsternis, gezwungen, will sie Parsifal so verführen, wie sie es mit Amfortas, dem Gralskönig, auch schon getan hat. Jedoch macht ihr Kuss den Toren Parsifal „welthellsichtig": er spürt die nicht heilende Wunde des Amfortas an sich selber als „Brand der Liebe" und in diesem Schmerz den Grund für das Unheil, das über der Welt liegt: das erotische Begehren. Er widersteht den Verführungskünsten, zerstört den Garten des Unheils und dessen Herrn und macht sich auf, den beschädigten Gral zu „erlösen", um so die heilvolle Gegenwart des Erlösers in der Welt wieder herzustellen, was in der nicht enden wollenden Schlussmusik „Erlösung dem Erlöser" so anrührend besungen wird.

Wagner hat 1880 eine Schrift veröffentlicht, die als Kommentar zum „Parsifal" gelesen werden kann: „Religion und Kunst". In ihr nimmt er den Faden seiner Religionskritik wieder auf, insofern er dem konfessionellen Christentum vorwirft, es sei „künstlich" geworden, weil es seine Lehre nicht symbolisch, sondern strikt verstehen würde. Auf diese Weise verlange es von den Menschen Dinge zu glauben, die kein vernünftiger Mensch mehr glauben könne, zum Beispiel an einen Schöpfergott. Solche Religion sei in der modernen Welt verloren. Jedoch sei es um der Hinfälligkeit der Menschen und der Welt willen in solcher Situation die Aufgabe der Kunst, „die Religion zu retten". Der „Parsifal" ist die Liturgie dieser neuen Religion, welche die alte retten kann. Sie ist darin modern, dass sie sich synkretistisch aus Überlieferungen vieler Religionen speist. Sie ist im Kern säkular, insofern das in ihr aufleuchtende „Göttliche" nach dem Vorbild von Schopenhauers Willensmetaphysik ganz und gar immanent gedacht ist. Anders als bei Feuerbach ist sie nicht nur anthropologisch, sondern kosmisch angelegt: Auch die Natur findet zu ihrem „Unschuldstag". Was den „Parsifal" wie einen Vorläufer heutiger „Patchwork-Religiosität" erscheinen lässt, ist der ästhetische Schein mit dem es Wagner gelingt, in der berückenden Musik des „Parsifal" mitten unter den Bedingungen der säkularisierten Moderne eine Ausdrucksmöglichkeit für „Religion" zu finden. Die hat mit dem Kern des Christentums nichts zu tun, und ihre „Theologie" hält keiner philosophischen und christlichen Religionskritik stand. Aber in ihrer Musik hat Wagner viele Geheimnisse des Lebens eingefangen. Insofern kann ich auch als Christ diese wunderbare Musik genießen, ohne ihre „religiösen" Lebensanweisungen zu befolgen. □

Literatur:

Peter Steinacker, Richard Wagner und die Religion, Darmstadt, 2008

Presse

Die Bühne als Altar? Richard Wagner und die Religion

Die Tagespost
2. November 2013 – Die Tagung der Katholischen Akademie hat einen profunden Beitrag zur längst nicht abgeschlossenen Debatte um das Religiöse in Wagners Werk und um Wagners eigene Religiosität geleistet. Denn auch bei seinen persönlichen Überzeugungen zeigen sich ambivalente Züge: Spott und Kritik vor allem an der Katholischen Kirche; aber auch Kontakt mit Geistlichen. Ablehnung kirchlicher Lehren, aber auch intensive Lektüre und Reflexion der Bibel. Und ob die Taufe seiner Kinder oder die Teilnahme an kirchlichen Riten nur einer äußeren Anpassung entsprangen oder nicht, wird vornehmlich aus der jeweiligen ideologischen Position der Betrachter entschieden. *Werner Häussner*

Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen. Dort finden Sie dann das verbindliche Datum und den endgültigen Titel.

Abendveranstaltung
Dienstag, 18. Februar 2014
Das Freihandelsabkommen zwischen den USA und der EU

Abendvortrag im Rahmen des Philosophischen Meisterkurses
Mittwoch, 19. Februar 2014
Toleranz versus Recht auf freie Meinungsäußerung
Onora O'Neill, Cambridge

Tagung
Samstag, 22. Februar 2014
NS-Raubkunst. Spätschuld, Folgen und Konsequenzen

Junge Akademie
Dienstag, 25. Februar 2014
Reihe WortReich.
Das monatliche interaktive Gespräch
Dirk Reinhard,
Münchener Rück Stiftung

Konzert mit Preisträgern des internationalen Wettbewerbs „Münchner Klavierpodium der Jugend"
Mittwoch, 26. Februar 2014
Beethoven und die Moderne

Historische Tage
5. bis 8. März 2014
Augustus. Kaiser an der Zeitenwende

Junge Akademie
14./21.März/4. April 2014
Gewaltfreie Kommunikation in Partnerschaft und Familie, mit Freunden und Kollegen

Abendveranstaltung
Montag, 17. März 2014
August 2014 – Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs

Reihe „Katholisches Basiscamp – Dialoge über Grundbegriffe des Christentums" (I)
Dienstag, 18. März 2014
Schöpfung

Junge Akademie
Dienstag, 25. März 2014
Reihe WortReich.
Das monatliche interaktive Gespräch
Dr. Christoph Strötz
Generalstaatsanwalt

Tagung in Zusammenarbeit mit der Meister-Eckhart-Gesellschaft
28. bis 30. März 2014
Meister Eckhart interreligiös

Der Künstler als Prophet? Richard Wagner und die Antike

Ulrich Berner

I.

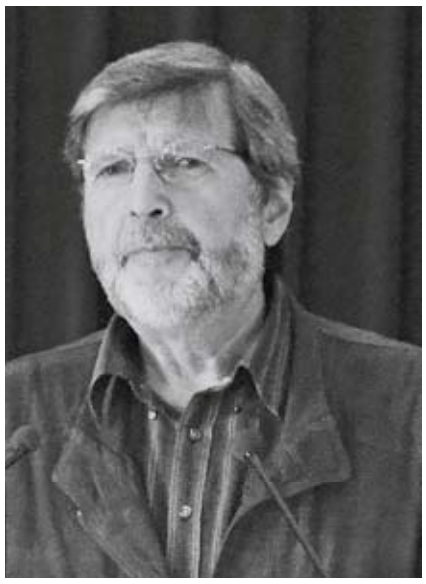
Am Ende seiner Schrift „Religion und Kunst“ hat Richard Wagner sich der kritischen Frage gestellt, ob er eine Religion stiften wolle. Er hat diese Frage verneint und erklärt, dass er dies für unmöglich halte. Am Anfang dieser Schrift hatte er allerdings festgestellt, „dass da, wo die Religion künstlich wird, der Kunst es vorbehalten sei, den Kern der Religion zu retten“. Deshalb ist die Frage doch nicht von der Hand zu weisen, ob Richard Wagner als ein Religionsstifter zu betrachten ist – vielleicht als Stifter einer „Kunstreligion“ (siehe Rohls S.78-82) oder einer „Patchwork-Religion“, die christliche und buddhistische Elemente verbindet (siehe Steinacker S. 130). Es wäre aber zu überlegen, ob es Alternativen zur Kategorie des Religionsstifters gibt und ob es neben Christentum und Buddhismus noch andere religiöse Traditionen gibt, die in die Betrachtung einbezogen werden müssten.

Der jüdische Komponist Arnold Schönberg hat in einem seiner frühen Aufsätze (1911) davon gesprochen, dass der wahre Künstler zum Propheten werden kann. Er hatte dabei allerdings nicht an Richard Wagner gedacht – den er übrigens nicht für den Antisemitismus des 20. Jahrhunderts verantwortlich macht –, sondern an Franz Liszt: „Ein solcher Mensch ist nicht mehr ein Künstler, sondern bald etwas Größeres: ein Prophet.“ Aus der Sicht Schönbergs ist für Liszt, „wie für jeden großen Menschen“, der (fanatische) „Glaube“ charakteristisch gewesen: „Er glaubte an sich, er glaubte an einen der größer war als er, er glaubte an den Fortschritt, an die Kultur, an die Schönheit, an die Sitte, an die Menschheit. Und er glaubte an Gott!“ Im Hinblick auf die religiöse Entwicklung, die Liszt durchlaufen hat, seine letztendliche Annäherung an die katholische Kirche, kann Schönbergs Urteil durchaus begründet erscheinen.

Es erscheint aber fraglich, ob dieses Urteil auch auf Wagner zutreffen kann: Es könnte zumindest bezweifelt werden, ob das letzte und aus der Sicht Schönbergs wohl entscheidende Element des prophetischen Glaubens – der Glaube an Gott – im Falle Wagners gegeben war. Die buddhistischen Motive in seinem letzten Werk, dem „Parsifal“, könnten eine Deutung im Sinne nicht-theistischer Religiosität nahelegen. Ein neuer Zugang zum Thema „Wagner und die Religion“ könnte sich vielleicht gerade dann ergeben, wenn von der Buddhismus-Rezeption einmal abgesehen wird, um statt dessen den Blick auf seine Beschäftigung mit der Antike zu richten, insbesondere auf seine Beschäftigung mit der griechischen Philosophie und Religion. Die Lektüre griechischer Philosophen, vor allem Platons, hat im Hause Wagner eine große Rolle gespielt. Zum Lektüre-Programm gehörte neben Platon auch ein weniger bekannter Philosoph aus der Zeit der späteren Antike: Plutarch von Chaironeia.

II.

In der Forschung hat Wagners Plutarch-Lektüre bisher keine große Beachtung gefunden, und auch seine Beschäftigung mit der Antike überhaupt steht anscheinend nicht mehr im



Prof. Dr. Ulrich Berner, Professor für Religionswissenschaft an der Universität Bayreuth

Vordergrund des Interesses. In einer Erlanger Dissertation über „Wagner und die Antike“, verfasst von George Wrasiwanopulos-Braschowanoff und gedruckt in Bayreuth im Jahre 1905, finden sich im Kapitel „Wagner und Aristoteles“ immerhin einige Zitate, die Wagners Plutarch-Lektüre belegen. Der Altphilologe Wolfgang Schadewaldt hat in seinen Reden über Wagner und die Antike, die in den Bayreuther Programmheften erschienen (1960-1962), Plutarch nicht berücksichtigt. In dem Artikel „Wagner und die Antike“, im Wagner-Handbuch von 1986, wird Plutarch ebenfalls nicht erwähnt. Das neueste Wagner-Handbuch, aus dem Jahre 2012, enthält keinen Artikel über Wagner und die Antike.

Plutarch (45-125 n.Chr.) war nicht nur ein Philosoph, der in der platonischen Tradition stand, also an die Unsterblichkeit der Seele und an einen gerechten Gott glaubte. Er war auch als Priester tätig, und zwar am Orakel-Heiligtum von Delphi. Und gerade an diesen Ort, den Sitz der Pythia, hat Wagner bei der Planung des Bayreuther Festspielhauses gedacht, wie er in seiner Rede zur Grundsteinlegung erklärt hat. Es sind aber nicht in erster Linie die „delphischen“ Schriften Plutarchs, mit denen Wagner sich beschäftigt hat. Abgesehen von den Biographien „Großer Griechen und Römer“, die in Cosimas Tagbüchern oft erwähnt werden, sind es jene Schriften Plutarchs, in denen es um die Mensch-Tier-Beziehung geht. Plutarch hat die Frage erörtert, ob Tiere auch Moral und Vernunft haben, und er hat die Auffassung vertreten, dass die Tiere in den Geltungsbereich der Ethik einzubeziehen sind, also nicht wie Sachen behandelt werden dürfen – eine erstaunlich aktuelle Auffassung, die in der Gegenwart zum Beispiel von dem Literatur-Nobelpreisträger J. M. Coetzee vertreten wird, der übrigens auch Plutarch zitiert.

In seiner Schrift über „Religion und Kunst“, einer der sogenannten „Regenerationsschriften“, kommt Wagner auch auf den Tierschutz und den Vegetarismus zu sprechen. Die Degeneration der Menschheit, die ihm eine Regeneration notwendig erscheinen lässt, bringt er eben mit dem Übergang zur Fleischnahrung in Zusammenhang. In dieser Schrift ist es Pythagoras, der als „Lehrer der Pflanzen-Nahrung“ vorgestellt und geradezu als Vorläufer Jesu dargestellt wird, des Heilandes, der „dann erschien“ und seine Lehre durch das Beispiel bekräftigte. In einer anderen, weniger beachteten Schrift aus derselben Zeit (1879), dem „Offenen Schreiben an Herrn Ernst von Weber, Verfasser der Schrift ‚Von den Folterkammern der Wissenschaft‘“, ist es Plutarch, der als „unser Freund“ vorgestellt wird und geradezu zum Wegweiser wird auf dem Weg „zu einer wahrhaften Religion“. Zu dieser wahrhaften Religion – und das ist wohl jener „Kern“ der Religion, den es durch die Kunst zu retten gilt – gehört eine Ethik des Mitleids, die nicht nur die Menschen, sondern auch die Tiere in ihren Gegenstandsbereich einschließt.

Diese Ausweitung des Gegenstandsbereiches moralischer Normen ist schon im ersten Aufzug des „Parsifal“ erkennbar, wenn es als eine „Sündentat“ verurteilt wird, den Schwan zu töten. Es sind eindeutig moralische Begriffe, die in dieser Szene auf das Verhalten gegenüber Tieren angewandt werden: Neben dem Begriff der „Sündentat“ wird auch der Begriff der „Schuld“ verwendet, und das Töten des Schwans wird als „Morden“ bezeichnet. Mit Recht wird jeder Interpret hier zunächst an Wagners Rezeption des Buddhismus denken, dessen Ethik die Norm enthält, kein lebendes Wesen zu verletzen – also auch kein Tier. Im Christentum hätte Wagner kaum einen Ansatzpunkt für diese Auffassung finden können, abgesehen von einigen Heiligen-Legenden im christlichen Volksglauben. Ein Ansatzpunkt findet sich aber auch in Religion und Philosophie der Antike, und hier vor allem bei Plutarch, dessen Schriften Wagner „mit Vergnügen“ gelesen hat, wie Cosima mehrfach im Tagebuch vermerkt.

In den Schriften Plutarchs, die ihm wahrscheinlich seit seiner Schulzeit bekannt waren, konnte Wagner also schon jene Ethik finden, die ihm später bei seiner Beschäftigung mit dem Buddhismus wieder begegnen sollte. Diese Ethik des Mitleids, als der „Kern“ der Religion, den es zu retten gilt, wird in Wagners letztem Werk entfaltet anhand der Entwicklung Parsifals – des „reinen Toren“, der „durch Mitleid wissend“ wird. So stellt sich nicht mehr die Frage, ob die Erlöser-Gestalt des „Parsifal“ dem Christentum oder dem Buddhismus zuzurechen ist oder ob es sich um eine Synthese dieser beiden Religionen handelt. Der „Kern“ der Religion, den es zu retten gilt – das universale Mitleid –, liegt eben jenseits der konkreten Religionen und ist nicht nur im (wahren) Christentum und Buddhismus zu finden, sondern auch in der Antike, bei Pythagoras und Plutarch.

III.

Mit dieser Entscheidung, die „Religion des Mitleidens“ als den „Kern der Religion“ zu bestimmen, stellt Wagner sich allerdings in einen Gegensatz zum kirchlichen Christentum, das damit zum Gegenstand seiner Kritik wird. Die „Verderbnis“ des Christentums sieht er letztlich in der Nachwirkung des Alten Testaments begründet. Es ist schon die alttestamentliche Urgeschichte, die seinen Widerspruch hervorruft, da sie keinen Ansatzpunkt für jene Tierethik enthält, die er im Buddhismus wie bei Plutarch gefunden hat. Darüber hinaus richtet sich seine Kritik gegen die religiöse Legitimierung kriegerischer Gewalt, die es in der Geschichte des Christentums immer wieder gegeben hat und die – Wagner zufolge – eben nicht dem Gott Jesu Christi, also dem „wahren“ Christentum, entspricht, sondern dem Gott der jüdischen Religion, wie er sie im Alten Testament zu erkennen glaubt.

Damit stellt Wagner sich zugleich in einen Gegensatz zu jener Sicht der Mensch-Tier-Beziehung, die im christlichen Abendland dominiert hat und die theologisch durch Augustin und philosophisch durch Descartes begründet war: die Auffassung, dass es eine klare, unüberschreitbare Grenze gibt zwischen Mensch und Tier. Die alternative Auffassung, dass diese Grenze durchlässig ist, hatte im 19. Jahrhundert eine überraschend große Aktualität erhalten: durch die Evolutionstheorie von Charles Darwin, dessen Werke Wagner ebenfalls – wie die Werke Plutarchs – „mit Vergnügen“ gelesen hat.

In seinem ersten großen Werk – „Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl“ (1859) –, hatte Darwin die Frage nach der Abstammung des Menschen noch nicht explizit beantwortet. Implizit war die Antwort jedoch schon in seiner Theorie enthalten, und in dem letzten Satz seines späteren Werkes über „Die Abstammung des Menschen“ (1871) wurde denn auch unmissverständlich klargestellt: „... dass dieser Mensch mit all seinen erhabenen Kräften dennoch in seinem Körperbau den unauslöschlichen Stempel seines tierischen Ursprungs trägt“ (Darwin, S. 307).

Auch die Frage nach der Vereinbarkeit von Evolutionstheorie und Religion hatte Darwin in seinem ersten Werk nicht explizit beantwortet. Am Ende des letzten Kapitels hatte er aber nicht nur von den (Natur-)„Gesetzen“ gesprochen, sondern in einem Nebensatz auch von dem „Schöpfer“, und er hatte damit

In seiner Schrift über „Religion und Kunst“, einer der sogenannten „Regenerationsschriften“, kommt Wagner auch auf den Tierschutz und den Vegetarismus zu sprechen.

die Möglichkeit offen gelassen, jedenfalls nicht ausgeschlossen, dass seine Theorie in eine religiöse Weltsicht integriert werden könnte. In seiner Autobiographie hat Darwin sich denn auch konsequent als einen Agnostiker bezeichnet, nicht als einen Atheisten. Wenn er sich hier vom Christentum distanziert, so ist dies in seiner Kritik der alttestamentlichen Gottesvorstellung begründet sowie in seiner Ablehnung des kirchlichen Dogmas von der ewigen Verdammnis der Ungläubigen. Seine Religionskritik richtet sich im Übrigen gegen Riten, die er als „Aberglauben“ betrachtet, wie z.B. Menschenopfer, auf die er schon im zweiten Kapitel seines Werkes über die Abstammung des Menschen zu sprechen kommt.

Wagner hätte der Christentums- und Religionskritik Darwins in jedem dieser Punkte vorbehaltlos zustimmen können, und er konnte die biologische Theorie Darwins offensichtlich als eine naturwissenschaftliche Grundlage für jene (Tier-)Ethik auffassen, die bei Plutarch wie im Buddhismus jeweils in den größeren Zusammenhang eines religiösen Systems integriert war. So war er voll Zuversicht, dass er als Künstler über die Religionskritik hinausgehen und den Weg „zu einer wahrhaften Religion“ weisen könnte, zu einer Religion, die mit der modernen Naturwissenschaft – dem Darwinismus – vereinbar sein würde.

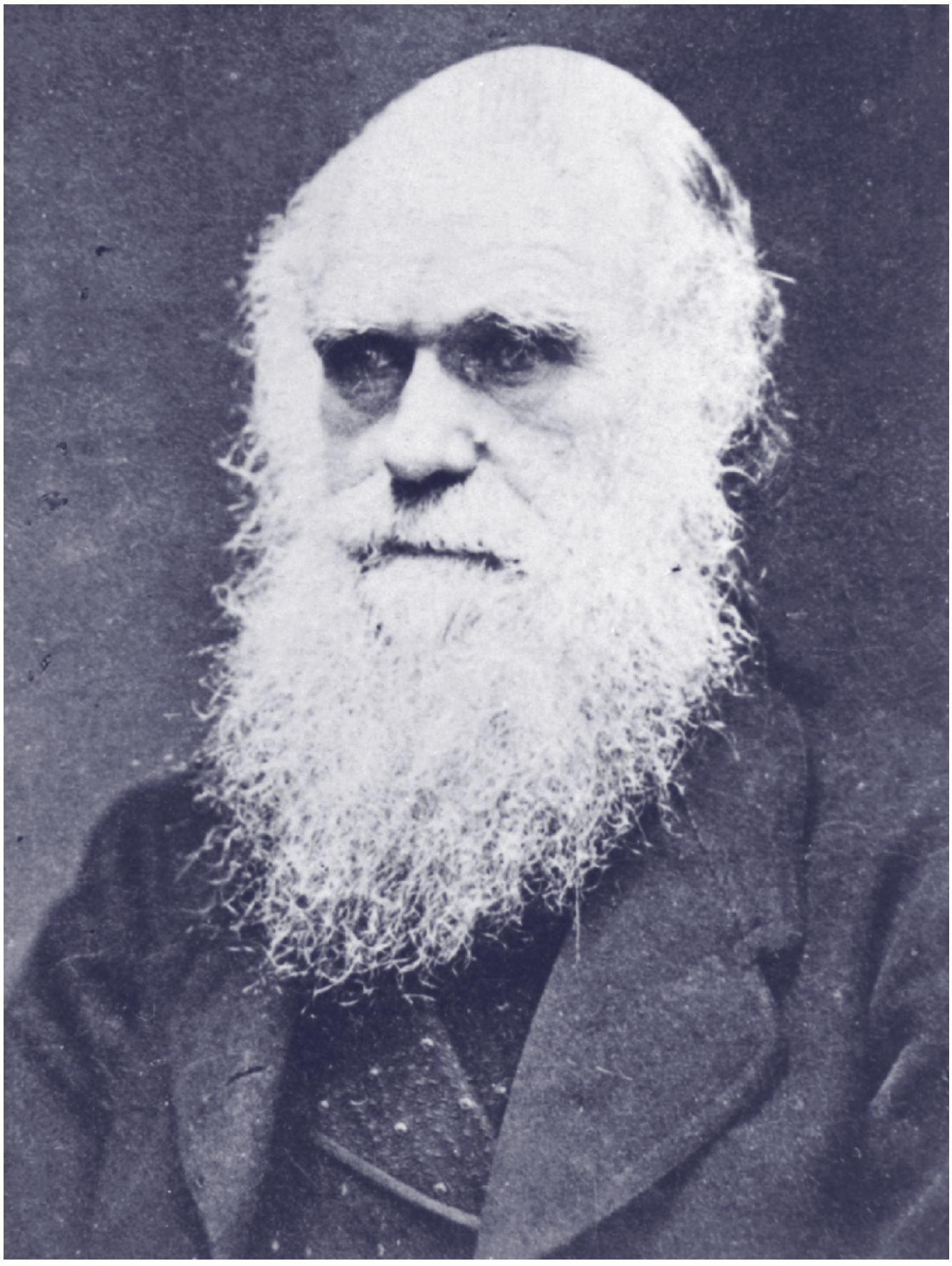


Foto: akg-images

Die Ideen von Charles Darwin, des Begründers der Evolutionstheorie, übten großen Einfluss auf Richard Wagner aus.

IV.

Die Funktion der Kunst, wenn es darum geht, „den Kern der Religion zu retten“, ist also eine zweifache, eine kritische und eine kreative: zum einen ist es die Verurteilung institutionalisierter Religionen, die dazu dienen, Ungerechtigkeit und Gewalt, wie z.B. den Krieg, zu legitimieren; zum andern ist es die Darstellung einer religiösen Idee, die in den institutionalisierten Religionen nicht mehr oder noch nicht verwirklicht ist. Diese zweifache Funktion der Kunst, in ihrer ambivalenten Wirkung als Destruktion und Konstruktion, könnte als „Prophetie“ bezeichnet werden, in dem Sinne wie der katholische Philosoph und Theologe Günter Rombold diesen Begriff definiert hat: Die moderne Kunst sei „zu begreifen als Protest und Verheißung. Sie wächst damit in die Dimension des Prophetischen, meist im durchaus säkularisierten Sinn, zuweilen jedoch auch im Zeichen der biblischen Botschaft“ (Rombold, S. 28).

In dieser Deutung moderner Kunst waren allerdings nur Maler, wie z.B. Wassili Kandinsky, und Schriftsteller, wie z.B. Albert Camus, berücksichtigt worden, keine Komponisten. Es erscheint aber plausibel, die Kategorie des Prophetischen, wenn sie „den Protest gegen die Gegenwartswelt und den Entwurf von Zukunftsmodellen“ umschließen soll (Rombold, S. 25), auch auf das Werk Richard Wagners anzuwenden. Der Begriff des Propheten wäre damit nicht unbedingt auf den Gottesglauben festgelegt, also weiter gefasst als in Schönbergs Charakterisierung des Komponisten Franz Liszt. Es würde über den Bereich der Religionswissenschaft hinaus und in den der Theologie hineinführen, die Frage zu beantworten, ob diese prophetische Dimension der Kunst in dem einen oder anderen Falle als „säkularisiert“ oder als Ausdruck der „biblischen Botschaft“ zu beurteilen wäre.

Aus der Sicht der Religionswissenschaft ist neben der Intention des Künstlers auch die Reaktion des Publikums von Interesse. Wagners Musikdramen, vor allem der „Parsifal“, haben extrem divergierende Reaktionen hervorgerufen, wie sie aus der Religionsgeschichte durchaus bekannt sind – als Annahme oder Ablehnung prophetischer Botschaften. Beide Reaktionen finden sich nacheinander im Werk Friedrich Nietzsches, dessen Wagner-Verehrung sich ins Gegenteil verkehrte, als er im „Parsifal“ eine Rückkehr zum Christentum zu erkennen glaubte. Eher selten dürfte dagegen die neutrale Reaktion Max Webers sein, der gerade im letzten Werk Wagners keine religiöse Botschaft, nicht einmal große Kunst erkennen konnte.

Nach einer Aufführung des „Parsifal“ in Bayreuth, im August 1912, schrieb er an seine Mutter: „Der ‚Parsifal‘ ist ein Werk, welches *nicht* mehr die volle Künstlerkraft Wagners verkörpert. Und die Anmaßung, dass man *dies* als ein *religiöses* „Erlebnis“ empfangen und auf sich wirken lassen solle, lehnt man natürlich ab. Das ist einfach lächerlich.“ □

Literatur:

Berner, Ulrich: Religionskritik und Darwinismus im Werk Richard Wagners, in: Etudes germaniques 69 (2014) (im Druck)

Berner, Ulrich: Wagner und Bayreuth: Religion auf der Opernbühne?, in: Orte der Europäischen Religionsgeschichte, hrsg. von J. Mohn/A. Hermann, Würzburg, 2014 (im Druck).

Darwin, Charles: Die Abstammung des Menschen und die sexuelle Selektion. Eine Auswahl. Herausgegeben von Ferdinand Fellmann und Bernard Wallner, Stuttgart 2012.

Rohls, Jan: Richard Wagner, in: Religionsstifter der Moderne, hrsg. von Alf Christophersen und Friedemann Voigt, München 2009, S. 70-82.

Rombold, Günter: Kunst als Prophetie, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 125 (1977), S. 19-28.

Steinacker, Peter: Richard Wagner und die Religion, Darmstadt 2008.

Theologie – Lehramt – Öffentliche Meinung

150 Jahre nach der Münchener Gelehrtenversammlung 1863

In seiner programmatischen Eröffnungsrede der Münchener Gelehrtenversammlung, die 1863 in Sankt Bonifaz stattfand, suchte der Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger vor dem Hintergrund der kulturellen und kirchlichen Situation der Zeit das Wesen, die Aufgabe und die Methoden der Theologie neu zu bestimmen. Darüber hinaus stand die Theologie vor der Herausforderung, sich in den laufenden Prozessen der Moderne sowohl innerkirchlich als auch gesellschaftlich zu verorten.
In der Münchner Abtei St. Bonifaz und der Katholischen Akademie gingen 150 Jahre nach dieser Versammlung vom 16. bis 18. September 2013 Wissenschaftler den bis heute aktuellen Themen der damaligen Versammlung nach und fragten vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung nach der heutigen Relevanz der damaligen Zusammenkunft.

Eine Einleitung

Franz Xaver Bischof

Ursprünglich planten wir, die Tagung zeitlich mit der Gelehrtenversammlung vor 150 Jahren abzustimmen und sie am 28. September beginnen zu lassen. Dies ist aus organisatorischen Gründen nicht gelungen. Umso mehr freuen wir uns, die Tagung am Ort des Geschehens selbst eröffnen zu können. Für mich jedenfalls als Kirchenhistoriker auf dem Lehrstuhl Ignaz von Döllingers hat das einen besonderen Reiz. Vielen Dank Herr Abt, dass Sie uns die Türen Ihrer Abtei mit größter Zuvorkommenheit geöffnet haben und danke, dass die Pflege des historischen Bewusstseins in St. Bonifaz einen so hohen Stellenwert hat.

Bevor wir zum Hauptereignis des heutigen Abends kommen, möchte ich in wenigen Sätzen skizzieren, warum es 1863 zur Gelehrtenversammlung, der ersten und einzigen dieser Art, kam, welche organisatorischen Hürden überwunden werden mussten, wie sie verlief und welches Ergebnis sie zeitigte. Damit soll nicht nur Döllingers gleich zur Lesung kommende *Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie* historisch verortet, sondern im Sinne einer Vorbereitung auf die Referate der zwei kommenden Tage ein erstes vorläufiges Schlaglicht auf das Thema der Tagung geworfen werden.

Am 25. September 1862 schrieb Ignaz von Döllinger (1799–1890) an Joseph Edmund Jörg (1819–1901), seinen früheren Amanuensis und damaligen Schriftleiter der Historisch-Politischen Blätter, die von 1838 bis 1923 in München erschienen und über Jahrzehnte die einflussreichste Zeitschrift des deutschen Katholizismus darstellten: „Wenn künftig die Furcht vor dem Index als Damokles-Schwert über den Häuptern der katholischen Schriftsteller schweben soll, so muß es gehen wie im Kirchenstaat, wo die literärische Thätigkeit zuletzt fast abgestorben war“. Döllinger sprach damit einen Sachverhalt an, der um 1860 einer breiten Öffentlichkeit

Prof. Dr. Franz Xaver Bischof, Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der LMU München

immer deutlicher bewusst geworden war: die Polarisierung unter den deutschsprachigen katholischen Theologen, das damit verbundene Denunziantentum im eigenen Land, das sich bereitwilliger Zuträger erfreute, und die Konflikte mit kirchlicher Autorität und römischem Lehramt, wie sie im 19. und – im Zuge von Modernismus und Antimodernismus – in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geradezu notorisch waren. Die Kontroversen zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft einerseits und kirchlichem Lehramt anderseits sind im 19. Jahrhundert ein primär deutsches Phänomen. Anders als etwa im französischen Sprachraum, wo es um das Pro und Contra zu den liberalen Freiheiten ging, betrafen die hier zur Diskussion stehenden innerkatholischen Differenzen die wissenschaftliche Freiheit der Theologie und ihre Stellung innerhalb von Kirche, Staat und Gesellschaft. Sie führten zu einer um 1860 offen zutage tretenden Spaltung der Theologen des deutschen Sprachraums in eine so genannte römisch-neuscholastische und eine so genannte deutsche-historische Richtung. Während erstere ihre Zentren schwerpunktmäßig an den kirchlichen Priesterseminarien und an der Universität Würzburg hatte, war letztere fast ausschließlich an den staatlichen theologischen Universitätsfakultäten beheimatet. Der Gegensatz zwischen beiden Richtungen war nicht durch irgendwelche theologischen Bagatellfragen bestimmt, sondern war grundsätzlicher Natur. Es ging um unterschiedliche Grund- und Ausgangspositionen, die nicht in Übereinstimmung zu bringen waren, um ein diametral entgegengesetztes Kirchenverständnis.

Vor diesem Hintergrund ist Döllingers Versuch zu sehen, auf einer Versammlung katholischer Gelehrten eine Verständigung zwischen den gegensätzlichen Richtungen herbeizuführen, um dadurch, wie er schrieb, „der steigenden Zersplitterung und Veruneinigung unter uns entgegenzuwirken“. Der Konferenzgedanke war bereits 1861 auf der Generalversammlung der katholischen Vereine, der Vorgängerin der Katholikentage, erwogen und seither von unterschiedlicher Seite an Döllinger herangetragen worden: insbesondere von seinem Schüler, dem damaligen St. Galler Domdekan und späteren Bischof Karl Johann Greith (1807–1882), vom Freiburger Kirchenhistoriker Johann Baptist Alzog (1808–1887), von Friedrich Michelis (1815–1886), der 1864 eine Professor für Philosophie in Braunsberg antrat, schließlich vom Verleger Benjamin Herder (1818–1888). Die Einladung verzögerte sich aus zweierlei Gründen: Einmal fürchtete Döllinger nicht zu Unrecht, 1861 mit seinen Odeonsvorträgen über den Kirchenstaat, dessen Anachronismus er aufgezeigt hatte und den er für entbehrlich hielt, bei den „echten Romanenses“ schon zuviel Anlass zu Argwohn gegeben zu haben; sodann stießen Plan und Inhalt einer solchen Konferenz hüben wie drüben auf Widerstand. Seitens der Neuscholastiker begrüßte Johann Baptist Heinrich (1816 – 1891), Dogmatiker am Mainzer Priesterseminar, der als Mitunterzeichner des Einladungsschreibens vorgesehen war, zwar die Nützlichkeit einer solchen Versammlung; er fürchtete aber, eine solche Konferenz könnte als „Schutz- und Trutzbündnis der deutschen Theologen“ gegen die kirchliche Autorität, insbesondere gegen die römische Indexkongregation instrumentalisiert werden. Er verwahrte sich denn auch entschieden gegen jeden Vorwurf, einzelne Theologen könnten als Gegner der Freiheit der theologischen Wissenschaft gelten, wenn sie anderen nachwiesen, dass ihre theologischen Ansichten der Kirchenlehre widersprächen. Was aber die Aufgaben der Theologie und die Kompetenzen des Theologen betreffe, ließ er Döllinger im Dezember 1862 wissen, es sei „wenigstens in der Theologie [...] zunächst nicht unsere Aufgabe [...], neue Bahnen zu brechen, sondern uns vor allem erst wieder mit der alten und heute und immer neuen Theologie der katholischen Kirche, welche [...] keine prinzipielle Veränderung kennt, recht vertraut zu machen.“ Auf der anderen Seite widersetzten sich auch die Tübinger dem Konferenzgedanken, obschon Döllinger den Dogmatiker Johannes von Kuhn (1806–1887), den führenden Kopf der dortigen Fakultät, vor Ort persönlich für den Plan zu gewinnen suchte. Weil Kuhn damals in Kontroversen mit seinen neuscholastischen Gegnern verwickelt war und im Unterschied zu Döllinger nur gleichgesinnte Theologen einladen, Neuscholastiker und Jesuiten somit ausgrenzen wollte, vielleicht auch, weil er „nicht am Siegeswagen Döllingers ziehen“ wollte, wie sein Fakultätskollege Linsenmann berichtete, lehnten die Tübinger Kuhns Diktat folgend eine Teilnahme an der ursprünglich für Ostern 1863 projektierten Versammlung ab. Es war letztlich

In Anbetracht der Widerstände und der Kurzfristigkeit der Einladung bestätigte allein schon die Zahl der Teilnehmer die Dringlichkeit des Unternehmens.

dem Zureden des Universitätspredigers Martin Deutinger (1815–1864), eines Döllinger nahestehenden Freundes, zu verdanken, dass sich dieser im August 1863 halb wollend, halb nicht-wollend entschloss, zusammen mit seinem Fakultätskollegen, Abt Bonifaz Haneberg (1816–1876), und dem Fachkollegen Alzog aus Freiburg kurzfristig zu einer Versammlung katholischer Gelehrter einzuladen.

Der Aufruf richtete sich, wie es im Einladungsschreiben hieß, an alle „Vertreter der katholischen Wissenschaft geistlichen und weltlichen Standes, aus allen Gebieten des Wissens, welche mit der Religion und Theologie in irgendeiner Wechselbeziehung stehen“. Zielsetzung der Versammlung sei es, so wörtlich Döllinger, die „Einigung der katholischen Kräfte in Deutschland, Versöhnung der Gegensätze, Milderung der allzu bitter und leidenschaftlich gewordenen Polemik, besseres Zusammenwirken zu zeitgemäßen wissenschaftlichen Unternehmungen.“ Deshalb sollte, anders als Kuhn es vorgeschlagen hatte, niemand ausgeschlossen werden. Bei der Einladung übergangen wurde auf Weisung des Münchner Erzbischofs Gregor von Scherr (1856–1877) einzig der Philosophieprofessor Jakob Frohschammer (1821–1893), der kurz zuvor vom Priesteramt suspendiert worden war, weil er sich nach der Indizierung dreier seiner Werke der kirchlichen Zensur nicht unterworfen hatte.

84 katholische Gelehrte, überwiegend Theologen und Philosophen, aus dem ganzen deutschen Sprachraum folgten dem Aufruf, um vom 28. September bis zum 1. Oktober gemeinsam ihre Differenzen und anstehende Fragen in Kirche und Theologie zu beraten. Das Programm sah außerdem „eine innigere Verbindung und wissenschaftliche Organisation“ des Zeitschriftenwesens und eine stärkere Vermittlung wissenschaftlicher Ergebnisse in der Volksliteratur vor, ein Desiderat, das 1866 zur Gründung des *Theologischen Literaturblattes* führte. In Anbetracht der Widerstände, die es im Voraus zu überwinden galt, und der Kurzfristigkeit der Einladung bestätigte allein schon die Zahl der Teilnehmer die Dringlichkeit des Unternehmens. Unter den Vertretern der Neuscholastik waren die führenden Theologen aus Mainz, Köln und Würzburg anwesend; bei den Vertretern der „deutschen“ Theologie fehlten prominent nur die Tübinger. Außerdem blieben die Innsbrucker Jesuiten, die gleichfalls eingeladen worden waren, der Konferenz fern.

Der Münchner Erzbischof ließ sich bestimmen, die Tagung mit einem feierlichen Heilig-Geist-Hochamt zu eröffnen, nachdem ihn Abt Haneberg vorausgehend vergeblich zur Teilnahme an der gesamten Versammlung zu gewinnen

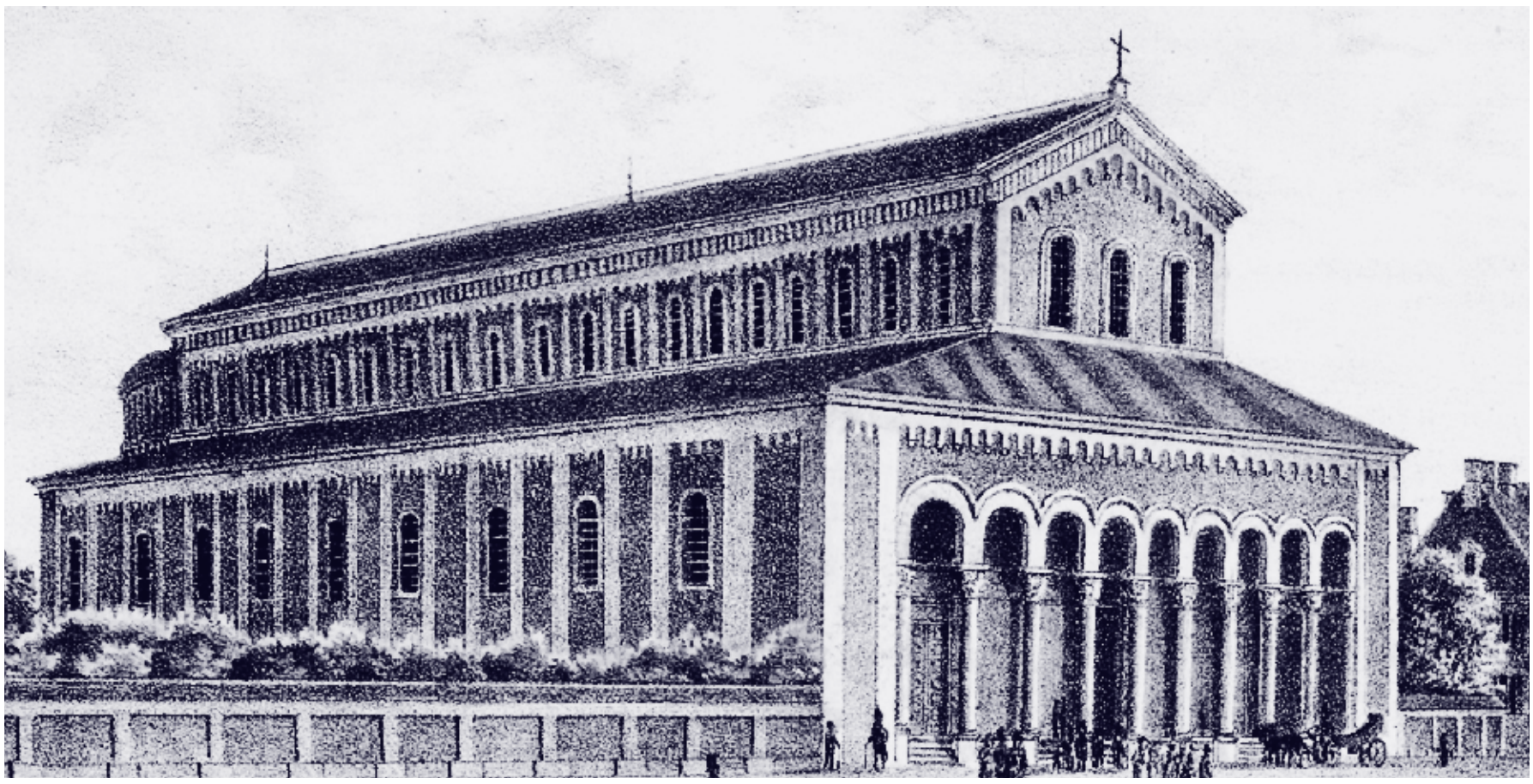


Foto: Diözesanarchiv München

Die Abtei Sankt Bonifaz in einer historischen Aufnahme aus dem 19. Jahrhundert.

gesucht hatte. Im Anschluss daran begaben sich die Teilnehmer in den damaligen Kapitelssaal der Abtei, dem heutigen vorderen Bibliothekssaal. Dort eröffnete Haneberg in seiner Eigenschaft als Gastgeber die Konferenz. Im Anschluss daran verlas er das tridentinische Glaubensbekenntnis, dem die Übrigen stehend und schweigend ihre Zustimmung gaben. Haneberg kam mit diesem Zeugnis kirchlicher Gesinnung, das auf einer wissenschaftlichen Versammlung verwunderlich sei, wie der ausgeschlossene Frohschammer in der *Augsburger Allgemeinen Zeitung* spitz kommentierte, einer Auflage des Münchener Nuntius nach. Dieser habe im Vorfeld in der Zusammenkunft „etwas demokratisches erblickt" und bemängelt, dass die Versammlung „nicht genug in Unterordnung unter die kirchliche Autorität" stehe.

Die Rede Döllingers, eine der großen Theologiereden des 19. Jahrhunderts, war in vielen ihrer Gedanken zukunftsweisend.

In einer nach allen Seiten sorgfältig abgewogenen Begrüßungsrede machte Abt Haneberg die Teilnehmer hierauf mit den unterschiedlichen Stimmungen und Wünschen vertraut und verlas zustimmende Grußadressen der Bischöfe Blum (Limburg), Dinkel (Augsburg), Greith (St. Gallen), Feigerle (St. Pölten), von Vicari (Freiburg) und Weis (Speyer). Auf Hanebergs Antrag hin wurde Döllinger durch Akklamation zum Vorsitzenden der Versammlung gewählt. Dieser berief seinerseits die Miteinladenden Haneberg und Alzog sowie die Kirchenhistoriker Heinrich Joseph Floß (1819–1881) aus Bonn und Joseph Hubert Reinkens (1821–1896) aus Breslau, in der Nachmittagssitzung zusätzlich den Moraltheologen Franz Christoph Moufang (1817–1890) aus Mainz und den Kanonisten Johann Friedrich Schulte (1827–1914) aus Prag zu Mitgliedern des Tagungskomitees, dem die Leitung der Geschäfte oblag. „Es war dies alles sehr ernst, fromm und feierlich", kommentierte Moufang den Beginn der Versammlung.

Den fulminanten Auftakt der Konferenz bildete Döllingers *Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie,* gehalten in der Eröffnungssitzung vom 28. September 1863. Sie markiert einen Höhepunkt in der Biographie Döllingers und war eine Frucht der wissenschaftlich produktivsten Phase seines Lebens. Innerhalb eines Jahrzehnts waren seit 1853 seine bis dahin bedeutendsten Bücher erschienen, zuletzt – wenige Wochen vor Konferenzbeginn – die Schrift *Die Papst-Fabeln des Mittelalters*, eine kritische Aufarbeitung von Verfälschungen der Papstgeschichte. Aus heutiger Rückschau lässt sich die Rede und die römische Antwort darauf als richtungsbestimmend in einer Entwicklung lesen, die um 1850 eingesetzt hatte und Döllinger vom kämpferischen Katholizismus und von den konfessionspolemischen Anfängen früherer Jahrzehnte mehr und mehr entfernte. Als Haupttriebfedern wirkten die Einsicht in die Notwendigkeit einer Verbindung der katholischen Theologie mit der in voller Entfaltung begriffenen historisch-kritischen Wissenschaft, sein Bemühen, das er mit Zeitgenossen wie John Henry Newman (1801–1890) teilte, die Inferiorität der Katholiken auf allen Gebieten des Geistes zu überwinden, sowie die Sorge vor einer politisch-kulturellen Abschließung, die in ein katholisches Getto geführt hätte und dann ja auch tatsächlich führte. Seit seiner Stellungnahme 1861 zur Frage des Kirchenstaats geriet er in steigenden Konflikt mit Rom. Nach der Gelehrtenversammlung sollte vollends klar werden, dass seine Theologie und sein Verständnis von Kirche und ihrer Aufgabe in der Welt sich je länger desto weniger mit den Interessen und Zielvorstellungen jener ultramontanen Richtung in der Kirche deckten, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihren Siegeszug antrat und die sich zu Unrecht, wie er meinte, mit der Kirche identifizierte.

Die Rede Döllingers, eine der großen Theologiereden des 19. Jahrhunderts, war in vielen ihrer Gedanken zukunftsweisend. In essayhafter Form und in bilderreicher Sprache bot er darin einen imponierenden Aufriss der christlichen Theologiegeschichte, verteidigte mit viel nationalem Pathos die deutsche Theologie als die zeitangemessenere, während er die Neuscholastik mit herber Kritik bedachte. Er stellte keine Glaubenslehre in Frage, forderte aber eine freie, an den Methoden moderner Wissenschaft orientierte und vom Lehramt unbehinderte theologische Forschung.

Döllingers Rede schied im Augenblick die Geister. Acht Vertreter der Neuscholastik verwahrten sich am nächsten Tag in einer der Versammlung vorgelegten Erklärung, die sie auch der Münchener Nuntiatur zuleiteten, gegen den eventuell entstandenen Eindruck, die Rede des Präsidenten könnte aufgrund des Ansehens seiner Person „eine Art Programm der Versammlung selber" darstellen und rückten diese in die Nähe heterodoxer Ansichten. Nach übereinstimmenden Zeugnissen kam es daraufhin zum Eklat, der im offiziellen von P. Pius Gams (1816–1892) herausgegebenen Konferenzbericht nicht dokumentiert ist.

In der Folge suchte Döllinger in seiner Eigenschaft als Präsident weiteren Streit zu vermeiden. Er beteiligte sich nicht an der brisanten Diskussion über das Verhältnis der Freiheit der Wissenschaft zur Lehrautorität der Kirche, die mit der Resolution endete, es sei Gewissenspflicht eines jeden katholischen Forschers, in allen seinen wissenschaftlichen Untersuchungen sich dem katholischen Dogma zu unterwerfen, zumal diese Unterwerfung die Freiheit der Wissenschaft in keiner Weise tangiere. Seine zweite Rede über die Stellung der Theologie zu den sozialen Fragen der Gegenwart, in welcher Döllinger das Problem der Sozialen Frage klar sehend aufgriff, fand allgemeine Zustimmung; ebenso sein Vorschlag zu einer Neuausgabe von *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*. Dennoch belastete der anfängliche Zwischenfall den Konferenzverlauf. Er führte am letzten Versammlungstag zu einem weiteren Zusammenstoß über der Frage der Aktenpublikation. Dabei ließ sich Döllinger mit Blick auf die beiden Richtungen in der Theologie zu der Äußerung hinreißen, man gewinne mitunter den Eindruck, „die einen zögen aus mit Pfeil und Bogen gerüstet, während die andern sich der Feuerwaffen bedienten".

Dennoch waren die Vertreter der Neuscholastik, insbesondere die Mainzer, zur Verständigung bereit. Am 1. Oktober 1863 fand der Gelehrtenkongress deshalb einen – wenn auch mühsam erreichten – versöhnlichen Abschluss. Bei einem abschließenden Mahl, an dem auch die Bischöfe Michael von Deinlein, Bamberg, und Pankraz Dinkel, Augsburg, teilnahmen, brachte Döllinger einen Toast auf Papst Pius IX. (1846–1878) aus, während Moufang, ein ehemaliger Schüler Döllingers, den Dank der Versammlung für die Einberufung und Durchführung der Gelehrtenversammlung aussprach. Der Quellenbefund lässt keinen Zweifel, dass der überwiegende Teil der Konferenzteilnehmer trotz aller Differenzen versöhnungsbereit und zunächst überzeugt gewesen war, dass die Parteien sich in München näher gekommen waren. „Alle wollen Katholiken sein und bleiben", fasste der Germaniker Johann Michael Raich (1832–1907), der Sekretär des Mainzer Bischofs Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1850–1877), das Geschehen auf der Münchener Gelehrten-

versammlung zusammen und meinte, es werde kaum einen Bischof in Deutschland geben, der sich von wiederholten Zusammenkünften nicht Nutzen für die Kirche verspreche.

Nach dem Ende der Tagung hatten Döllinger und Haneberg Papst Pius IX. über den in Rom weilenden Erzbischof Gustav Adolf von Hohenlohe (1823–1896) telegraphisch mitteilen lassen, die Gelehrtenversammlung sei durch eine heilige Messe und die Ablegung des tridentinischen Glaubensbekenntnisses eröffnet und im Geiste der Kirche beendet worden. In ihrem Verlaufe habe man

Die Gelehrtenversammlung hatte ihr Nachspiel in Rom.

die schwierige Frage des Verhältnisses der Philosophie zur kirchlichen Autorität im Sinne einer vollkommenen Unterwerfung unter letztere gelöst. Eine Ergebenheitsadresse und ein Konferenzbericht würden folgen. Erzbischof Hohenlohe übermittelte noch am selben Tag aus Rom den Segen des Papstes, der die bereits auseinandergegangene Versammlung ermunterte, „ihr wahrhaft katholisches Werk fortzusetzen“. Die Genugtuung über den päpstlichen Segen währte nicht lange. Die Gelehrtenversammlung hatte ihr Nachspiel in Rom. Dort hatte der deutsche Kurienkardinal und frühere Münchner Erzbischof Karl August von Reisach (1800–1869), ein Vertreter einer geschlossenen theologischen Seminarausbildung und erklärter Feind der deutschen Universitätstheologie, die Sache an sich gezogen. Die Antwort aus Rom erfolgte im Papstbrief *Tuas libenter* vom 21. Dezember 1863 an Erzbischof Scherr. Sie kam einer vollständigen Desavouierung Döllingers wie der Gelehrtenversammlung als solcher gleich und machte weitere Versammlungen dieser Art unmöglich. □

Presse

Theologie – Lehramt – Öffentliche Meinung

Münchner Kirchenzeitung
29. September 2013 – Heiße Eisen zwischen dem kirchlichen Lehramt und der theologischen Wissenschaft standen bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern auf der Tagesordnung. Die Münchner Gelehrtenversammlung von 1863 schlug damals hohe Wellen. (…)
„Aufrührerisch, skandalträchtig, irrig und häretisch“ seien die Ansichten des Theologen Ignaz von Döllinger: So urteilte der Jesuit Joseph Kleutgen über die Münchner Gelehrtenversammlung von 1863 und die dort gehaltene Eröffnungsrede „Über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“. Hinter diesem Titel verbirgt sich die damals wie heute interessante Frage, welche Aufgabe die Theologie in Kirche und Gesellschaft hat und welche Rolle dabei dem kirchlichen Lehramt zukommt. *Maximilian Ditz*

Katholische Theologie zwischen Lagerbildung, Neuorientierung und Wissenschaftspathos des 19. Jahrhunderts

Franz Xaver Bischof

Die Versammlung katholischer Gelehrter 1863 in München und ihre wenig später erfolgte Desavouierung durch das päpstliche Breve *Tuas libenter* bilden zwar nicht den Anfang, aber doch die entscheidende Zäsur im spannungs- und *konfliktreichen* Verhältnis von Theologie und Lehramt, das die katholische Theologiegeschichte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägt hat. Zu verstehen sind diese Konflikte, die unter Papst Gregor XVI. (1831–1846) einsetzten, teils vor dem Hintergrund der von Aufklärung, Französischer Revolution und liberaler Gesellschaftsordnung freigesetzten und im Verlauf des 19. Jahrhunderts wirkmächtig gewordenen geistesgeschichtlichen Prozesse, teils vor dem Hintergrund der darauf reagierenden kirchlichen Autoritäten. Diese setzten in radikaler Abwehr von Reformation, Aufklärung und neuzeitlichem Freiheitsdenken in kirchlich-konfessioneller Selbstbehauptung ein ultramontanes Kirchenverständnis durch, das in den Beschlüssen des Ersten Vatikanischen Konzils (1869/70) gipfelte. In diesem Kontext etablierte sich das römische Lehramt als Kontrollorgan der Theologie, nachdem der von dem neuscholastischen Jesuitentheologen Joseph Kleutgen (1811–1883) eingeführte Begriff *ordinarium magisterium* in der päpstlichen Antwort auf die Münchener Gelehrtenversammlung erstmals Anwendung fand. Weil gleichzeitig die Emanzipierung der Wissenschaften und der Durchbruch des historischen Denkens die katholische Theologie zur Standortbestimmung zwangen, kam es zu zahlreichen und folgenschweren Zusammenstößen, primär zwischen der deutschen Universitätstheologie einerseits und der ab der Mitte des 19. Jahrhunderts zunehmend an Terrain gewinnenden Neuscholastik anderseits. Im Zentrum meiner Ausführungen steht die Rede Döllingers, die mit Blick auf die Lagerbildung in der deutschen theologischen Landschaft und den Widerspruch, den sie erfuhr, verortet werden soll.

I. Die Lagerbildung der katholischen deutschen Theologie

Die Gegensätze zwischen einer historisch-kritisch orientierten Richtung in der deutschen katholischen Theologie, die im Diskurs mit der zeitgenössischen Philosophie und der protestantischen Theologie stand, und einer neuscholastischen, dogmatisch-systematisch orientierten Richtung, welcher es um die Wiederbelebung der Scholastik und ihrer Erkenntnisse als zeitlose Wahrheiten ging, traten in den 1850er Jahren immer deutlicher hervor. Man sprach auf beiden Seiten von „deutscher“ und „römischer“ Theologie und klassifizierte entsprechend ihre Vertreter. Auch wenn diese Unterscheidung nicht unproblematisch ist, da es Theologen gab, die sich nicht oder nicht eindeutig einer Richtung zuordnen lassen, ist sie mit Blick auf die Lagerbildung unter den deutschsprachigen Theologen doch zutreffend. Zu den Vertretern der „deutschen“ Theologie zählten Universitätsprofessoren in München mit ihrem Hauptrepräsentanten, dem Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890), und in Tübingen um den Dogmatiker Johann Evangelist von Kuhn (1806–1887). Hinzu kamen universitäre Kreise in Bonn und Breslau, wo die Auseinandersetzungen im Zuge der römischen Verurteilung des Theologen Georg Hermes (1775–1831) und des Wiener Gelehrten Anton Günther (1783–1863) weiterwirkten, schließlich die Universität Freiburg, die sich in den Auseinandersetzungen nicht exponiert hatte, und die Theologische Akademie Braunsberg. Die Vertreter der Neuscholastik gruppierten sich um das Mainzer, Kölner und Eichstätter Priesterseminar. Ihre führenden Vertreter waren in Mainz der Moraltheologe Franz Christoph Moufang (1817–1890) und der Dogmatiker Johann Baptist Heinrich (1816–1891), in Köln Matthias Joseph Scheeben (1835–1888). Außerdem war es ihnen gelungen, in Würzburg einen universitären Brückenkopf zu errichten. Dort waren bis 1856 vier der fünf theologischen Lehrstühle mit Germanikern besetzt worden, darunter mit weit reichendem Einfluss der Kirchenhistoriker Joseph Hergenröther (1824–1890) und der Dogmatiker Heinrich Denzinger (1819–1883), dessen *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* als immer griffbereites Nachschlagewerk päpstlicher und kirchlicher Lehren in fortgeführter Version noch der heutigen Studentengeneration ein Begriff ist. Diese Gruppe agierte geschlossener. Sie suchte den engen Schulterschluss mit der kirchlichen Hierarchie und besaß in der Zeitschrift *Der Katholik* ein weit verbreitetes Organ ultramontaner Meinungsbildung in den öffentlichen Raum hinein. Diese Richtung verstand es, „kirchliche Autoritäten ihren Interessen dienstbar zu machen und die Verurteilung führender deutscher katholischer Theologen zu erreichen“ (Johann Finsterhölzl).

Döllinger hatte der Maßregelung einzelner deutscher Theologen durch römische Instanzen bis zu Beginn der 1860er Jahre wenig Beachtung geschenkt, sieht man vom Fall seines Fakultätskollegen Jakob Frohschammer (1821–1893) ab. Dieser hatte 1855 auf eine Professur für Philosophie an die Philosophische Fakultät der Universität München gewechselt. Im gleichen Jahr war er wegen seiner Schrift *Über den Ursprung der menschelnden Seele* in ein Indizierungsverfahren verwickelt worden. Döllinger stand zu Frohschammer in einem sehr ambivalenten Verhältnis. Zwar suchte er 1857 anlässlich seines Romaufenthaltes in der Sache Frohschammer zu vermitteln und erwirkte – wie Elke Pahud de Mortanges nachgewiesen hat – auch einen Aufschub der Promulgation des Indexdekrets, weil Döllinger in Übereinstimmung mit der römischen Zensurbehörde auf ein Einlenken Frohschammers hoffte. Als dieser sich trotz wiederholter Aufforderung nicht unterwarf und 1862 zwei weitere Schriften Frohschammers indiziert wurden, distanzierte sich Döllinger öffentlich von ihm.

Was Döllinger allerdings beunruhigte, war die grundsätzliche Änderung des kirchenpolitischen und theologischen Klimas, die seit der Jahrhundertmitte inflationär zunehmenden Indizierungen und Verurteilungen katholischer Wissenschaftler, keineswegs nur Theologen. In München waren 1860/61 auch *Die Philosophie der Kirchenväter* des Philosophieprofessors Johann Nepomuk Huber (1830–1879) indiziert worden. Dieser sollte Döllinger später bei der Abfassung seiner unter dem Pseudonym *Janus* erschienenen Konzilsstreitschrift *Der Papst und das Concil* behilflich sein und nach 1870 eine führende Rolle in der altkatholischen Bewegung einnehmen. Außerdem wurden posthum drei Werke des Philologen und Geschichtsphilosophen Ernst von Lasaulx (1805–1861) indiziert. Hinzu kam die generelle Verschlechterung des Verhältnisses unter den deutschen Theologen und die daraus resultierenden ungünstigen Auswirkungen für die theologische Arbeit.

Wie Döllinger die Situation im Vorfeld der Gelehrtenversammlung beurteilte, zeigt ein Gutachten vom 14. April 1863, das der bayerische König Maximilian II. (reg. 1848–1864) angefordert

Man sprach auf beiden Seiten von ‚deutscher‘ und ‚römischer‘ Theologie.

hatte und eine Stellungnahme zum Fall des eben suspendierten Philosophen Frohschammer enthielt. Mit Blick auf die Praxis der römischen Zensur und das um sich greifende Denunziantentum in Deutschland konstatierte Döllinger: „Der Vorfall [die Indizierung Frohschammers] selbst ist nur ein einzelnes Symptom eines schon seit einigen Jahren immer fühlbarer gewordenen und immer weiter greifenden Schadens, einer *bedenklichen kirchlichen Krankheit.* Der wahre Sachverhalt ist nämlich dieser: Die Bildung vieler Candidaten der Theologie in dem Römischen, von Jesuiten geleiteten Collegium (dem sogen. Germanicum) hat uns seit einer Reihe von Jahren eine beträchtliche Anzahl von Geistlichen geliefert, welche, deutscher Wissenschaft, selbst deutscher Denk- und Anschauungsweise großentheils entfremdet, in der Regel selbst mit der wissenschaftlichen Terminologie, deren sich die deutschen seit Kant bedienen, nicht bekannt, bei ihrer Rückkehr aus Rom schon von vorneherein mit Mißtrauen und Abneigung gegen deutsche Literatur, Wissenschaft und Theologie erfüllt sind, oft in den unschuldigsten Dingen verborgene Ketzereien wittern, und von dem Gedanken beherrscht sind, es sei ihr Beruf und ihre Aufgabe, die italiänisch-scholastische Methode und die Doctrinen der Jesuiten in Deutschland zur Geltung und geistigen Herrschaft auf dem ganzen Gebiete der theologischen und mit der Theologie zusammenhängenden Wissenschaften zu bringen. *So* denken nicht alle, aber Viele. Von diesen nun gehen meistens die Denunciationen deutscher Schriften in Rom aus“. In Rom aber pflege man „den unglücklichen Grundsatz“, jede Denunziation anzunehmen und ein „förmliches Prozessverfahren“ einzuleiten, da dort jede „von einem

Auch junge Theologinnen und Theologen interessierten sich für das Thema.

nicht in Italien gebildeten Gelehrten verfaßte Schrift“, an sich schon „mit argwöhnischen Augen angesehen“ werde.

Döllingers Urteil ist in seiner Pauschalität anfechtbar; es reflektierte aber gleichwohl ein tatsächliches Empfinden und traf hinsichtlich der Unduldsamkeit römisch-neuscholastischer Theologen gegenüber anderen theologischen Ansätzen den Kern der Sache. Der Mainzer Moraltheologe Moufang, Mitherausgeber der Zeitschrift *Der Katholik*, hatte im Januar 1862 gegenüber Joseph Edmund Jörg (1819–1901), dem Herausgeber der *Historisch-politischen Blätter*, das Recht eines jeden Katholiken verteidigt, „ein Werk, das uns für die Reinheit der Lehre gefährlich schien, vor die Congregatio indicis“ zu bringen. „Ein Katholik“, so Moufang, „darf doch noch von Rom über Lehrdifferenzen eine Entscheidung wünschen, auch veranlassen, ohne daß er Denunciant ist.“

II. Methode und Aufgabe der Theologie, ihr Verhältnis zum Lehramt und ihre Stellung in der Kirche

Vor diesem Hintergrund ergriff Döllinger die Initiative – nicht ohne Zögern. Er fürchtete, hierfür nicht der richtige Mann zu sein, nachdem die 1861 gehaltenen Odeons-Vorträge über den Kirchenstaat – dessen Missstände er benannte und den er für entbehrlich hielt – auf ultramontaner Seite zu ersten Verwerfungen geführt und ihm den Vorwurf des Nestbeschmutzers eingetragen hatten. Schließlich überwand er die Bedenken und lud im August 1863 zusammen mit seinem Fakultätskollegen Abt Daniel Bonifaz Haneberg (1816–1876) und dem Freiburger Kirchenhistoriker Johann Baptist Alzog (1808–1878) zu jener Versammlung katholischer Gelehrten ein, an die diese Tagung erinnert und die vom 28. September bis zum 1. Oktober 1863 in der Benediktinerabtei St. Bonifaz in München stattfand. Die Zusammenkunft sollte, wie es im Ausschreibungstext hieß, primär der Vermittlung und Verständigung dienen. Die Differenzen der unterschiedlichen Richtungen in der Theologie sollten besprochen und anstehende Fragen in Kirche und Theologie gemeinsam beraten werden. Deshalb wurde mit Ausnahme Frohschammers niemand von der Teilnahme ausgeschlossen. Wie sich zeigen sollte, stießen die unterschiedlichen Positionen und Denkansätze trotz der Appelle an gegenseitigen Respekt und der Bezeugung der kirchlichen Rechtgläubigkeit aller Anwesenden, wie sie durch die Ablegung des tridentinischen Glaubensbekenntnisses demonstrativen Ausdruck fand, in den Vorträgen und Diskussionen der Tagung hart aufeinander.

Das Hauptereignis der Versammlung bildete Döllingers programmatische Rede *Ueber Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie,* gehalten in der Eröffnungssitzung vom 28. September 1863. Sie wurde von Roger Aubert (1914–2009) in Anlehnung an Georges Goyau (1869–1939) und anderen mit gutem Grund eine „Deklaration der Rechte der Theologie“ genannt. Darin reflektierte das damals allgemein anerkannte Haupt unter den Vertretern der deutschen katholischen Theologie auf dem Hintergrund der kulturellen und kirchlichen Situation der Zeit Wesen, Methode und Aufgabe der Theologie, ihre innerkirchliche und gesellschaftliche Stellung.

Döllinger begann mit einem imponierenden Aufriss der christlichen Theologiegeschichte von der frühen Väterzeit bis in die Gegenwart. Er, der sich über Jahrzehnte hinweg eine beeindruckende Kenntnis fremdsprachiger theologischer Literatur angeeignet hatte, ließ die theologietreibenden Nationen und ihre großen Theologen, die sich im Laufe der Jahrhunderte hervorgetan hatten, Revue passieren. Er hob im Mittelalter – zweifellos sehr bewusst – die Rolle der Universität Paris pointiert hervor, die für lange Zeit die Vorreiterrolle theologischen und philosophischen Wissen besessen habe und zeitweilig in den Augen der damaligen Welt neben dem Papsttum und Kaisertum eine der drei großen Institutionen des Christentums gewesen sei, auf denen die abendländische Kirche geruht habe. In nachreformatorischer Zeit pries er den theologischen Aufschwung Italiens im 16., Frankreichs und Belgiens im 17. und 18. Jahrhundert, fällte aber ein hartes Verdikt über die theologischen Leistungen in den mediterranen Ländern der Gegenwart. In Kontrast dazu stand Döllingers euphorisch-übersteigertes Bekenntnis zum Primat der deutschen Wissenschaft, das allerdings „den deutschen Theologen der Gegenwart ihre hohe Berufung und Verantwortung für die Theologie der Gegenwart“ (Otto Weiß) deutlich machen sollte: „So ist denn in unseren Tagen der Leuchter der theologischen Wissenschaft von seinen früheren Stellen weggerückt, und die Reihe, die vornehmste Trägerin und Pflegerin der theologischen Disziplinen zu werden, ist endlich an die *Deutsche* Nation gekommen.“ Deutschland stellte er künftig als das „Heimathland der katholischen Theologie“ heraus, weil das „Charisma der wissenschaftlichen Schärfe und Gründlichkeit, der rastlosen, in die Tiefe dringenden Forschung und der beharrlichen Geistesarbeit“ nun einmal „uns Deutschen“ gegeben sei und weil „kein anderes Volk, als das Deutsche, die beiden Augen der Theologie, Philosophie und Geschichte, mit solcher Sorgfalt, Liebe und Gründlichkeit gepflegt“ habe.

Auf dem Hintergrund dieses Panoramas entwickelte Döllinger im zweiten Teil seiner Rede Grundsätze theologischer Arbeit von teilweise zeitloser Gültigkeit. Er reklamierte für die Theologie als Wissenschaft, „die zwar einen unvergänglichen und unwandelbaren Kern“ besitze, die „aber doch nicht umhin“ könne, „diesen Kern nur in der umhüllenden Schale gebrechlichen Forschens und menschlich beschränkten Erkennens darzubieten“, den Anschluss an die wissenschaftlichen Fortschritte des Zeitalters; im Interesse einer katholischen Glaubensbegründung außerdem den Dialog mit der modernen Welt und ihren geistigen Bewegungen. Eine zeitgemäße Theologie müsse historisch-exegetisch fundiert sein, oder, wie er es nannte, das historische Auge berücksichtigen, welches neben dem philosophischen zum Sehen der Theologie gehört. Dahinter stand die an sich selbstverständliche Gewissheit, dass der Glaube der geschichtlichen Wahrheit nicht widersprechen dürfe, auch die Überzeugung, dass das Christentum, so wörtlich, „Geschichte sei und nur als historische Tatsache [...] vollständig verstanden und gewürdigt werden könne“. Folgerichtig sollte auch die Dogmatik mit quellengeprüfter, kritisch geläuterter Geschichte und philosophischer Spekulation verbunden werden, mit anderen Worten: historisch-spekulativ sein. Eine Theologie – so folgerichtig Döllingers methodischer Grundsatz –, die sich künftig im Range einer Wissenschaft behaupten wolle, dürfe „an Umfang der Forschung, an Methode und Kritik“ anderen Wissenschaftszweigen nicht nachstehen und „keine Quelle der Erkenntniß, kein wissenschaftliches, von der Neuzeit dargebotenes Mittel vernachlässigen. Die Zeiten sind vorbei, in denen man sich für einen guten Dogmatiker halten durfte, ohne gründliche Kenntniß der Exegese, der Kirchengeschichte, der Patristik, der Geschichte der Philosophie zu besitzen.“ Er sprach der Scholastik ihre Existenzberechtigung nicht kategorisch ab, kritisierte aber, dass ihr schon im Mittelalter die Dimension des geschichtlichen Denkens gefehlt und sie deshalb in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit versagt habe. Heute hingegen dürfe kein wissenschaftlicher Theologe das Faktum der historischen Entwicklung in der (Glaubens-)lehre mehr ausblenden. Der Neuscholastik könne deshalb – ein Satz, der vor allem Anstoß erregte – „nicht mehr durch Reparaturen, sondern nur durch einen Neubau“ geholfen werden.

Zugleich wies Döllinger der deutschen Theologie ein neues Aufgabenfeld zu. Er hatte bereits 1848 erstmals seine Hoffnung auf eine Überwindung der Kirchenspaltung in Deutschland geäußert und 1861 im Vorwort seines Buches *Kirche und Kirchen. Papstthum und Kirchenstaat* erste Richtlinien dazu entwickelt. Nun ging er einen Schritt weiter und formulierte eine Art ökumenisches Programm mit dem Ziel, einer künftigen Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen. Dabei wies er die Überwindung der Kirchenspaltung als spezifische Aufgabe der deutschen Theologie zu, weil deutsche Theologen die Spaltung auch verursacht haben.

Mit diesem hoch innovativen Ansatz einer ökumenischen Theologie stand Döllinger in seiner Zeit weitestgehend allein und unverstanden da; desgleichen mit seinen noch heute aktuellen Ausführungen über das Verhältnis von Theologie und kirchlichem Lehramt. Er vertrat – keineswegs revolutionär, man denke an die mittelalterliche Theologie oder die frühen Tübinger – die Freiheit der theologischen Wissenschaft überall dort, wo sie nicht den Bereich der dogmatischen Glaubenslehre tangiert und warb für einen angemessenen Freiraum in Forschung und Lehre, für eine jeder theologischen Arbeit unverzichtbare Offenheit und Bewegungsfreiheit. Die Theologie müsse auch die Freiheit haben, zu irren, ohne durch vorschnelle Eingriffe kirchlicher Autoritäten gemaßregelt zu werden; denn auch der Irrtum könne eine positive Funktion im theologischen Erkenntnisprozess besitzen und zur Ausbildung der rechten Lehre beitragen. Verstöße gegen die Glaubenslehre müssten gerügt werden, theologische Irrtümer hingegen der Selbstkorrektur der theologischen Wissenschaft überlassen bleiben. Wer anders verfahre, schade der Theologie wie der Kirche. Er stellte aber auch klar, dass Freiheit der Forschung nicht mit subjektiver Ungebundenheit zu verwechseln sei, betonte vielmehr die Kirchlichkeit der Theologie, die Unterordnung des Theologen unter die Autorität der Kirche: „Da wir gläubige Theologen sind, so wissen wir, dass auch die schärfste Prüfung nur immer wieder zur Bestätigung der richtig verstandenen kirchlichen Lehre ausschlagen werde. Wir wissen auch, dass unsere Geistesarbeit für jene Kirche und in jener Kirche vollbracht wird, welcher der göttliche Geist sich niemals entzieht.“ Döllinger sprach der Theologie also eine eigenständige Stellung in der Kirche zu, darüber hinaus eine kritisch-prophetische Funktion. Sie habe das geschichtlich Gewordene am Ideal zu messen und, wie es Johann Finsterhölzl formulierte, „im Sinne eines Charismas“ eine Korrekturfunktion auch gegenüber dem kirchlichen Amt wahrzunehmen. Ihre Aufgabe ist es, eine „gesunde öffentliche Meinung“ *in* der Kirche heranzubilden – eine Aufgabe, die man mit Victor Conzemius „Schärfung des Glaubenssinnes“ nennen könnte.

Unter Hinweis auf die frühen Tübinger, die, wie Döllinger sagte, Kirchlichkeit mit freier, selbstständiger Forschung zu verbinden wussten, rief er abschließend zu einem mutigen Fortschreiten in der Theologie auf und verwahrte sich schneidend scharf nur gegen eigenmächtige Versuche, Schulmeinungen einer theologischen Richtung Theologumena (nicht zur eigentlichen Glaubenslehre gehörende theologische Lehrsätze) als kirchliche Lehre auszugeben.

III. Antischolastische Abgrenzung und deutsche Universitätstheologie

Es versteht sich von selbst, dass manche Stellen der Rede Anlass zu Missverständnis und Widerspruch bieten konnten, zumal Döllinger die Rede dem Tagungsbericht zufolge verkürzt vorgetragen hatte. Kritik entzündete sich vor allem an seinen Äußerungen über die Qualität des kirchlichen Studienbetriebs in den romanischen Ländern der Gegenwart. In Spanien sei die Theologie an der Inquisition zugrunde gegangen. In Italien habe der „Verfall der klerikalen Studien“ bereits ab der Mitte des 18. Jahrhunderts begonnen, die Verhältnisse in der Gegenwart aber seien „düster und kirchhofartig“. Die großen begabten italienischen Priester – Antonio di Rosmini-Serbati (1797–1855), Vincenzo

Gioberti (1801–1852) und Gioachino Ventura di Rauclico (1792–1861) – seien der kirchlichen Zensur verfallen, und der Jesuit Carlo Passaglia (1812–1887), zuvor als Leuchte unter den italienischen Gelehrten gefeiert, habe sich selbst von der Theologie verabschiedet. In Frankreich hingegen würden kenntnisreiche Laien zwar die Sache des Glaubens und der Kirche in der Literatur vertreten. Auch gebe es im französischen Klerus Männer, welche die Bedürfnisse der Zeit erkennen und „gewinnbringend auf das religiöse und sittliche Bewusstsein ihrer Landsleute einwirken“ würden, doch liege die wissenschaftliche Theologie auch hier der fehlenden theologischen Hochschulen wegen im Argen. Bei aller berechtigten Kritik an diesen Aussagen und insbesondere an Döllingers Bewertung der Neuscholastik, die eine solide historische Gelehrsamkeit nicht ausschloss, entsprach Döllingers Darstellung gleichwohl einer Realität. Im 19. Jahrhundert wurde der Theologie in Spanien, Italien und Frankreich, aber auch in Belgien das Heimatrecht an der Universität aus unterschiedlichen Gründen entzogen, während sie in den deutschsprachigen Ländern dank staatlichen Willens an den Universitäten erhalten blieb. Außerdem lässt sich schwerlich bestreiten, dass „der Rückzug auf die Bastion eines zeitlos gültigen Systems“ die Theologe „ihre Aktualität und ihre Repräsentanz in der modernen Welt“ (Roger Aubert) kostete.

In diesen Kontext gehört auch die vor allem in Italien (Civiltà Cattolica) erhobene Kritik am Wissenschaftspathos, das Döllingers Rede durchzieht, seinem Lob auf die deutsche (Universitäts-)Theologie, die er, so wörtlich, „zu neuer, großartiger Entwicklung“ fortschreiten sah. Sie war Ausdruck seiner Überzeugung, dass Katholizismus und universitäre Bildung, katholische Kirchlichkeit und „modernes“ Geistesleben keine unvereinbaren Gegensätze darstellen müssen. Damit kam ein ureigenes Interesse Döllingers zum Ausdruck: Das Bemühen nämlich, als ein an einer deutschen Universität humboldtscher Prägung lehrender katholischer Theologe auf wissenschaftlicher Ebene auch ernst genommen zu werden, das Interesse, katholische Theologie innerhalb des universitären Wissenschaftsbetriebs als geachtete Wissenschaft zu erweisen. Er identifizierte sich mehr und mehr mit dem Wissenschaftsideal der deutschen Universität, wie es sich im Anschluss an Wilhelm von Humboldt (1767–1835), Friedrich Schleiermacher (1768–1834) und andere preußische Bildungsreformer seit 1810 entwickelt hatte. Wenige Monate später, am 30. März 1864, brachte er dies in der Gedächtnisrede auf König Maximilian II. einer breiteren Öffentlichkeit wieder zur Kenntnis. Darin griff er zum Ärger seiner Gegner nicht nur das ökumenische Anliegen wieder auf, sondern die Gedächtnisrede liest sich wie eine Fortschreibung seiner Theologierede, wenn er von der „unvergängliche[n] Würde der Wissenschaft“ sprach, von Deutschland als dem „geistige[n] Centrum, welches alle weltbewegenden Ideen entweder erzeugt oder doch an sich zieht, verarbeitet und wieder ausströmt“, von den Deutschen, die „in der modernen Welt, gleich den Griechen in der alten, zum Priesterthum der Wissenschaft“ berufen seien. Pointierter hätte er sein Bekenntnis zur deutschen Universitätskultur und seine damit zusammenhängende Absage an eine katholisch-romanische geprägte Binnenwelt nicht artikulieren können. Döllinger war sich im Übrigen der nationalen Akzentuierung seiner Theologierede durchaus bewusst. Er veranlasste die Nichtveröffentlichung einer von Sir Rowland Blennerhassett (1839–1909) gefertigten englischen Übersetzung seiner Rede, weil darin manches stehe, so wörtlich, „was eben nur für deutsche Theologen gesagt war und nur von ihnen richtig gefasst werden konnte“. Aus dem gleichen Grund überließ er den Entscheid über die Drucklegung der französischen Übersetzung, die der spätere Kardinal Guillaume-René Meignan (1817–1896) angefertigt hatte, seinem Freund Charles de Montalembert (1810–1870). Dieser hieß sie zwar gut, verhinderte aber dennoch eine Publikation im *Correspondant*, weil in Rom die Zeichen auf Sturm stünden.

Foto: Stiftsbibliothek der Abtei Sankt Bonifaz München

Daniel Bonifatius Haneberg (1816 bis 1876) war Abt von St. Bonifaz und zweimal Universitätsprediger in Sankt Ludwig in München. Diese Lithographie von Paul Barfus zeigt den Mitorganisator der Gelehrtenversammlung.

IV. Schlusswort

Tatsächlich ließ die römische Antwort auf die Gelehrtenversammlung nicht lange auf sich warten. Sie erfolgte im Papstbrief vom 21. Dezember 1863 an den Münchner Erzbischof Gregor von Scherr (amt. 1856–1877). Das Schreiben stellte die Zusammenkunft als Angriff gegen die katholische Glaubenslehre dar und insistierte in kategorischer Abgrenzung zu den in Döllingers Theologierede vertretenen Positionen auf dem unbedingten Vorrang der Scholastik als der allein legitimen Methode theologischer Wissenschaft. Die Verlautbarung zielte damit faktisch auf eine Uniformierung des theologischen Denkens im Sinne der Neuscholastik und verunmöglichte jede offene wissenschaftliche Diskussion. „Für eine innerkirchliche kritische Funktion der Theologie, welche notwendig eine potentielle Spannung zum Lehramt bringen konnte, war hier kein Raum“ (Klaus Schatz). Döllingers Versuch, die Richtungskämpfe in der Theologie noch einmal zu überbrücken, war gescheitert – ein Scheitern, das im Umfeld des Ersten Vatikanischen Konzils verhängnisvolle Konsequenzen zeitigen sollte. □

Joseph Kleutgen, das Breve „Tuas libenter“ von 1863 und die Folgen für die katholische Theologie

Hubert Wolf

Nach dem 21. Dezember 1863 war in der katholischen Kirche nichts mehr wie vorher. Der Apostolische Brief „Tuas libenter“, den Pius IX. an diesem Tag an den Münchener Erzbischof Gregor von Scherr schrieb, stellt einen grundsätzlichen Bruch in der Kirchen- und Theologiegeschichte dar, der an Bedeutung vielleicht sogar die Dogmatisierung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanum übertrifft. Denn bis „Tuas libenter“ waren die Theologen in ihren wissenschaftlichen Forschungen letztlich nur durch Dogmen gebunden, die ökumenische Konzilien und die Päpste feierlich verkündet hatten. Jetzt wurden sie zum absoluten Gehorsam gegenüber *allen*, in welcher Form auch immer gegebenen Äußerungen des Papstes, allen Dekreten der römischen Kongregationen – insbesondere des Heiligen Offiziums und der Indexkongregation – und sogar entsprechenden Lehrmeinungen „rechtgläubiger“ römischer Theologen verpflichtet.

„Tuas libenter“ führte dazu eine neue Kategorie von kirchlichem Lehramt ein: das *magisterium ordinarium*. Die Argumentation des Apostolischen Briefes folgt dabei einem fast klassisch zu nennendem Muster römischer Dokumente jener Tage:

1. Der Papst beruft sich auf die ewige göttliche Wahrheit: Das „authentische Lehramt“ der Kirche ist göttlichen Rechts und kommt zuerst dem Papst als Inhaber der „Cathedra der Apostelfürsten“ allein zu, dann auch den Bischöfen gemeinsam mit dem Papst, jedoch in strikter Unterordnung unter ihn. Die Aufgabe des Lehramtes ist es, die „Einheit und Integrität“ der katholischen Glaubenslehre zu bewahren. Ihm ist jeder Katholik zu striktem Gehorsam („obedientia“) verpflichtet.

2. Diese Wahrheit wird nach Ansicht Pius’ IX. von der Wissenschaft infrage gestellt: In „unseren Tagen“ lassen es gerade die Vertreter der „ernsthaften Wissenschaften“ – also nicht nur der Theologie, sondern auch der Philosophie – in allzu großem Vertrauen auf die Fähigkeiten des menschlichen Geistes und völliger Überschätzung der „trügerischen“ Freiheit des Denkens am Gehorsam gegenüber dem Lehramt fehlen. Sie postulieren eine überzogene Wissenschaftsfreiheit und stellen die Vernunft über die „Wahrheiten und Geheimnisse unseres heiligsten Glaubens“, zu denen nur das kirchliche Lehramt verlässlichen Zugang hat. Diese Wissenschaftler „ereifern sich und plappern“ gegen die Dekrete des Apostolischen Stuhles und „Unserer Kongregationen“ – so klagt Pius IX.

3. Vor allem Deutschland ist für den Papst ein Hort dieser „falschen“, wenn nicht sogar „häretischen“ Meinungen, weshalb Pius IX. sich zum entschiedenen Einschreiten gezwungen sieht. Mehrfach mussten bereits disziplinarische Maßnahmen ergriffen und Buchverbote gegen „gefährliche“ Autoren ausgesprochen werden. In den Geisteswissenschaften sind durch falsche

Prof. Dr. Hubert Wolf, Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Münster

wissenschaftliche Methoden und irrige philosophische Prinzipien unerhörte Neuerungen eingeführt worden, katholische Gelehrte haben sogar einen Kongress ohne hierarchische Leitung durchgeführt.

4. Rom weist alle Einschränkungen der angegriffenen ewigen Wahrheit zurück und stellt diese in einer Art „invention of tradition“ in vollem Umfang wieder her. Der dem römischen Lehramt gegenüber geforderte Gehorsam bezieht sich jedoch nicht nur auf die nach unfehlbarem Urteil der Kirche durch feierliche Beschlüsse von ökumenischen Konzilien und des Papstes ausdrücklich definierten Dogmen; und dieser Gehorsam bezieht sich auch nicht nur auf das Feld der Theologie. Vielmehr sind katholische Gelehrte – egal welches Fach sie betreiben – in ihrem Gewissen verpflichtet, sich auch all dem zu unterwerfen, „was durch das *ordentliche Lehramt* der ganzen über die Erde verstreuten Kirche als von Gott geoffenbart gelehrt und deshalb in allgemeiner und beständiger Übereinstimmung von den katholischen Theologen als zum Glauben gehörend festgehalten wird“.

5. Faktisch weitet der Papst damit die römischen Kompetenzen erheblich aus: Denn zu diesem ordentlichen Lehramt gehören nicht nur alle Äußerungen der Päpste selbst, sondern – wie der Brief Pius’ IX. ausdrücklich einschärft – auch alle „Entscheidungen“ der Päpstlichen Kongregationen sowie die „Lehrkapitel“, die in „gemeinsamer und beständiger Übereinstimmung der Katholiken als theologische Wahrheiten … festgehalten werden“.

Um sein Ziel zu erreichen, die wissenschaftliche Freiheit in der Theologie und darüber hinaus einzuschränken, suggeriert Pius IX., er stehe in einer ununterbrochenen Lehrtradition, während seine Gegner eine Position verträten, die „omnino nova, ac prorsus inusitata in Ecclesia“ sei und somit einen Bruch mit der Tradition darstelle. Dabei dürfte es sich faktisch genau andersherum verhalten.

I. Das ordentliche Lehramt: eine „erfundene“ Tradition

Zu den Gegnern, die der Papst treffen wollte, zählte Ignaz von Döllinger. Er hatte in seiner Eröffnungsrede der Münchener Gelehrtenversammlung am 28. September 1863 durchaus die traditionelle Verhältnisbestimmung von Theologie und kirchlichem Lehramt beschrieben, als er für eine prinzipielle Freiheit von Forschung und Lehre und gegen die grassierende Verketzerungssucht eintrat. Mit schöner Regelmäßigkeit zeigten die sogenannten „Romaner“ (also „neuscholastisch“ beziehungsweise „ultramontan“ orientierte Theologen) ihre „deutschen“ Kollegen (also historisch-kritischen Methoden und moderner Philosophie gegenüber aufgeschlossene Forscher) beim Heiligen Offizium oder der Indexkongregation an, wenn sie argumentativ ins Hintertreffen zu geraten drohten. Eine Anzeige in Rom hielt Döllinger aber nur dann für statthaft, wenn ein Theologe offen ein Dogma leugne und somit ein eindeutiger Verstoß „gegen die klare allgemeine Lehre der Kirche“ vorliege. Eine Grenze fand die Freiheit der Theologie demnach nur in den feierlichen Definitionen des außerordentlichen Lehramts der Konzilien. Auf alle anderen Fragen könnten keine lehramtlichen Maßnahmen angewandt werden. Hier gelten laut Döllinger nur die Mittel der Theologie als Wissenschaft: Vernunft und Argument.

Während Döllinger und die überwiegende Mehrheit der in München versammelten Gelehrten mit dieser Verhältnisbestimmung von Theologie und Lehramt die Tradition der Kirche auf ihrer Seite hatten, vollzog Pius IX. mit der Einführung des „ordentlichen Lehramtes“ einen Bruch mit der bis dahin gültigen kirchlichen Überlieferung. Vom „ordentlichen Lehramt“ ist vor „Tuas libenter“ in römischen Dokumenten nirgendwo die Rede. Da aber jede „Diskontinuität“ oder gar das „Erfinden“ einer neuen Lehre nach den Grundprinzipien der katholischen Glaubenslehre nicht statthaft war, musste der Papst für seine Position eine Kontinuitätsfiktion kreieren, indem er seine Gegner als „Neuerer“ diffamierte, die er, in der „ewigen“ Tradition stehend, zurückzuweisen hatte.

Dieses neue Konzept darf keinesfalls mit der traditionellen Vorstellung des doppelten Lehramtes gleichgesetzt werden, wie sie Thomas von Aquin umschrieb: „Docere sacram Scripturam contingit dupliciter.“ Der Aquinate spricht vom Lehramt der Hirten, dem *magisterium cathedrae pastoralis* und dem Lehramt der Theologen an der Universität, dem *magisterium cathedrae magistralis*. Beim Lehramt der Hirten geht es in erster Linie darum, das überkommene *depositum fidei* im Sinne der *traditio constitutiva* zu bezeugen und zu bewahren. Dies geschieht im Sprechakt der Verkündigung. Wahr wird ein Glaubenssatz nicht dadurch, dass die Hirten ihn bezeugen, sie können ihn vielmehr nur deshalb bezeugen, weil er in der Tradition als wahr und von allen geglaubt vorliegt, wie Klaus Unterburger es treffend zusammengefasst hat. Die intellektuelle Durchdringung des Glaubens und die aktive Fortentwicklung der kirchlichen Lehre, die sogenannte traditio activa, gehört für Thomas indes eindeutig in die Kompetenz des Lehramts der Theologen.

Das Lehramt der Hirten zog jedoch immer mehr Kompetenzen an sich, die ursprünglich den Magistern der Theologie zugekommen waren. Das Lehramt von Papst und Bischöfen wurde zunehmend mit dem *magisterium vivum* gleichgesetzt. Aus dem zweifachen thomistischen Lehramt von Hirten und Magistern war ein einfaches Lehramt geworden. Verbindliche Äußerungen zum Bestand des *depositum fidei* konnte das pastorale Lehramt aber nur in der Form feierlicher Definitionen erlassen, in der Regel auf Konzilien. Eine Dogmatisierung durch den Papst allein, wie sie 1854 mit der „Immaculata conceptio“ stattfand, stellt ebenfalls eine Neuerung des 19. Jahrhunderts dar.

Das doppelte Lehramt von „Tuas libenter“ meinte jetzt das auf doppelte Weise, in zwei unterschiedlichen Modi – außerordentlich und ordentlich – ausgeübte pastorale Lehramt. Von einem eigenständigen Lehramt der Theologen ist hier in Abkehr von Thomas von Aquin keine Rede mehr.

Wenige Jahre später wurde das Konzept des doppelten Lehramtes auf dem Ersten Vatikanischen Konzil verbindlich vorgelegt. In der dogmatischen Konstitution „Dei filius“ über den katholischen Glauben vom 24. April 1870 heißt es: „Mit göttlichem und katholischem Glauben ist ferner all das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche – sei es in feierlicher Entscheidung oder kraft ihres gewöhnlichen und allgemeinen Lehramtes – als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.“

II. Ein Brief, zwei Anlässe

Wodurch aber war „Tuas libenter“, diese massive Intervention des Papstes, letztlich veranlasst? Die Forschung ist sich bislang über den „eigentlichen Hintergrund“ und wirklichen „Adressaten“ nicht ganz einig geworden. Nach der gängigen Meinung stellt „Tuas libenter“ eine direkte Antwort auf die Münchener Gelehrtenversammlung, insbesondere auf Döllingers dort gehaltene Eröffnungsrede dar. Elke Pahud de Mortanges hat in ihrer Habilitationsschrift über den „Fall Frohschammer“ darüber hinaus postuliert, dass der Regelungsanspruch des päpstlichen Lehramtes, wie er in „Tuas libenter“ formuliert wird, weit über den Bereich der Theologie hinausgeht und die Geisteswissenschaften insgesamt römischer Aufsicht unterstellen möchte: „Nicht Döllinger und die Gelehrtenversammlung, sondern die Streitigkeiten um die ‚alte‘ und ‚neue‘ Philosophie und Theologie, namentlich die Streitigkeiten um die Freiheit der Wissenschaft(en), die mit dem Namen Jakob Frohschammer verbunden sind, haben ‚Tuas libenter‘ veranlasst.“

Und tatsächlich: „Tuas libenter“ ist, wie die genaue Analyse des Textes zeigt, beides: Eine Antwort auf Döllinger und eine Absage an den Münchener Philosophen Frohschammer, der für die Philosophie eine grundsätzliche Freiheit vom kirchlichen Lehramt zur Voraussetzung des Arbeitens in den Profanwissenschaften erklärt hatte. Beide – Döllinger und Frohschammer – registrierten den Traditionsbruch denn auch genau, den „Tuas libenter“ bedeutete. Frohschammer schrieb: „Nicht bloß den erklärten Dogmen habe sich die Wissenschaft zu unterwerfen, sondern auch den päpstlichen Constitutionen, den Decreten des Index u.s.w.“

Vom „ordentlichen Lehramt‘ ist vor „Tuas libenter“ in römischen Dokumenten nirgendwo die Rede.

Der zeitliche und sachliche Zusammenhang zwischen der Münchener Gelehrtenversammlung und „Tuas libenter“ ist evident: Das eine war unmittelbarer Anlass für das andere. Wie aber ist der Bezug zu Frohschammer zu erklären, dessen Name zwar nicht ausdrücklich genannt wird, der aber implizit für jeden halbwegs Informierten erkennbar angesprochen ist? Der Fall war doch eigentlich durch „Gravissimas inter“ vom 11. Dezember 1862 lehramtlich längst entschieden. Hier musste sich jemand in Rom wirklich zum „Nachtreten“ bemüßigt fühlen – vielleicht aus Ärger darüber, dass der Münchener Philosoph sich dem päpstlichen Verdikt nicht „laudabiliter“ unterworfen hatte, wie man das in Rom erwartete. Diese Fragen kann nur ein genauerer Blick in die Entstehungsgeschichte des Breves beantworten.

Als Initiator und Verfasser von „Tuas libenter“ gilt gemeinhin der deutsche Kurienkardinal und ehemalige Erzbischof von München und Freising, August Graf von Reisach. Er war der Deutschland-Experte der Kurie schlechthin. Und er hatte mit Döllinger im Speziellen und der selbstbewussten deutschen Wissenschaft im Allgemeinen noch eine Rechnung offen. Reisach zog, wie Franz Xaver Bischof auf Grundlage der vatikanischen Quellen gezeigt hat, die ganze Angelegenheit „Gelehrtenversammlung“ umgehend an sich. Der katholische Historiker Johannes Janssen, der im Winter 1863/64 in Rom weilte, berichtete unter dem Datum des 29. Dezember 1863, Kardinal Reisach habe ihm vertraulich einen Brief vorgelesen, den er im Auftrag des Papstes „in Sachen Münchener Gelehrtenversammlung“ geschrieben habe und der „vom Papste an den Erzbischof von München“ gerichtet werden sollte. Dem „ganzen Treiben“ von Döllinger und Konsorten müsse „einmal ein Ende gesetzt werden“.

III. Federführend: ein wegen Häresie Verurteilter

Reisach behauptete also, er habe „Tuas libenter“ geschrieben. Es ist aber davon auszugehen, dass ein vielbeschäftigter Kurienkardinal nicht allein zur Feder griff. Nicht nur Päpste, auch Eminenzen haben bekanntermaßen ihre Ghostwriter, und nicht immer verfügen sie über die theologische Kompetenz zum Schreiben anspruchsvoller Lehrtexte.

Wer könnte dem Kardinal nun zur Hand gegangen sein? Hier gibt es eine heiße Spur. Denn schon die Zeitgenossen, vor allem aber die Forschung, haben auf große inhaltliche Übereinstimmungen bis in die Wortwahl hinein zwischen „Tuas libenter“ und Werken des bedeutenden Jesuitentheologen Joseph Kleutgen hingewiesen, den Leo XIII. zum „Vater der Neuscholastik“ erhob. Tatsächlich spricht Kleutgen im ersten Band seiner „Theologie der Vorzeit“, die 1853 erschien, ausdrücklich vom „doppeltem Lehramt“ der Kirche, dem feierlichen außerordentlichen und dem ordentlichen, alltäglich ausgeübten *magisterium*. Zum ordentlichen Lehramt gehören für den Jesuiten aber nicht nur päpstliche Äußerungen aller Art, sondern auch all das, „was die angesehensten Theologen einstimmig für eine unzweifelhafte Glaubenslehre“ erklären. Außerdem ist lange bekannt, dass die einschlägigen Formulierungen in „Dei filius“ über das doppelte Lehramt aus der Feder Kleutgens stammen. Der Jesuit brachte das von ihm „erfundene“ Konzept des ordentlichen Lehramtes auch ganz praktisch in Anwendung, wie Elke Pahud de Mortanges gezeigt hat. Nachdem es ihm als Indexgutachter nicht gelungen war, die Generatianismusschrift Frohschammers verbieten zu

Foto: akg-images

Papst Pius IX. – er saß von 1846 bis 1878 auf dem Stuhl Petri – sah die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 mit großer Skepsis.

lassen, rekurrierte er in den Diskussionen der Kongregation aus heiterem Himmel auf das ordentliche Lehramt. Er musste in seinem Gutachten zwar zugeben, dass der „Kreatianismus“ nie feierlich dogmatisiert worden war. Nach übereinstimmender Meinung der „angesehensten römischen Theologen“ sei dieser aber durch das ordentliche Lehramt definiert und damit in einen quasidogmatischen Rang erhoben worden. Deshalb sei die generatianistische Position Frohschammers *eo ipso* eine Häresie. Kleutgen setzte sich in der Indexkongregation trotz des heftigen Widerspruchs des Zweitgutachters Angelo Trullet am Ende durch. Trullet warf ihm vor, mit dem bislang unbekannten Konzept des ordentlichen Lehramts ganz neue Bewertungsmaßstäbe in der römischen Buchzensur eingeführt zu haben.

Die inhaltlichen Entsprechungen machen plausibel, dass Kardinal Reisach bei der Abfassung von „Tuas libenter“ Gedanken, theologische Konzepte, vielleicht sogar einschlägige Texte Kleutgens inspiriert haben. Aber die Beteiligung des Jesuiten an diesem Brief Pius’ IX. ging noch viel weiter, wie die Aufarbeitung des Inquisitionsprozesses um das römische Nonnenkloster Sant’Ambrogio gezeigt hat. Reisach übertrug Joseph Kleutgen, der unter dem Pseudonym Giuseppe Peters in dem Nonnenkloster als zweiter Beichtvater fungierte, die Seelenführung seines Beichtkindes Katharina von Hohenzollern, die auf seinen Wunsch hin als Novizin in Sant’ Ambrogio eintrat. Er war von Kleutgens „Theologie der Vorzeit“ so begeistert, dass er umgehend eine italienische Übersetzung finanzierte. Bald gab es kaum noch ein Thema, das Reisach nicht mit seinem theologischen Berater Kleutgen besprach. Und als Kleutgen im Inquisitionsprozess, den Katharina von Hohenzollern durch ihre Anzeige ins Rollen gebracht hatte, wegen Glaubens- und Kapitalverbrechen unter Anklage gestellt wurde, versorgte Reisach als Kardinalmitglied des Heiligen Offiziums ihn mit geheimen Informationen über Anklagepunkte und Zeugenaussagen. Eine unmittelbare Mitwirkung an den Giftanschlägen auf Katharina von Hohenzollern konnte Kleutgen zwar nicht nachgewiesen werden, die Inquisition verurteilte ihn aber wegen zahlreicher Glaubensverbrechen am 18. Februar 1862 wegen formaler Häresie. Zu den Vorwürfen zählten die Verehrung einer

Bald gab es kaum noch ein Thema, das Reisach nicht mit seinem theologischen Berater Kleutgen besprach.

falschen Heiligen, Verführung im Beichtstuhl, Bruch des Beichtgeheimnisses und der Glaube an angebliche Briefe der Gottesmutter. Reisach als Mitglied des Heiligen Offiziums sorgte jedoch für ein mildes Strafmaß: Statt in den Kerkern der Inquisition durfte der Jesuit die zwei Jahre *loco carceris* in einem Erholungsheim seines Ordens in Galloro am Nemisee in den Albaner Bergen „absitzen“.

Kleutgen selbst schreibt über seine Zeit in Galloro: „Merkwürdigerweise haben mich jene nämlichen Kardinäle, die mich *ob formalem haeresim* wenige Tage zuvor verurteilt hatten, nachher gerade so behandelt, als wäre nichts geschehen“. Insbesondere Reisach besuchte Kleutgen während seiner „Verbannung“ mehrfach. Der Jesuit setzte seine theologische Beratung des Kardinals bruchlos fort. Kleutgen selbst berichtet, Reisach habe sich sofort an ihn gewandt, als er vom Papst beauftragt worden sei, „über eine sehr wichtige Angelegenheit ein theologisches Gutachten zu besorgen“. Kleutgens anonym abgegebenes Votum habe der Kardinal umgehend dem Papst und einer anderen hochstehenden kurialen Persönlichkeit vorgelegt. Beide seien „höchst erstaunt“ gewesen. Auf Nachfrage habe Reisach dann das Geheimnis gelüftet, und Pius IX. habe ihn – Kleutgen – wegen der „Tüchtigkeit“, die aus seinem Votum sprach, umgehend begnadigt und ihm erlaubt, nach Rom zurückzukehren.

Worum handelt es sich bei dieser „wichtigen Angelegenheit“, über die Reisach für den Papst ein Gutachten einholen sollte? Da Kleutgens Gutachten seine unmittelbare Begnadigung und Rückkehr nach Rom Anfang 1864 zur Folge hatte, kann es sich nur um ein Votum zur Münchener Gelehrtenversammlung und der Vorbereitung einer römischen Reaktion gehandelt haben. Reisach forderte offenbar „verschiedene Gutachten“ zur Gelehrtenversammlung an, so etwa von seinem alten Vertrauensmann in Deutschland, dem Eichstätter Regens Joseph Ernst. Er ließ sich aber auch die gedruckten Kongressakten von Christoph Moufang aus Mainz schicken, der der Bitte des Kardinals am 27. November 1863 nachkam.

IV. Das anonyme Gutachten im Vatikanischen Geheimarchiv

In einem Aktenfaszikel der Kongregation für die Außerordentlichen Kirchlichen Angelegenheiten über die Münchener Gelehrtenversammlung findet sich neben einem Votum Reisachs tatsächlich auch ein ohne Unterschrift abgegebenes Gutachten, auf das Franz Xaver Bischof in seiner Habilitationsschrift bereits kurz hingewiesen hat. Ein Vergleich mit der Handschrift der Einlassungen, die Kleutgen in den Jahren 1861/62 den Verhörprotokollen des Inquisitionsprozesses zur Sant’Ambrogio-Affäre beilegen ließ, belegt jetzt eindeutig: Niemand anderes als Joseph Kleutgen verfasste dieses anonyme Gutachten zu „Tuas libenter“.

In diesen acht Seiten umfassenden „Osservazioni“ werden die gedruckten Kongressakten der Gelehrtenversammlung mehrfach in den Fußnoten zitiert; Kleutgen beginnt sein Votum sogar mit dem Satz: „Nachdem ich die Akten des Theologenkongresses durchgelesen habe ...“ Da diese erst Anfang Dezember in Rom eingetroffen sein können und „Tuas libenter“ vom 21. Dezember datiert, ergeben sich die ersten drei Dezemberwochen 1863 als Abfassungszeit für das Gutachten Kleutgens.

Das Gutachten zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil stellt einen Kommentar zur Gelehrtenversammlung dar, während sich der zweite Teil mit den beiden in München verabschiedeten Thesen auseinandersetzt. Für Kleutgen ist völlig klar, dass das römische Lehramt derartige Symposien künftig unbedingt verhindern muss: Solche Kongresse seien eine „unerhörte Neuerung“ und böten „aufrührerischen, skandalträchtigen, irrigen und häretischen Ansichten“ ein gefährliches Forum. Dann bricht Kleutgen eine Lanze für das segensreiche Wirken von Inquisition und Indexkongregation und für die römische Buchzensur.

Im zweiten Teil geht es um die berühmten Münchener Thesen. Die erste, die von einem innigen Anschluss der Theologie an die geoffenbarte Wahrheit ausgeht, findet Kleutgens volle Zustimmung. Die zweite These, die die Freiheit der katholischen Theologie nur durch ausdrücklich definierte Dogmen beschränkt sieht, weist er dagegen mit allem Nachdruck zurück. Er wiederholt hier sein Konzept vom ordentlichen Lehramt, das sich in vierfacher Weise Ausdruck verschafft: durch vielfältige Dekrete des Heiligen Stuhls aller Art, durch Entscheidungen der Römischen Kongregationen und von Provinzialsynoden, sofern sie vom Heiligen Stuhl approbiert wurden, durch den einmütigen Konsens der rechtgläubigen Theologen darüber, was zum Bestand der geoffenbarten Wahrheit gehört, und darüber hinaus das, was nicht zu den „fidei dogmata“ gehört, „attamen ut conclusiones theologicae certas tradunt“.

Abschließend geht Kleutgen dann ziemlich unmotiviert, aber ausführlich auf seinen Lieblingsgegner Frohschammer ein, der mit der Gelehrtenversammlung eigentlich nichts zu tun hatte und auch nicht Gegenstand des ursprünglichen Arbeitsauftrages gewesen sein dürfte. Damit nahm der Theologe eigenmächtig eine Ausweitung vor, die allerdings ganz im Sinne seiner Auftraggeber gewesen sein dürfte. Vor einem Jahr hatte man Frohschammer und die falsche Freiheit der Philosophie verdammt. Frohschammer hatte sich nicht unterworfen. Jetzt wollten sich auch katholische Theologen ungebührliche Freiheiten herausnehmen. Beides hing in den Augen ihrer römischen Gegner zusammen.

Kleutgens Gutachten war zwar nicht der unmittelbare Entwurf von „Tuas libenter“ – dieser konnte bislang allen Bemühungen zum Trotz in den vatikanischen Archiven nicht nachgewiesen werden –, aber zentrale Gedanken seiner „Osservazioni“ haben in das Breve Eingang gefunden. Sie sind auch letztlich für den eigenartigen Doppelcharakter des päpstlichen Briefes verantwortlich, der einerseits eine Antwort auf die Münchener Gelehrtenversammlung und Döllinger sowie andererseits noch einmal eine Abrechnung mit Frohschammer darstellt.

Auch wenn sich Kardinal Reisach als Verfasser von „Tuas libenter“ bezeichnete, ist Kleutgen somit der eigentliche Inspirator. Er ist durch die „Erfindung“ des ordentlichen Lehramts verantwortlich für einen grundlegenden Bruch mit der bisherigen Tradition. Häresie meint ursprünglich nichts anderes als Spaltung, Parteiung und Diskontinuität. Für diese Diskontinuität sorgte der „ob formalem haeresim“ verurteilte Theologe Kleutgen auch als Berater Reisachs und des Papstes bei der Vorbereitung von „Tuas libenter“. □

Lesung der Rede Döllingers

Ansgar Wilk, Schauspieler und Regisseur an der Neuen Werkbühne München in Bergkirchen im Landkreis Dachau, trug zu Beginn der Tagung in der Abtei Sankt Bonifaz, also am historischen Ort, die berühmte Rede von Ignaz Döllinger vor. Wilk besuchte die Schauspielschule in Freiburg im Breisgau. Nach Engagements in seiner Heimatstadt, in Berlin und bei mehreren Tourneetheatern wurde er Mitglied des Theaters in Villingen-Schwenningen. 2002 wechselte er an die Neue Werkbühne München.

Der Schauspieler Ansgar Wilk (li.) im Gespräch mit Professor Franz Xaver Bischof.

Literatur

Franz Xaver Bischof, Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799-1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens, Stuttgart/Berlin/Köln 1995.

Elke Pahud de Mortanges, Philosophie und kirchliche Autorität. Der Fall Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855-1864), Paderborn u.a. 2005.

Klaus Unterburger, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2010.

Hubert Wolf, Die Nonnen von Sant’Ambrogio. Eine wahre Geschichte, München 2013.

Hubert Wolf, „Wahr ist, was gelehrt wird“ statt „Gelehrt wird, was wahr ist“? Zur Erfindung des „ordentlichen“ Lehramts, in: Thomas Schmeller/Martin Ebner/Rudolf Hoppe (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, Freiburg i. Br. u.a. 2010, S. 236-259.

„Wir […] aber haben […] alle Ursache, Gott zu danken, dass die Universitäten bei uns noch bestehen und die Theologie an ihnen vertreten ist.“ Theologie und öffentliche Meinung

Gunda Werner-Burggraf

I. Von der öffentlichen Meinung zur „massenkulturellen Sozialform der Religion“

Der öffentlichen Meinung im Kontext der Rede Döllingers „Zur Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“ kommt eine prophetisch-kritische Funktion innerhalb der Kirche zu: sie ist erleuchtet von der Theologie und eine Methode, ein Instrument oder sogar Macht gegenüber den Gewalten der Kirche. Sie stärkt das Glaubensbewusstsein, regt Reformen an und denkt Neues in dem nur durch die Dogmen begrenzten kirchlichen Raum. Heute über die öffentliche Meinung zu reden, trifft auf zwei veränderte Voraussetzungen: auf die funktionale Ausdifferenzierung von Religion und auf die offene Situation im Zueinander von Theologie und Lehramt nach dem Zweiten Vatikanum. In drei Schritten wird dies erarbeitet: Nach einer Verortung im Kontext der Rede Döllingers wird die Rede von der öffentlichen Meinung in ihrer theologischen Rezeption gewürdigt, um dann die veränderte Situation im Blick auf die funktionale Ausdifferenzierung der Öffentlichkeit so zu diskutieren, dass drittens eine Perspektive für Theologie in der heutigen Situation entworfen wird.

Gegenwärtig scheint die öffentliche Meinung der katholischen Kirche einerseits ein dauerhaftes Krisenformat, andererseits einen die Öffentlichkeit erstaunenden Papst zu bescheinigen. Von einer derart beschriebenen öffentlichen Meinung, die ihr Augenmerk, so Gabriel, „für das innerkirchliche Konfliktgeschehen und die Entwicklung eines ausgeprägten Krisenbewusstsein in der Kirche“ entwickelt hat, scheint das Verständnis Ignaz‘ von Döllinger zur öffentlichen Meinung und ihrer Aufgabe auch innerhalb der Kirche weit entfernt zu sein. Im Kontext seiner breit angelegten Rede „Zur Vergangenheit und Gegenwart der Theologie“ unterscheidet er zwischen den methodischen Anforderungen an eine Theologie als Wissenschaft und der Funktion der Theologie innerhalb von Kirche und Gesellschaft.

a) Homöopathische Therapie bei Irrungen und Wirrungen

Wird die programmatische Rede Döllingers von den deutsch-nationalen Tönen bereinigt gelesen, zeichnet sie ein Bild von einer Theologie, die gestaltend, reformierend, versöhnend und aufweckend in kirchliches und weltliches Geschehen eingreifen kann. „Die Theologie ist es, welche der rechten, gefundenen öffentlichen Meinung in religiösen und kirchlichen Dingen Dasein und Kraft verleiht, der Meinung, vor der zuletzt sich alle beugen, auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt. Aehnlich dem Prophetenthume in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priesterthume stand, gibt es auch in der Kirche eine außerordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten,

Dr. Gunda Werner-Burggraf, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte der Universität Bochum

und dies ist die öffentliche Meinung. Durch sie übt die theologische Wissenschaft die ihr gebührende Macht, welcher in der Länge nichts wiedersteht.“

Döllinger unterstreicht damit zwei Reflexionsaufgaben der Theologie: zum einen die gegenwärtige Situation der Kirche unvoreingenommen zu analysieren, in ihren Bedeutungen und Bedingungen zu verstehen und theologisch zu reflektieren, zum anderen als kritische Instanz jene Erkenntnisprozesse in Gang zu setzen, die zu einer gemeinsamen Überzeugung der Gläubigen in der strittigen Sache führen kann. Damit setzt er zwei Erkenntnisse voraus, die für seine Zeit unerhört gewesen sein müssen: er setzt voraus, dass die Häupter der Kirche irren können und nicht alleine „die Heilung […] zu vollbringen“ vermögen.

Zur Erfüllung dieser Aufgabe der Theologie setzt Döllinger zwei Notwendigkeiten voraus: Theologie muss als Wissenschaft an den Universitäten gelehrt werden und ihre „Einäugigkeit“ verlieren. Döllinger plädiert für die Freiheit der Theologie bis zur Möglichkeit des Irrens, was nicht weiter zu beunruhigen habe, solange nicht gegen die „klare und allgemeine Lehre der Kirche“ gesprochen werde. Er entwickelt eine Art homöopathische Therapie für die Theologie, indem er postuliert, dass gegen „wissenschaftliche Fehler und Verwirrungen [...] nur gleichartige Mittel angewendet werden“ dürfen und ein anderes Verfahren – gemeint ist die Denunziation – „die Theologie und die Kirche“ schädigt.

b) Rezeption und offene Fragen

Döllinger hat in seiner Rede vor allem die methodische Veränderung seiner zeitgenössischen Theologie gefordert. Franz-Xaver Bischof verdeutlicht, dass Döllinger „eine kritisch-prophetische Funktion der Theologie *innerhalb* der Kirche“ vertrat, da sie eine „kritische Aufgabe“ habe, „eine gesunde „öffentliche Meinung“ in Kirche und Welt zu schaffen, eine Aufgabe, die man „Schärfung des Glaubenssinnes“ nennen könnte. Neben der Adaption der historisch-kritischen Methode ist da vor allem die Einsicht, dass Theologie dann Wissenschaft sei, wenn sie an der Methodik und Einsicht anderer Fächer aktiven Anteil hat. Walter Brandmüller stellt in seiner Untersuchung die Funktion der öffentlichen Meinung in den Kontext von Döllingers Forschung und Lehre. Weil die öffentliche Meinung unwiderstehlich sei, sei es die Aufgabe der Akademiker, diese durch Erziehung zu ermöglichen und zum Guten zu lenken. Was für die Gesellschaft gelte, gelte auch für die Kirche, so Döllinger in einer Rede 1848 auf dem Katholikentag in Mainz, denn „seine Kenntnis der Geschichte“ sage ihm, „daß alle Reformen in der Kirche nur auf dem Wege über die Bildung eines geweckten, erneuerten, gesunden kirchlichen Bewußtseins, der erleuchteten öffentlichen Meinung in der Kirche zum Erfolg gelangt seien.“ Bis zu diesem postulierten Verständnis von öffentlicher Meinung war Döllinger in keinen Konflikt mit dem vorherrschenden kirchlichen Verständnis einer öffentlichen Meinung geraten, die aus dem Geiste Gottes kommt.

Der Widerspruch entsteht dort, wo die öffentliche Meinung ein Ausdruck des Volkswillens in dem Sinne ist, dass sie das oberste Gesetz ist und nicht mehr Gottes Gebot. Diese Demokratie generierende und Demokratie voraussetzende Form der öffentlichen Meinung war schlicht nicht akzeptabel. Nach Brandmüller war dies auch gar nicht Döllingers Absicht, alleine schon, weil er sich politisch anders positionierte. Gleichwohl betont Brandmüller, dass Döllinger in der Tat in der Rede 1863 von seiner früheren Position abrückt und diese modifiziert. Wesentliche Akzentuierung bekommt die starke Betonung der öffentlichen Meinung innerhalb der Kirche durch den Vergleich der Beziehung des Prophetentums zum Priestertum. Die Sinnspitze des Arguments – so Brandmüller – liege darin, dass von der inhaltlichen Bestimmung des *sensus fidelium* durch die Wissenschaft eine Macht ausgehe, der auf die Dauer nicht widersprochen werden könne. Dieser Machtanspruch der Wissenschaft sei das Ungeheuerliche und könne durchaus als das Nebeneinanderstellen der Cathedra des Theologen mit der des Papstes verstanden werden.

Johann Finsterhölzl konzentriert seine Deutung auf die Verortung der öffentlichen Meinung in der prophetischen Tradition, die er mit der Charismenlehre verbindet. Er hebt hervor, dass der Vergleich ein sekundärer und zunächst nur die Aussage bedeutsam sei, „dass es in der Kirche neben den ordentlichen Gewalten eine außerordentliche Gewalt gibt.“ Er kann weiter ausweisen, dass Döllingers Dogmatik den Begriff des Propheten wohl aus dem Alten Testament entnimmt, aber auf Jesus Christus und sodann auf das kirchliche Lehramt und eben nicht auf die wissenschaftliche Theologie überträgt. Die öffentliche Meinung könne sich deswegen nicht über die „amtlich lehrende Kirche aufschwingen“, weil „die freie Tätigkeit des Theologen deshalb sich nicht isoliert und schließlich irregeht, weil der Theologe eine Funktion in der Kirche ausübt, weil er Theologe der Kirche ist.“ Finsterhölzl spricht dann in der Konsequenz auch von einer Funktion *in* der Kirche, mehr noch, sie ist dem Charismatischen in der Kirche deswegen zuzuordnen, weil sie eine „außerordentliche(n) Sendung“ sei.

c) Das Recht der öffentlichen Meinung bei Karl Rahner

Namentlich Karl Rahner hat 1953 in seinem Aufsatz „Das freie Wort in der Kirche“ auf die öffentliche Meinung reflektiert. In diesem unternimmt er argumentativ mehrere Angänge, um den Gedanken einer öffentlichen Meinung in der Kirche nicht nur denken zu können, sondern auch als existent und sogar notwendig existent aufzuweisen. „Die bloße Tatsache einer öffentlichen Meinung in der Kirche wird niemand bestreiten wollen“, so Rahner, aber es wäre doch ein Zweifel an der Berechtigung möglich. Dennoch ist Rahner sehr dezidiert in seiner Aussage, dass es eine öffentliche Meinung in der Kirche nicht nur geben könne, sondern auch müsse. In der Kirche könne auch über die Themen, über die frei diskutiert werden dürfe, geredet werden, geschehe dies nicht, so sei es eine „Schuld, die auf die Hirten sowohl wie die Gläubigen zurückfiele“. Begründet ist die Sorge um die Existenz der öffentlichen Meinung in der bewussten Abgrenzung gegenüber totalitären Staaten, in denen dies nicht möglich sei.

Da die Kirche im Hier und Jetzt lebt und so ein „irdisches Leben“ hat, muss sie ihre konkrete Gestalt den äußeren Bedingungen anpassen. Dies setzt freilich voraus, dass die lehrende Kirche weiß, wie diese Bedingungen sind und hier setzt Rahner nun an: „Das Wissen um diese Vorgegebenheiten, an die das Leben der Kirche sich angleichen muss, ist keine leichte Sache, sondern muss mühevoll und immer wieder aufs neue erworben werden. Hier hat die ‚öffentliche Meinung‘ in der Kirche ihr eigentliches Betätigungsfeld.“ Die öffentliche Meinung ist also der Prozess, in dem die konkrete Situation untersucht und benannt wird, in der die Menschen leben, die von der lehrenden Kirche angesprochen werden sollen. Die Kirchenleitung bedarf also des Mittels der öffentlichen Meinung, um sich über die tatsächliche Situation der Menschen informieren zu

Da die Kirche im Hier und Jetzt lebt und so ein „irdisches Leben“ hat, muss sie ihre konkrete Gestalt den äußeren Bedingungen anpassen.

können. Dies bedeutet natürlich auch, dass eine differenziertere und ausdifferenziertere Situation umso schwerer zu verstehen, sprich zu leiten ist.

Rahner schränkt die eher allgemeine öffentliche Meinung insofern ein, als dass er sie in einem engeren Sinne als die Meinung denkt, die sich durch Publikation öffentlich macht. So kann in der Reaktion der Vielen auf die Meinung des Einzelnen erkannt werden, ob sich in der Publikation etwas kundtut, was einer kollektiven öffentlichen Meinung entspricht, auf die zu reagieren die lehrende Kirche dann eine Pflicht hat. Rahner schränkt zugleich ein, dass dieses Recht auf Publikation „nicht den Sinn einer ‚demokratischen‘ Propaganda für irgendwelche Ideen oder Wünsche“ habe, „sondern bedeutet, von der kirchlichen Obrigkeit her gesehen, eine nützliche oder unter Umständen sogar notwendige Weise, in der das kirchliche Amt die Situation erforscht.“ Mit dezenten Hinweisen auf die faktische Unmöglichkeit der lehrenden Kirche, die Situation zu erforschen und zu kennen, unterstreicht Rahner diese Notwendigkeit und

Programm

der

Sitzungen

der

Versammlung katholischer Gelehrter

1863.

Montag den 28. September.

Morgens 8 bis 10 Uhr: Eröffnung mit einem hl. Geistamt in der Basilika: Constituirung der Versammlung.
Nachmittags 3 Uhr: Zweite Sitzung.

Dienstag den 29. September.

Anfang der Versammlung 9 Uhr Morgens; Nachmittags 3 Uhr.

Mittwoch den 30. September.

Vormittags und Nachmittags wie am Dienstag.

Donnerstag den 1. Oktober.

Schluß.

Anträge wollen rechtzeitig dem Vorsitzenden zur Kenntnißnahme gebracht werden.

Alle Sitzungen finden im Capitelsaale der Abtei St. Bonifaz statt.

Druck von Fr. C. Wolf & Sohn.

Das Ankündigungsplakat für die Gelehrtenversammlung aus dem Jahr 1863.

warnt sogar, dass „wer heute ohne dieses Mittel zu wissen glaubt, ‚was los ist', wird sich sehr oft aufs schlimmste täuschen."

Eine derartige Ermutigung schließt die Möglichkeit des Irrens der Kirche für die Bereiche, für die die öffentliche Meinung in Betracht kommt, ein. Zu dieser freilassenden Freiheit ermutigt Rahner die kirchliche Autorität nicht nur, er begründet diese Freiheit ekklesiologisch und anthropologisch. „Die öffentliche Meinung soll wesenhaft von dieser Freiheit mit bestimmt werden", denn die Freiheit des einzelnen ist eben nicht nur für den privaten Bereich bestimmt, sondern hat ihren Platz „wesenhaft in der kirchlichen Öffentlichkeit." Selbstverständlich ist für Rahner die Ausklammerung der Dogmen und der gottgewollten Verfassung „iuris divini" und gleichwohl betont er, dass selbst in „Fragen der Theologie eine gewisse Freiheit der öffentlichen Meinung notwendig" ist. Zaghaft denkt Rahner die Möglichkeit dieser Freiheit auch in den theologischen Fragen, die nicht lehramtlich geklärt sind und sieht auch dort, wo das Lehramt einschreitet, die Notwendigkeit des wohlwollenden Handelns. „Aber auch in diesen Fällen sollte man […] anerkennen, dass der so zensurierte Theologe in gutem Glauben gehandelt hat, als er von seinem Recht auf Äußerung vor der öffentlichen Meinung der Kirche Gebrauch gemacht hat."

Rahner beendet seine grundsätzlichen Reflexionen auf die öffentliche Meinung mit dem Hinweis, dass es menschlich sei, dass „fällige Reformen […] oft den Druck der öffentlichen Meinung [brauchen], sollen sie nicht am Schwergewicht des Traditionellen ein unüberwindliches Hindernis finden."

Die Vorsicht, mit der Rahner in den dann folgenden Seiten exemplarische Praxisfelder auf Reformen hin durchleuchtet und in einen Bezug zur möglicherweise herstellbaren öffentlichen Meinung setzt, nicht ohne sich der kirchlichen Struktur in seiner eigenen Argumentation zu vergewissern, zeigt die theologische Entwicklung seit 1863 auf. Die *hidden agenda*, die in der Rede Döllingers noch offen formuliert war, nämlich das Zueinander von Theologie und Lehramt, hat auch in dem Konzilsdokument *Dei Verbum* zu keiner Klärung gefunden. Das offene Zueinander ist gleichwohl Thema mehrerer Dokumente der nachkonziliaren Zeit, die hier den Rahmen sprengen würden.

2. Kontextualisierung in kontextueller Theologie

Franz Xaver Kaufmann bewertet die Anpassungsleistung der katholischen Kirche auf die veränderten Bedingungen im 19. Jahrhundert als ausgesprochen erfolgreiche Strategie: „durch die Etablierung und Sakralisierung ihrer transnationalen – „ultramontanen" – Organisationsstruktur, einschließlich des Jurisdiktionsprimats des Papstes, durch ihren Antimodernismus und die Entwicklung des Katholizismus als einem eigenständigen soziokulturellen Milieu, sowie nicht zuletzt durch eine bemerkenswerte Verwissenschaftlichung und Professionalisierung der Theologie". Der Preis für die Anpassung ist hoch und in der „Abkapselung von den vorherrschenden Strömungen" zu sehen. Die Zentralperspektive, die für eine solche Strategie und Struktur unabänderlich ist, ist spätestens in den späten 1960ziger Jahren erschüttert und verabschiedet worden. Die „*Evidenz, dass es eine wie auch immer geartete „letzte" oder umfassende Wahrheit in dieser Welt nicht geben kann*, sondern bestenfalls eine Vielzahl von Wahrheiten und Rationalitäten" beschreibt entschieden die gegenwärtige Situation, in die hinein sich Theologie vermitteln und positionieren muss. Weitestgehend übereinstimmend sind dabei jene Beobachtungen, dass entgegen aller Vermutung eine Folge der radikalisierten Moderne nicht das Verschwinden religiöser Fragen und Kulturen ist, sondern deren vermehrtes Auftauchen. Gleichwohl scheint die Konjunktur religiöser Themen und Interessen „an den etablierten christlichen Kirchen weitgehend vorbeizugehen", so fasst der Wissenschaftsrat die Beobachtungen zusammen. Diese vielfach ausführlich beschriebenen Prozesse bilden die Schablone, auf der im Folgenden die These Döllingers zur Aufgabe der Theologie als öffentliche Meinung reflektiert werden soll.

a) Von der Milieu-begrenzten Öffentlichkeit zu den pluralen Öffentlichkeiten

Die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft, die ihre einheitliche Welt- und Lebensdeutung ebenso verloren hat wie ihre Organisationsstruktur, hat einschneidende Konsequenzen für jenen Bereich gesellschaftlicher Realität, der mit öffentlich und Öffentlichkeit assoziiert wird. Karl Gabriel unterscheidet drei verschiedene Öffentlichkeitsver-

ständnisse, in der die erste zunächst die als Errungenschaft der Neuzeit bewertete Ausdifferenzierung von privaten und öffentlichen Handlungssphären benennt. Diese Trennung – so Gabriel – gelte „als konstitutiv für freiheitliche politische und rechtliche Ordnungen“ und eröffne die Möglichkeit, im Privaten individuell Handlungen zu entscheiden ohne dass auf der kollektiven Ebene Entscheidungen folgen müssen, die Begrenzung ist durch die freiheitliche Gesetzgebung gegeben, nicht durch ein göttliches Gesetz. Die öffentliche Handlungssphäre ist gleichwohl in ihren Entscheidungen privat bindend. Religionsfreiheit ist in diesem Verständnis – nach Habermas – als „erste Sphäre privater Autonomie“ zu denken.

Die zweite Bedeutung von Öffentlichkeit rückt Religion aus dem Privaten insofern wieder heraus, als dass Gabriel diese als „Zugänglichkeit von Kommunikation, Beobachtungen und Wissen“ beschreibt. Religion ist somit der Bereich der Gesellschaft, der allen offen steht. Die Evidenz dieser Bedeutung von Öffentlichkeit ist im Zuge massenmedialer Entwicklungen nicht nur radikalisiert, sondern auch globalisiert und ökonomisiert. Die Entgegensetzung dieses Öffentlichkeitsbegriffs zum „Geheimnis“ und zur „Geheimhaltung“ – so Gabriel 2000 – müsste grundlegend diskutiert werden.

In der dritten Bedeutung nimmt Gabriel die ersten beiden zusammen und entwickelt sie in einem emphatischen und normativen Sinn insofern weiter, als dass Öffentlichkeit hier „der Bildung einer öffentlichen Meinung mit anspruchsvollen Elementen eines freien Zustandekommens und freier Zustimmungsmöglichkeiten unter Beteiligung aller im Gemeinwesen“ dient. Besonders die zweite Bedeutung sei systemtheoretisch ausgearbeitet in der Theorie der „Öffentlichkeit als Spiegel der Gesellschaft“, die die Fähigkeit zur Selbstbeobachtung und Reflexion einer Gesellschaft in der Funktion der Öffentlichkeit verankert sieht, die die Massenmedien als Ort abbilden. „In ihrer Kernfunktion ermöglichen die Massenmedien die Beteiligung aller an einer gemeinsamen Realität, zumindest erzeugen sie erfolgreich die Fiktion einer solchen, die dann zur Realität wird.“

Ein so gedachter Prozess der Säkularisierung kann sich von zwei Narrativen befreien: der Vereinnahmung durch das Christentum ebenso wie der Zielsetzung des Atheismus.

Diese in ihren Grundzügen auf Habermas zurückgehende Ausführung zur Öffentlichkeit erfährt zunehmende diskurstheoretische Hinterfragungen, die gerade aus der genuinen Diskurstheorie deutlich machen können, dass diese Argumentation von Öffentlichkeit Kriterien bereits mitdenkt, die Öffentlichkeit ausschließen. Besonders die feministische Kritik orientiert sich an dem zugrundeliegenden Modell der „bürgerlichen Öffentlichkeit“ und hinterfragt zum einen diese Grundlagen in einer postmodernen Gesellschaft, deutet zum anderen die auch in einer bürgerlichen Gesellschaft bereits wirksamen Ausschlüsse von Öffentlichkeit an. Den – so Meyer-Wilmes – „einschließenden Ausschluss von Frauen in staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen“ kann sich eine heutige Öffentlichkeit nicht mehr unhinterfragt leisten ohne in einen öffentlichen Diskurs zu geraten. Dass die Vorstellungen von Öffentlichkeit daher ergänzt werden müssen, um Ausschlussreflexionen und Vielfalt, wird nicht mehr bestritten. Judith Butler aktualisiert die kritische Auseinandersetzung mit der Habermas'schen Öffentlichkeitstheorie im Rahmen politischer, militärischer oder religiöser Überzeugungen. Sie setzt den Öffentlichkeitsdiskurs in den Kontext der Frage, wie Öffentlichkeit im Blick auf das Zulässig-Gehört-Werden konstruiert ist, welche Positionen also Gehör finden. „Je nachdem, wo wir sind und an wen wir uns wenden, können manche dieser Positionen leichter gehört werden als andere. Und doch stoßen wir mit jeder von ihnen an die Grenzen der Hörbarkeit, die die zeitgenössische Öffentlichkeit ausmachen. […].“ Die Ausschluss-Kriterien der Öffentlichkeit bilden nicht nur eine vielfältige Öffentlichkeit ab, sondern auch eine konstruierte.

Knut Wenzel wie auch andere beziehen den Komplex der Religion in der Öffentlichkeit in die Diskussion um die Frage nach der Säkularität und Religion mit ein. In der Tat ist der eigentliche Konfliktherd der Debatte um Öffentlichkeit in der Frage nach dem Zueinander religiöser und säkularer Überzeugungen zu finden. Wenzel kann überzeugend darlegen, dass sich Säkularität ebenso wie Öffentlichkeit nicht aus einer bestimmten Tradition herleiten kann, sonst wäre sie kein offener Raum, der „Begegnungs-, Übersetzungs- und Vermittlungszugänge von allen Seiten zuließe. Soll ihr diese Vermittlungsoffenheit zugeschrieben werden, muss sie in Äquidistanz zu allen Überzeugungstraditionen gedacht werden.“

Ein so gedachter Prozess der Säkularisierung kann sich von zwei Narrativen befreien: der Vereinnahmung durch das Christentum ebenso wie der Zielsetzung des Atheismus. Der Prozess könnte im Gegenteil vielmehr als Möglichkeit gedacht werden, den „Freiraum der selbstverantworteten Entscheidung in Glaubensdingen“ hervorgebracht zu haben. Gabriel entwirft ein Bild vom Christentum, das seine Zukunftsfähigkeit durch eine „wirksame Präsenz innerhalb der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit“ enthält und nimmt dafür insbesondere die Theologie als Wissenschaft in die Pflicht. Als solche habe sie in zivilgesellschaftliche Prozesse öffentlich einzugreifen, in dem sie Gegenmeinungen entwerfen, Kriterien erarbeiten kann und als „Theorie einer intermediären christlichen und kirchlichen Handlungspraxis“ zu entwerfen ist. In diesem Sinne entwickelt Theologie eine Öffentlichkeit inner- und außerkirchlich für die individualisierte Erfahrung des Religiösen sowie für ihre Kommunikation.

b) Theologie als „weltorientierte Desintegration“

Den argumentativ langen Atem, den Karl Rahner aufwendet, um nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit einer öffentlichen Meinung innerhalb der Kirche aufzuweisen, unterscheidet sich bereits stilistisch von der Aussage Döllingers. Inhaltlich spitzt Döllinger die öffentliche Meinung innerhalb von Kirche auf die wissenschaftliche Reflexionskraft und der daraus resultierenden überzeugenden Argumentationskraft der Theologie zu.

Die nach dem II. Vatikanum entstehenden kontextualen Theologien verstehen ihre hermeneutische Aufgabe in der spezifischen Deutung eines Aspekts gesellschaftlicher (Unrechts-) Strukturen. Wenzel führt in seinen Überlegungen zu einer Religiosität der Stadt aus, dass die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt zu einer Denkmöglichkeit geführt hat, bei der die „Präsenz der Kirche […] nun eben nicht an einen intakt

Abt Dr. Johannes Eckert OSB von Sankt Bonifaz (li.) – hier im Gespräch mit Prof. Dr. Georg Essen, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Bochum – begrüßte die Tagungsteilnehmer in seiner Abtei.

katholischen oder christlichen Staat oder eine integral katholische oder christliche Kultur gebunden“ ist. Nach Karl Rahner ist Kirche heute immer in der Diaspora und als solche kann sie in allen Kontexten von Gesellschaft und Welt präsent sein. Indem Rahner die Welthaftigkeit der Welt denkt, vermag er zwei Gedanken zu verbinden: die geteilte Welt ist eine weltliche Welt, „aufgrund derer von einem Atheisten dieselbe Rechtfertigungs- oder Übersetzungsverantwortung gegenüber der gemeinsam geteilten Welt verlangt werden kann wie von einem religiösen Menschen.“ Zugleich entzieht sich diese Perspektive einer Zentralbegründung oder Instanz für menschliches Handeln; der Versuch einer eindeutigen Begründung also scheitert an der „unintegrierbare[n] Instanz der Subjekthaftigkeit des Menschen […].“ Ekklesiologisch – so Wenzel – ist ein Begriff von Kirche in seiner Gänze nicht mehr ohne „den Umweg durch die nicht integrierbare Welt“ möglich. Weiterführend sieht Wenzel darin den Gedanken, dass Säkularität als „die Welt, als die nur durch sich selbst bestimmte Sphäre menschlichen Handelns“ gewürdigt wird als das „Wofür jener Kirche, die sich darin verwirklicht, als die innerweltliche und innergeschichtliche Repräsentationsgestalt der christlichen Heilsbotschaft beansprucht werden zu können.“ Die „weltorientierte Desintegration der Kirche“ ist die entscheidende Form theologischer Würdigung der Welt.

Doch zurück zur öffentlichen Meinung: die Funktion, die Döllinger weitblickend und forsch der Theologie zugeschrieben hat und sein Vertrauen in eine öffentliche Meinung, die das Gute will, können in ihrer Sinnspitze entdeckt werden in einer Theologie, die die Ortsfrage nicht nur als theologiegenerierend sondern als theologieentscheidend versteht. Die öffentliche Meinung in der Kirche ist präsent, aktiv und lässt sich nicht unterdrücken. Dass sie von Theologie durchdrungen Reformen eröffnet, wäre ein Ziel, dessen Meilensteine in der Ermöglichung eines freien theologischen Diskurses zu sehen wäre. Als solche verbindet sie die Anforderungen sozialer Analysen mit ihrem Auftrag, Gottesreflexion zu sein. „In der Nachfolge dieses Gottes hat die Kirche eine Sendung in der Welt und Theologie einen kontextgebundenen Auftrag, der sie normativ dafür in den Dienst nimmt, sich an die notvollen Orte dieser Welt zu stellen und in dieser lokalen Solidarität die Menschlichkeit ihrer Heilsbotschaft zu bewähren.“ ☐

BRalpha lógos

Ausgewählte Veranstaltungen der Katholischen Akademie sind in BR-alpha, dem Bildungskanal des Bayerischen Fernsehens, zu sehen. Die journalistisch aufbereiteten 45-minütigen Beiträge werden vierzehntägig in der Reihe „alpha-lógos“ am Sonntagabend, jeweils von **19.30** bis **20.15 Uhr**, gesendet. Sie bieten Originalauszüge aus den Vorträgen und Diskussionen, Interviews mit den Referenten sowie vertiefende Informationen.

Die Sendungen der Reihe werden vierzehntägig sonntags wiederholt. Gezeigt wird immer der Beitrag, der in der Vorwoche um 19.30 Uhr zu sehen war.

Noch ein Hinweis

Die Sendungen der „alpha-lógos-Reihe“ sind jeweils ein Jahr lang auch auf der Homepage von BR-alpha abzurufen und können damit jederzeit auf dem heimischen Computer gesehen werden.
Die Internetadresse lautet:
http://www.br.de/fernsehen/br-alpha/sendungen/logos/logos104

Eine aktualisierte Programmvorschau finden Sie unter
http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/akademie-bei-br-alpha

Katholische Kirchengeschichte „nach“ Döllinger

Gregor Klapczynski

I. Ein moderner Antimoderner

„Ein Freund von uns“, so berichtet ein bekannter italienischer Kirchenhistoriker im Jahre 1904, „stand vor einigen Tagen in einer großen, kunstreichen Stadt vor einem byzantinischen Madonnenbildnis, das offenkundig überarbeitet worden war. Er machte einen der Priester dieser Kirche, der ihn begleitete, auf die Überarbeitung aufmerksam, aber dieser protestierte mit feierlichem Gestus: ‚Nie und nimmer! Seit Sankt Lukas es gemalt hat, ist dieses Bildnis von dort niemals wegbewegt worden! Wörtlich!“, so kommentiert unser Kirchenhistoriker mit sprachloser Empörung das Erlebnis des befreundeten Gotteshausbesuchers. „Nun können Sie sich den intellektuellen Zustand dieses vortrefflichen hochwürdigen Herrn vorstellen“, fährt er fort, „der nicht nur ein byzantinisches Bildnis nicht erkennt, sondern es Sankt Lukas zuschreibt, also wirklich glaubt, dass der Evangelist es gemalt habe … in jener Kirche?“ Der genannte Kirchenhistoriker zieht diese Anekdote zum Beleg dafür heran, dass die historischen Disziplinen innerhalb der Theologie kurz nach der Jahrhundertwende – so wörtlich – ein „Schneewittchendasein“ fristen, von ihren bösen Stiefschwesterdisziplinen im wahrsten Sinne des Wortes systematisch gegängelt. Und er verlangt für diesen unwürdigen Zustand dringend Abhilfe. Nun handelt es sich bei jenem Mann, der hier eine energische Lanze für das theologische Recht (kunst-) historischer Kritik einlegt, nicht etwa um einen „Modernisten“, sondern ganz im Gegenteil um Umberto Benigni (1862-1934), die verkörperte Skrupellosigkeit des kirchlichen Antimodernismus. Und ausgerechnet Benigni wollte diese scheinbare Schizophrenie – moderner Historiker, antimoderner Theologe – zuwege bringen! Ein Urteil über Anspruch und Wirklichkeit bei Benigni steht mir nicht zu. Aber sein Beispiel, das sich leicht um viele weitere vermehren ließe, scheint doch zumindest eines deutlich zu machen, dass nämlich das mit Döllingers Theologierede in die Welt gekommene Meisternarrativ von „deutscher“, historischer Theologie hier und „römischer“, „ahistorischer“ Neuscholastik dort seinen durchschlagenden innerkatholischen Siegeszug offenkundig nicht sofort antrat, sondern mit gehöriger Verspätung.

Dr. Gregor Klapczynski, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster

II. „Dissoziation von Theologie und Geschichte“?

Rückblende. Nur die „deutsche“ Theologie verstand sich für den Döllinger des Jahres 1863 auf die Historie. Sie allein verfügte im Unterschied zu ihrem „römischen“ Pendant über jene Fähigkeit, die das historische Denken im gesamten 19. Jahrhundert prägte, alles nämlich, was war und ist, im organischen Zusammenhang aufzufassen. Nur sie wusste auch die Theologie als einen Organismus zu würdigen, der über „einen unvergänglichen und unwandelbaren göttlichen Kern“ verfüge, wenngleich sie diesen „nur in der umhüllenden Schale gebrechlichen Forschens und menschlich beschränkten Erkennens darzubieten“ vermochte. Was dagegen „das alte von der Scholastik gezimmerte Wohnhaus“ anbelangte, das „baufällig geworden“ und dem „nicht mehr durch Reparaturen“ zu helfen sei, so plädierte Döllinger für einen fundamentalen „Neubau“. Zwar mahnte schon 1975 Georg Schwaiger an, dass auf der Ebene der damals Beteiligten im Einzelnen doch „feiner, genauer zu differenzieren“ sei als die Döllinger’sche Unterscheidung in „deutsch“ und „römisch“, historisch und scholastisch dies nahe lege. Aber im Grunde vertrat auch Schwaiger mit Döllinger die Vorstellung einer über weite Strecken des 19. und 20. Jahrhunderts zweigeteilten katholischen Theologie, einer „Dissoziation von Theologie und Geschichte“, wie Bernhard Welte 1954 formuliert hatte. Kurz vor dem I. Vatikanischen Konzil hatte Döllinger damit eine Vorstellung grundgelegt, die, wie ich meine, eigentlich erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wirkungsgeschichtlich relevant wurde. Was im Umkehrschluss bedeutet, dass das kurze Jahrhundert zwischen Erstem und Zweitem Vatikanum eine Phase weitgehender Nicht-Rezeption des theologischen Wissenschaftstheoretikers Ignaz von Döllinger darstellte, einer Nicht-Rezeption, wie ich zeigen möchte, nicht nur um seiner Person, sondern auch um der Sache selbst willen, die er vertrat. Natürlich gab es katholische Fachvertreter, die auch nach dem I. Vatikanum Verständnis für Döllingers wissenschaftstheoretisches Anliegen aufbrachten, und es waren nicht die unbedeutendsten unter ihnen. Milde korrigierend wurde die metaphorische Redeweise, deren sich Döllinger 1863 bedient hatte, etwa von Franz Xaver Kraus (1840-1901), diesem „zweite[n] Döllinger“, wie ihn seine Gegner nannten, im Jahre 1890 aufgenommen. Nicht erst der deutschen Theologie des 19. Jahrhunderts, so Kraus damals, sondern schon der französischen des 17. und 18. müsse die Leistung zuerkannt werden, dass durch sie „im Wesentlichen der Neubau der modernen Theologie bewirkt“ worden sei. Schon durch sie waren nämlich „die Wände [...] im Rohbau hergestellt und warteten“ nur noch „des inneren Schmuckes“. Auch auf einer drei Jahre später, 1893, von Alois Knöpfler (1847-1921) in München gehaltenen Rektoratsrede lastete für manche ein „böser Geist“, nämlich „Döllingers Schatten“. Aber diese namhaften Ausnahmen scheinen die Regel doch insgesamt eher zu bestätigen. Um zu verdeutlichen, warum dem so war und geradezu sein musste, genügt schon ein kurzer Blick in die wissenschaftsnormierenden Grundlagentexte des kirchlichen Lehramts jener Zeit. Ich meine einerseits die dogmatische Konstitution „Dei filius“ des I. Vatikanums, jenes mit höchster Autorität ausgestattete Konzilsdokument, das die methodische Autonomie der Wissenschaften anerkannte unter der einschränkenden Voraussetzung, dass Wissen und Glaube dabei niemals in Widerspruch geraten könnten, und wenn sie es doch täten, dann immer das Wissen, niemals aber der Glaube irrte. Andererseits ist auf die vergleichsweise niederrangigen, aber doch für die Zeitgenossen verbindlichen Enzykliken „Aeterni patris“ Leos XIII. von 1878 und „Pascendi“ von Papst Pius X. aus dem Jahre 1907 hinzuweisen. Sie bildeten zu dem umfassenden konziliaren Wissenschaftsprogramm gewissermaßen die authentische Interpretationshilfe samt näheren Ausführungsbestimmungen. Wenn nur die scholastische Philosophie zur Grundlage aller Wissenschaften, also doch auch der *ars historica*, gemacht werde, dann, so versprach Leo XIII., würde sich das hoch gesteckte Ziel des Konzils erreichen lassen. Und Pius X. tat in seiner Modernismusenzyklika faktisch nichts weiter, als umgekehrt vor einer Wissenschaft zu warnen und sie – mit verheerenden Folgen freilich – unter kirchliche Sanktion zu stellen, die dieses Fundaments der scholastischen Philosophie entrate. Von einer „Dissoziation von Theologie und Geschichte“ aber da wie dort aber keine Spur. Es dürften diese lehramtlich gesteckten Koordinaten gewesen sein, die Döllinger daran hinderten, schon zwischen Vatikanum I und II als Wissenschaftstheoretiker rezeptionsgeschichtlich zu reüssieren.

III. Dissoziative Tendenzen

Wie also stand es in der katholischen Kirchengeschichte „nach“ Döllingers Theologierede tatsächlich um das Verhältnis von Theologie und Geschichte, von Historie und Scholastik? Um diese Frage zu beantworten, dürfte es hilfreich sein, zunächst die Extrempositionen zu markieren, die in der Theologie der Zwischenkonzilszeit vertreten wurden.

Am einen Ende des Spektrums standen die strengen Thomisten vom Schlage etwa des österreichischen Dominikanerpaters Albert Maria Weiß (1844-1925). „Mit Döllinger“, so hielt Weiß im Jahre 1904 fest, „tritt der Gedanke auf, die Theologie sei wesentlich, wo nicht ausschließlich, eine historische Wissenschaft – daß sie auch eine solche sei, hat gewiß niemand je in Abrede gestellt – und die Vollendung der Theologie in der Zukunft sei die nach den neuen Grundsätzen zu bearbeitende Dogmengeschichte.“ Döllingers Grundsatz habe ja gelautet, „die Theologie nach hergebrachtem Begriff müsse durch den geschichtlichen Betrieb ersetzt werden. Wahrscheinlich faßte damals niemand, auch Döllinger selbst nicht, die volle Bedeutung seines Wortes“, so Weiß. Diese Bedeutung scharfblickend erkannt und Döllingers Worten auf die denkbar radikalste Weise widersprochen zu haben, war dann aber mehr noch das Verdienst von Michael Glossner (1837-1909), unter den deutschen strengen Thomisten damals gewiss der radikalste. Auf der Grundlage eines konsequent aristotelischen Wissenschaftsbegriffs gelangte er zu dem Schluss: „Wir vermögen weder zuzugeben, dass die Geschichte Wissenschaft sei, noch dass sie […] auf Gesetzen und Ideen beruhe.“ Glossner polemisierte damit punktgenau gegen die theologische Aufnahme des Gedankens der historischen Organologie, gegen den Einzug eines „Begriff[s] der organischen Entwicklung“ in die Theologie, für den seit 1863 prominent Döllinger stand. Einem solchen Ansatz, der „die Wissenschaften in Geschichte auflöst und daher die Geschichte zur Wissenschaft macht“, trat er entgegen, indem er um der Wissenschaft und der Wissenschaften willen der Geschichte selbst den Wissenschaftsstatus absprach – wodurch er die Theologie zu retten glaubte. Auch die „sogenannte ‚Wissenschaft der Kirchengeschichte“, wie sich sein Freund Ernst Commer (1847-1928) ausdrückte, war von diesem Verdikt betroffen.

Das andere Ende der Skala wurde von Modernisten wie Hugo Koch (1869-1940) und Joseph Schnitzer (1859-1939) besetzt. Ich zähle sie zum katholischen Spektrum hinzu, weil sie ja selbst noch nach Suspension, Interdikt und Exkommunikation formalkanonistisch als katholisch, also doch auch als katholische Theologen zu gelten hatten, wenngleich sie dies von einem gewissen Zeitpunkt an selbst am allerwenigsten noch sein wollten. Koch und Schnitzer argumentierten ganz wie ihre Gegner, nur dass bei ihnen nicht die Geschichte, sondern die Theologie als Wissenschaft entthront werden sollte. „Eine Wissenschaft“, so schrieb Hugo Koch im Jahre 1912, „die sich nicht nach wissenschaftlichen Gründen, sondern nach den Entscheidungen einer nicht wissenschaftlichen Instanz, einer „heiligen Autorität“ zu richten hat, hört eben auf Wissenschaft zu sein.“ Der einstigen Königin der Wissenschaften wurde durch die Modernisten der wissenschaftliche Adel überhaupt aberkannt.

Der einstigen Königin der Wissenschaften wurde durch die Modernisten der wissenschaftliche Adel überhaupt aberkannt.

Dem theologischen Absolutismus der strengen Thomisten setzten sie einen historischen Relativismus entgegen, der das Dogma unaufhaltsam in Geschichte auflöste. Und doch: Bei den einen wie bei den anderen kam Döllinger nicht besonders gut weg. Galt er den einen nur als halber, also schließlich als gar kein Theologe, so den anderen als halber, also in Wirklichkeit gar kein Historiker. Schon dem frühen, ultramontanen Döllinger hielt Joseph Schnitzer vor, dass dieser „obschon zur Geschichte übergegangen, Dogmatiker noch immer geblieben“ sei. Und weiter: „Aus der Hand der Dogmatik, nicht der Geschichte empfing er sein Christusbild. Aus der Hand der Dogmatik, nicht der Geschichte nahm er die Quellen entgegen, nach welchen er das Werden der Urkirche zeichnen wollte, und er betrachtete so die Evangelien als göttliche und daher untereinander gleichwertige, über alle Kritik erhabene Urkunden. Fast gewaltsam verschloss er sein Auge vor dem erbarmungslosen Säkularisationsprozesse, der, noch rücksichtsloser als ein nur materielle Kirchengüter verschlingender Klostersturm, das Dogma von Christus zur Geschichte Jesu, den Theologen zum Historiker profaniert

[...] hatte“. Hugo Koch bestätigte diese Analyse auch mit Blick auf den späten Döllinger. „Auch die Stelle Matthäus 16, 18f. [den *locus classicus* für die Stiftung des Papsttums durch Christus, G.K.] bezweifelte er nie als echtes Herrenwort, so entschieden er die Folgerungen ablehnte, die zuletzt daraus gezogen waren.“ Wenn doch aber Ignaz Döllinger schon die jüngsten Papstdogmen als Fiktion entlarvt hatte, wie hatte er dann vor den älteren einfach Halt machen können? Wenn ein Dogma gefallen war, wie konnten dann die übrigen bestehen bleiben?

IV. Dialektische Dauerprozesse dissoziativer und assoziativer Denkbewegungen

Es ist wichtig, um theologischen Absolutismus und historischen Relativismus zu wissen, zwischen denen sich der katholische Geschichtsdiskurs vom Ersten bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil bewegte. Nur von diesen äußersten Extremen her wird ja deutlich, dass sich die breite Mitte der katholischen Kirchenhistoriker dieser Zeit nicht in ein statisches Entweder-oder von Theologie *oder* Geschichte einordnen lässt, sondern nur aus einem in sich selbst höchst vielfältigen Sowohl-als-auch heraus verstanden werden muss, aus einer Pluriformität, die über die krassen Gegensätze, die alle Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen pflegen, oft völlig aus dem Blick zu geraten droht. Die allermeisten Kirchenhistoriker, scholastiknähere und scholastikfernere, begriffen Wissen und Glaube, Theologie und Geschichte im Sinne des Konzils als wechselseitig aufeinander verwiesene Größen. Unterschiede bestanden dabei gewissermaßen nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade nach. Nicht als ob die Scholastiker die historischen Ansprüche immer niedriger und die theologischen höher angesetzt hätten, die Nicht-Scholastiker dagegen die historischen höher und die theologischen niedriger. Denn nicht nur konnten von Einzelperson zu Einzelperson die wissenschaftstheoretischen Prämissen variieren, sondern sogar von Einzeluntersuchung zu Einzeluntersuchung die wissenschaftspraktischen Konklusionen, die aus diesen Prämissen gezogen wurden, so dass sich mitunter ganz überraschende Überschneidungen von „scholastisch“ und „liberal“ oder von „nicht-scholastisch“ und „konservativ“ ergaben. Ich vertrete jedenfalls die These, dass sich in dem genannten Zeitraum eine dominante Form neuscholastischen Geschichtsdenkens herausgebildet habe, eines historischen Denkens, das weder so antihistorisch war wie die strengen Thomisten noch so antitheologisch wie die Modernisten. Aus diesem kirchenhistorischen Hauptdiskurs fallen nach meinem momentanen Kenntnisstand „lediglich“ jene heraus, denen die scholastische Kost zu Studienzeiten entweder gar nicht verabreicht worden war, wie vor allem den Tübingern, oder in so ungenießbarer Zubereitung, dass sie erst gar keinen Geschmack daran finden konnten (so Franz Xaver Kraus in Trier). Von dieser scholastikferneren Seite her flog Döllinger naturgemäß die meiste kritische Sympathie zu.

Er war der Hauptorganisator der Münchener Gelehrtenversammlung und hielt auch die berühmte Eröffnungsrede: Ignaz von Döllinger (1799 bis 1890).

Ich möchte zwei Ausprägungen dieser genuin neuscholastischen Historie herausgreifen, von der man bislang wohl nur sehr wenig gehört hat, die es aber dennoch gab. Sie stammen von zwei Kirchenhistorikern, die aufgrund ihres bedeutenden historiographischen Werkes bis heute zu den wichtigsten Vertretern ihres Faches an der vorvergangenen Jahrhundertwende gezählt werden. Beide sind in theologischer Hinsicht der „Römischen Schule“ zuzurechnen. Ihre historisch-theologischen Ansätze unterscheiden sich aber so grundlegend voneinander, wie man das innerhalb des neuscholastischen Lagers vielleicht gar nicht für möglich halten würde.

Der Kirchenhistoriker Heinrich Schrörs (1852-1928) in Bonn wollte explizit die *via antiqua* in Philosophie und Theologie mit der *via moderna* in der Geschichte verbinden, gewissermaßen Thomas von Aquin mit Ernst Bernheim. Er suchte die Geschichte und damit auch die Kirchengeschichte in wissenschaftstheoretischer Reflexion gezielt als Wissenschaften zu etablieren, und zwar auf scholastischer Grundlage. Nach den einschlägigen Autoren konnten sich auf ein und dasselbe Materialobjekt der Wissenschaft drei unterschiedliche Formalobjekte richten, die nach der Entwicklung, dem Wesen und dem Sein ihres Materialobjekts fragten. Schrörs buchstabierte diesen Gedanken für das spezifische Materialobjekt „Gesellschaft“ aus und gelangte so zu der Ansicht, dass die Geschichtswissenschaft nichts anderes sei als die Wissenschaft von der gesellschaftlichen Entwicklung.

Sie war historische Gesellschaftswissenschaft, die ihrerseits über drei Unterdisziplinen verfügte, die politische, die Kultur- und die Kirchengeschichte. Entwicklungs-, Wesens- und Urteilswissenschaften standen nun aber in einem wechselseitigen Dienstverhältnis, auch in Bezug auf das Soziale. Die allgemeine

Abt em. Dr. Odilo Lechner OSB von Sankt Bonifaz engagierte sich mit Fragen und Stellungnahmen während der Tagung.

Geschichtswissenschaft fungierte als Hilfswissenschaft von Soziologie und Sozialphilosophie und umgekehrt, die Kirchengeschichte als Hilfswissenschaft der systematischen Theologie, die systematische Theologie aber auch als Hilfswissenschaft der Kirchengeschichte. Aber was bedeuteten diese Überlegungen in der konkreten historischen Arbeit? Wenn der Historiker aus dem kritisch geprüften Tatsachenmaterial historische Zusammenhänge konstruieren wollte, dann bediente er sich dabei, so meinte Schrörs mit Bernheim, sowohl relativer als auch absoluter Werturteilsmaßstäbe. Die relativen Werturteilsmaßstäbe lagen gewissermaßen im historischen Stoff selbst bereit. Die absoluten Werturteilsmaßstäbe aber mussten von außen zugeliefert werden, im Falle der Kirchengeschichte, wie gesagt, durch die systematische Theologie. Sie wusste ja um das Wesen der Kirche. Sie konnte daher dem Historiker jene „Ideen“ zur Verfügung stellen, die sich in der Entwicklung sowohl von personalen als auch von sozialen „Trägern“ dieser Ideen historisch verwirklicht, individualisiert hatten. Anders und einfacher ausgedrückt: Das Zusammenwirken von historischer und systematischer Theologie ermöglichte ein organologisches Geschichtsdenken, durch dass sich massive theologische Geltungsansprüche, wie Schrörs, übrigens ein ausdrücklicher Vertreter der Lehre vom *magisterium ordinarium*, sie hegte, so elegant wie nur möglich in die historische Erzählung hinein verweben ließen. Schrörs schuf also aus genuin neuscholastischem Geist die Grundlage für die „Construction“ des Christentums aus einer „Idee“, was man bislang nur von den „Tübingern“ sagen zu können glaubte – ein von Döllinger her ganz undenkbarer Gedanke. Natürlich handelte es sich aber um ein durch und durch extrinsezistisches Geschichtsmodell, bei dem die Geschichte letztlich durch Philosophie und Theologie überwölbt wurde, ohne dass diese in eine innere Beziehung zueinander gebracht wurden.

Und genau in diesem Punkt unterscheidet sich nun Albert Ehrhard (1862-1940) so gründlich wie nur möglich von seinem Fachgenossen Schrörs. Auch am Anfang seines Weges zu einer historischen Ideenlehre aus dem Geist der Neuscholastik, zu seiner Form von historischer Organologie, stand die scholastische Philosophie, allerdings nicht, wie bei Schrörs, in Gestalt der Wissenschaftstheorie, sondern der Erkenntnistheorie, wie sie sich klassisch im mittelalterlichen Universalienstreit herausgebildet hatte. Nach Ehrhard waren die Ideen weder *ante re* noch *post rem*, also unabhängig von den Dingen, sondern einzig und allein *in re*. Sie konnten nur durch Abstraktion von den konkreten Dingen erkannt werden. Ehrhard gestaltete diese Ideenlehre weiter aus, indem er die philosophischen Kategorien von Form und Materie usw., aus denen die Wirklichkeit scholastisch zusammengesetzt war, zu denen von Natur und Übernatur theologisierte. Die Geschichte war für Ehrhard daher nicht historische Gesellschaftswissenschaft, wie für Bernheim und Schrörs, sondern historische Kulturwissenschaft.

Hatte es doch der Historiker sowohl mit dem natürlichen Streben der Menschheit nach dem Guten, Wahren und Schönen zu tun, ihrem mittelbaren Streben nach Gott also, in Gestalt der Religion aber auch mit ihrer unmittelbaren Gottsuche. Die volle Harmonie von Kultur und Religion zu erreichen war nun nach Ehrhard einzig die katholische Kirche befähigt. Nur in ihr war die Idee des Christentums, der wahren Religion, voll verwirklicht, nur sie war auch in der Lage, die widerstreitenden Kulturen, etwa die verschiedenen Nationalismen seiner Zeit, in der Einheit eines höheren, religiösen Universalismus zu versöhnen. Aber das Wichtigste an der organologischen Geschichtskonzeption Albert Ehrhards war: Sie zwang aufgrund der natürlich-übernatürlichen, gottmenschlichen, also inkarnatorischen Grundstruktur der Geschichte zu der Einsicht, dass nur durch die kontingente Wirklichkeit des Natürlich-Kultürlichen hindurch der Weg zur übernatürlichen Transzendenz gefunden werden konnte, niemals an ihr vorbei. Die Natur wurde nicht wie bei Schrörs durch die Übernatur als durch etwas ihr eigentlich ganz Fremdes überwölbt, sondern der Natur war die Übernatur sozusagen inhärent. Man möchte Ehrhards Ansatz im Unterschied zu demjenigen von Schrörs geradezu als historisch-theologischen Intrinsezismus bezeichnen, aber als einen solchen, der von rein scholastischen Denkvoraussetzungen her erschlossen wurde.

Und Döllinger? Der strengkirchliche Schrörs klagte zwar 1893/1894 in seinen Vorlesungen, dass Döllinger sein „langes ruhmvolles Leben leider außerhalb des mütterlichen Schoßes der Kirche“ beendet habe, fand ihn aber doch „[a]n klassischer Durchbildung und Darstellungsgabe [...] Möhler vergleichbar, an Umfang des Wissens übertrifft er ihn weit“, so Schrörs, „doch geht seinen Schriften der belebende Hauch einer tief-religiösen Auffassung ab“. Viel schroffer urteilte dagegen der gemäßigt-fortschrittliche Ehrhard. „Ein Gegensatz“ sei „durch sein ganzes Leben“ gegangen, ließ er seine Studenten 1896 wissen, wodurch dieses auch „äusserlich in 2 Hälften getheilt“ sei. Ehrhard wollte darin ein „Resultat des inneren Gegensatzes“ erkennen, der Döllinger ausgezeichnet habe, der ein „hoch angelegter Geist“ gewesen sei, aber über ein „kaltes Herz“ und einen „Mangel an Gemüth“ verfügt habe.

Ehrhard unterstellte Döllinger „Sucht nach Ruhm“ und „Ehre“ sowie einen „Mangel an Selbständigkeit des Urteils u[nd] des Charakters“. Seine Nichtberufung zum Konzil nach Rom sei dann der „Stachel zur Agitation“ gewesen. „Seitdem“, so Ehrhard, „blieb er ein Halber“, der „keine letzten Consequenzen“ zog. Ehrhard fragte sich und seine Studenten: „Was ging in seiner Seele vor beim entscheidenden Augenblicke: „Mihi vindicta; ego retribuam“, („Mein ist die Rache, ich werde vergelten“ [Röm 12,19]). „Nur eins“, so glaubte er, die Hoffnung nämlich: „Quia apud Dominum misericordia, et copiosa apud eum redemptio“ („Beim Herrn ist Barmherzigkeit und reiche Erlösung“ [Ps 129,7]).

Heinrich Schrörs und Albert Ehrhard haben das Problem von Theologie und Geschichte sicher nicht auf Dauer gelöst, aber sie haben es auch nicht verdrängt oder überspielt. Sie haben mit den Mitteln der wissenschaftlichen Historie und der dominierenden scholastischen Philosophie und Theologie ihrer Zeit (im Bilde Döllingers) jenes Haus zu retten versucht, das dann 100 Jahre später doch abgerissen werden sollte. Was gerade nicht ausschließt, dass diese beiden Scholastiker in mancher Hinsicht weiter voneinander entfernt waren als die meisten Nicht-Scholastiker.

V. Ein antimoderner Moderner

Ich hatte meine Ausführungen mit dem modernen Antimodernen Umberto Benigni eröffnet. Ich möchte sie schließen mit dem Hinweis auf einen antimodernen Modernen, den Münchener Kirchenhistoriker Alois Knöpfler, einen der wenigen Döllinger-Rezipienten der Zwischenkonzilszeit, wie wir gesehen haben. Hugo Koch, unser historischer Relativist und Modernist, hatte keine gute Meinung von ihm. Der vermeintlich liberale Knöpfler sei, so Koch im Jahre 1912, eigentlich „[e]in durch und durch orthodoxer Theologe, der an den Teufel ebenso fest glaubt wie an den Herrgott, dem die biblischen Wunder und Erscheinungen ebenso sichere Realitäten

Eine rein deutsche, historische und eine nur römisch-scholastische Seite hat es zwischen dem I. und II. Vatikanischen Konzil nicht gegeben.

sind wie die 20 000 Mark, die ihm das Rektorat beiläufig einträgt, der es aber immerhin verstanden hat, durch seine von stockultramontanen Fakultätskollegen etwas abweichende Haltung sich in ein wissenschaftliches Ansehen zu setzen.“ Nur deshalb mache Knöpfler aber „so kräftig in Orthodoxie“, um dann „zum Schluß schon ein bißchen mit liberalisierenden Gedanken kokettieren“ zu können. Der Münchener Kirchenhistoriker sei der lebende Beweis dafür, „daß man dreißig Jahre Professor der katholischen Kirchengeschichte sein kann, ohne von wahrhaft wissenschaftlicher historischer Methode eine Ahnung zu haben“.

Anlässlich des Konstantinjubiläums im Jahre 1913 kam Koch dann noch einmal auf Knöpfler zurück. Dieser war nämlich in einem Aufsatz über „Konstantins Kreuzesvision“ aus dem Jahre 1908 hinsichtlich dieser Erscheinung zu dem Resultat gelangt: „[D]er Bericht des Eusebius über die Kreuzesvision Konstantins muß nach allen Regeln einer wahrhaft objektiven, kritischen und tatsächlich voraussetzungslosen Geschichtsforschung als auf Tatsachen ruhend angesehen werden: er ist Wahrheit, er ist Wirklichkeit“. Knöpfler hatte seine historische Methode dabei gerade deshalb für wahrhaft voraussetzungslos gehalten, weil sie mit dem „Hereinragen einer übernatürlichen göttlichen Macht in diese Welt“, mit dem Wunder also, rechnete – im Unterschied zu Leopold von Ranke, dem Knöpfler eine völlig unmethodische Voraussetzung vorwarf, wenn er ausgeschlossen wissen wollte, „dass gerade jene Idee [sc. die des Wunders] [die Tatsachen, G.K.] beherrscht“.

Angesichts von derlei Einlassungen nun empörte Sprachlosigkeit aufseiten Hugo Kochs. Während nämlich Heinrich Schrörs, der strengkirchliche Neuscholastiker, hinsichtlich der Kreuzesvision ganz wie er selbst „zum Resultate“ gekommen sei, dass „die Vorgänge selber [...] nicht als Wunder zu betrachten, sondern psychologisch zu erklären seien“, habe Alois Knöpfler in dem genannten Beitrag doch ungeniert „die Tatsächlichkeit und den wunderbaren Charakter dieses Vorganges verteidigen zu müssen geglaubt“.

Die katholische Kirchengeschichte „nach“ (im Sinne von „post“) Döllinger war keine katholische Kirchengeschichte „nach“ (im Sinne von „secundum“) Döllinger. Sie weist eine komplexe Vielfalt wissenschaftlicher Hybridbildungen zwischen Theologie und Geschichte auf, die sich nicht einfach auf einen historisch-antihistorischen oder deutsch-römischen Gegensatz zurückführen lassen. Benigni und Knöpfler, Glossner und Koch, Ehrhard und Schrörs machen das zur Genüge deutlich. Eine rein deutsche, historische und eine nur römisch-scholastische Seite, die sauber zu unterscheiden wären, hat es zwischen dem I. und II. Vatikanischen Konzil nicht gegeben. Bei Döllinger schoben sich in dieser Vorstellung wissenschaftliche und nationale Identitätskonstruktionen auf merkwürdige Weise ineinander. Von einer historischen Theologie auszugehen, die nicht scholastisch, und von einer scholastischen Theologie, die nicht historisch denken konnte, mag auch heute wieder nahe liegen, nachdem die Neuscholastik von der strahlenden Siegerin zur ungeliebten Verliererin der neueren Theologiegeschichte geworden ist.

Und doch veruneindeutigt sich das distinkte Schwarz und Weiß, das Döllinger malte, in der theologischen Selbstwahrnehmung der meisten Kirchenhistoriker der Zwischenkonzilszeit und bei genauerer Betrachtung auch aus heutiger Sicht zu einer vielfältig abgestuften Wirklichkeit. Von meiner eigenen Disziplin, der Kirchengeschichte, ausgehend, möchte ich daher vorschlagen, Weltes Hinweis auf die jahrzehntelange „Dissoziation von Theologie und Geschichte“ zu ergänzen um denjenigen auf die beständigen, auch aus genuin scholastischem Geist heraus inspirierten Assoziationsbemühungen. Aufs Ganze gesehen wird wohl am ehesten von einem dialektischen Dauerprozess dissoziativer und assoziativer Denkbewegungen im Verhältnis von Theologie und Geschichte gesprochen werden dürfen, der seine letzte Ursache in der kritisch-dekonstruktiven und hermeneutisch-konstruktiven Doppelstruktur der historischen Methode selbst hatte.

Die vor dem II. Vatikanum sehr spärliche, eigentlich erst nach dem Konzil einsetzende Döllinger-Rezeption meine ich vor diesem Hintergrund als ein Indiz für die Dominanz der neuscholastischen Historie innerhalb der katholischen Theologie der Zwischenkonzilszeit werten zu dürfen. Aber es wären intensive, alle historischen Fächer möglichst nicht nur inner-, sondern auch außerhalb der Theologie umfassende und zudem international ausgeweitete Studien nötig, um den Nachweis für diese, wie mir bewusst ist, durchaus sperrige These aufzubringen. □

Von der Pastoral zum ordentlichen Lehramt und wieder zurück? Theologie und Lehramt 1863-2013

Klaus Unterburger

Der Begriff *magisterium* (Lehramt) war, wie Yves Congar gezeigt hat, lange Zeit kein restriktiv verwendeter theologischer Fachterminus, sondern bezeichnete unspezifisch die autoritative Tätigkeit des Unterrichtens, in Schule, Kirche, Universität oder im Kloster. In der Kirche hatte sich früh eine zweifache Art des Lehrens und damit die Differenz zwischen pastoralem und theologischem Lehren herausgebildet: Seit der gnostischen Krise des 2. Jahrhunderts gehörte zu den zentralen Aufgaben des bischöflichen Amts die Bewahrung, Bezeugung und Verkündigung des überlieferten Glaubens, der *paradosis*. Pastorales Lehren war also der Vollzug der Verkündigung des überlieferten Glaubens. Diesen Glauben hatte man zu schützen; abweichende Formulierungen und Deutungen waren zu prüfen, ob sie mit der Überlieferung übereinstimmten. Parallel zu diesem konservativen Element setzte ein hartnäckiges und seither nie mehr abgebrochenes Bemühen ein, den in der *paradosis* gegebenen Glauben zu durchdenken, zu begründen und gegen Angriffe zu verteidigen. Seit dem 12. Jahrhundert wurde dieses Unternehmen des rationalen Begründens und Durchdenkens eines positiv Geoffenbarten dann Theologie genannt. Damals erfuhr dieses theologische Unternehmen auch einen Professionalisierungsschub, als sich ein eigener Magisterstand herausbildete, eine Grundbedingung wiederum für die Institutionalisierung der abendländischen Universität.

Gratian unterschied im ersten Buch seiner Kirchenrechtssammlung zwischen der jurisdiktionellen Entscheidungsbefugnis und der wissenschaftlichen Schriftauslegung. In letzterer überragen die Theologen die Bischöfe und Päpste, in ersterer ist es umgekehrt. Ähnlich dann die Theologie der Hochscholastik: Thomas von Aquin, Aegidius von Rom, Heinrich von Gent kannten ein *magisterium cathedrae magistralis* der Theologen und ein *magisterium cathedrae pastoralis* der Bischöfe. Man unterschied also kirchlicherseits zwischen dem apostolischen Glauben und Fragen der theologischen Schulen. So agierte die Theologie lange Zeit mit bemerkenswerter Freiheit, gerade was Methodik und fundamentalphilosophische und apologetische Positionierung anging. Die sich im Spätmittelalter formierenden „Schulen“, etwa der Thomisten, Skotisten, der Anhänger des Augustinus oder der *via moderna*, unterschieden sich nicht nur in Randfragen und theologischen Details.

Im 19. Jahrhundert ereignete sich ein Umbruch. Die Päpste gingen in Frontstellung gegen die „Irrtümer der Gegenwart“ positiv dazu über, Lehrschreiben, Enzykliken zu verfassen, die immer ausgeprägter theologischen Charakter hatten. Sie übernahmen so eine Funktion, die traditionellerweise den Theologen zugekommen war, nämlich den Glauben zu durchdenken und zu begründen und die Gegenwart zu deuten. Zunächst war es Félicité de Lamennais, der die Päpste dazu bewegen wollte, aktiv-lehrend gegen die Irrtümer („Indifferentismus“) der Zeit vorzugehen. Seit der Jahrhundertmitte verband sich mit dem

Prof. Dr. Klaus Unterburger, Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Regensburg.

Schlagwort des „Indifferentismus“ das Feindbild des „Rationalismus“. Diese Kampfbegriffe wurden bald zu innerkirchlichen Denunziationsmitteln, um konkurrierende Schulmeinungen zu eliminieren. Das Klima an der römischen Kurie seit der Rückkehr Pius' IX. aus Gaeta 1850 förderte eine radikale Minderheit im Jesuitenorden um die neue Zeitschrift *Civiltà Cattolica*. Diese propagierte als halboffiziöse *pressure group* eine Sicht, die sich radikal antineuzeitlich am idealisierten Hochmittelalter philosophisch und theologisch orientierte; von dieser Grundlage aus ging man aggressiv gegen katholische Theologen vor, die diese methodischen Prämissen nicht teilten.

Im *Collegium Romanum* unterstützte der Jesuit Giovanni Perrone diese Tendenz, konkurrierende neuzeitliche Theologien zu verurteilen. Noch radikaler war der aus Dortmund stammende Jesuitenpater Joseph Kleutgen, der im Orden keine rechte Anerkennung gefunden hatte, dafür aber in der römischen Indexkongregation erheblichen Einfluss gewann. Die Kardinäle August Reisach (seit 1862 Präfekt der Studienkongregation) und Costantino Patrizi Naro (seit 1860 Sekretär des Hl. Offizium) waren die wichtigsten Protektoren dieser Richtung, die sich des Wohlwollens Papst Pius' IX. sicher sein konnte. Mittels des päpstlichen Lehramts und durch Buchverbote sollten konkurrierende theologische Meinungen kaltgestellt werden.

Es lässt sich zeigen, wie diese radikalen Neuerer anfangs in der römischen Indexkongregation noch unterlegen waren; die Mehrheit der Mitglieder wollte den traditionellen theologischen Pluralismus weiter gelten lassen: So sehr sich die jesuitischen Gegner Antonio Rosminis auch bemühten, die Indexkongregation sprach ihn nach langen Verhandlungen 1854 von allen philosophischen und theologischen Irrtümern frei. Auch gegen den Freiburger Pastoraltheologen und Domkapitular Johann Baptist Hirscher, der sich explizit auf die Freiheit der theologischen Schulmeinung berief, fand sich keine Mehrheit. Kleutgen und seine Verbündeten mussten also, um theologische Gegner verurteilen zu können, die Kongregation umgehen und über informelle Beziehungen zum Papst das Ziel verfolgen.

Erstmals gelang dies gegen den Wiener Gelehrten Anton Günther 1857 durch das Breve des Papstes *Eximiam Tuam*. Bereits hier wurden philosophische und methodische Fragen der freien theologischen Diskussion entzogen. Nächstes Opfer war Jakob Frohschammer, dessen Lehre, die menschliche Seele werde von den Eltern vererbt, ebenfalls jahrhundertelang theologisch legitim, aufgrund hartnäckigen Agierens Kleutgens aber nun verurteilt wurde. Als Frohschammer daraufhin für die traditionelle Freiheit der Philosophie schriftlich Partei ergriff, weigerte sich die Mehrheit der Indexkongregation erneut, den Münchener Philosophen zu verurteilen. Die Konsultorenmehrheit wurde von Kleutgen aber mittels seiner Beziehungen zu Reisach und so zum Papst erneut desavouiert. Parallel dazu verhandelte man die Theologie der Löwener Universität, besonders des Theologen Casimir Ubaghs, die den belgischen Episkopat spaltete, nachdem die Jesuiten von Namur seit Jahren gegen Löwen polemisierten. Auch hier wurde die Kongregation kaltgestellt.

Wie bei Frohschammer ging es nicht um eine Leugnung von Glaubensartikeln; vielmehr wurden Traditionslinien, die sich erkenntnistheoretisch auf Augustinus, Anselm und Bonaventura stützen konnten, zugunsten eines mittelalterlichen „christlichen Aristotelismus“ eliminiert. Hierbei wurde die Mehrheit des Indexkongregation derart desavouiert, dass deren Präfekt, Kardinal d'Andrea, zurücktrat; es kam zur ultramontanen Gleichschaltung der Theologie an der Kurie, zu einer revolutionären Neuerung, die für die Wissenschaftlichkeit und Freiheit der Theologie erhebliche Konsequenzen haben konnte. Erst vor diesem Hintergrund ist die Brisanz von Döllingers Münchener Rede verständlich.

I. Döllingers Befürchtung für die Zukunft der katholischen Theologie

In diesen Prozess der Verdrängung und der Eliminierung von theologischem Pluralismus ist Döllingers Rede in der Benediktinerabtei St. Bonifaz zu situieren, die ihr Plädoyer gegen Verketzerung und für die traditionelle Rollenverteilung zwischen kirchlicher Hierarchie und wissenschaftlicher Theologie mit dunklen Warnungen und Prognosen verband, für den Fall, dass die Freiheit der theologischen Debatte weiter beschnitten würde. Pluralismus und damit theologischer Irrtum seien wesentliche Konstituentien des wissenschaftlichen Fortschritts, denn auch die irrige theologische Schulmeinung dränge „gebieterisch zu einer Lösung“ und sei „ein wohltätiges Element im kirchlichen Lebensprozesse. ... Der Wissenschaft ist diese Freiheit so unentbehrlich als dem Körper die Luft zum Atmen, und wenn es Theologen gibt, welche ihren Fachgenossen diese Lebensluft unter dem Vorwand der Gefahr entziehen wollen, so ist dies ein kurzsichtiges und selbstmörderisches Beginnen. Ist es ein dogmatischer Irrtum, ein Verstoß gegen die klare allgemeine Lehre der Kirche, welcher begangen wird, so darf er freilich nicht ungerügt bleiben und muß zurückgenommen werden. Ist es aber ein bloß theologischer, also dem Gebiete der wissenschaftlichen Erörterung angehöriger Irrtum, dann soll er auch mit rein wissenschaftlichen Waffen und nur mit solchen bekämpft werden ... ‚Similia similibus curantur.' Gegen wissenschaftliche Fehler und Verirrungen dürfen nur gleichartige Mittel angewendet werden. Wer anders verfährt, schädigt die Theologie und die Kirche, welche nun einmal eine lebenskräftige und sich fortbildende Theologie nicht entbehren kann.“

Döllingers Plädoyer für die wissenschaftliche Freiheit mussten die Profiteure und Drahtzieher der Gewichtsverlagerung von der Theologie zum „Lehramt“ als Angriff auf sich selbst auffassen. Die neue Praxis des Lehramts bestand ja darin, der Theologie Methode und philosophische Lehren vorzugeben, die als solche nicht Teil des Offenbarungsgutes waren. Ein weiteres Anliegen Reisachs und Kleutgens war es, die Verbindlichkeit kurialer Kongregationsdekrete aufzuwerten. Zur theoretischen Rechtfertigung der neuen Praxis lieferten die Jesuiten Perrone und Kleutgen die neue Terminologie. Als unfehlbare *regula fidei* haben nicht nur feierliche Konzilsentscheidungen, sondern auch die konstante Lehre der Päpste und des mit dem Papst vereinten Episkopats zu gelten. Der Begriff des *magisterium ordinarium* oder *magisterium commune* war geboren. Dessen Gegenstand seien auch die Voraussetzungen und Schlussfolgerungen aus der Offenbarung, die auch in den Bereich der kirchlichen Unfehlbarkeit gehörten. Bereits Perrone hatte deren Gegenstand über die Offenbarung hinaus auf die *facta dogmatica* ausgedehnt.

Auf den Gelehrtenkongress und Döllingers Rede reagierte der Papst mit dem Breve *Tuas libenter*, in welchem die Neukonzeption des *magisterium* dann erstmals kirchenamtlich formuliert wurde. Ein Konzept Reisachs beweist, dass er, alarmiert durch den Münchener Nuntius, dem Papst hierbei die Feder geführt hat: Auf dem Münchener Theologenkongress seien für die Theologie Dinge beansprucht worden, die nur dem Papst und den Bischöfen zukämen. Neben den unfehlbaren Dogmen sei Glauben und Gehorsam auch dem *magisterium ordinarium*, der allgemeinen

Die neue Praxis des Lehramts bestand ja darin, der Theologie Methode und philosophische Lehren vorzugeben, die als solche nicht Teil des Offenbarungsgutes waren.

Lehrverkündigung von Papst und Bischöfen geschuldet. Der Anspruch auf Glaubensgehorsam erstrecke sich auch auf die *veritates catholicae* und die *conclusiones certae*, die nach allgemeiner Lehrverkündigung zur kirchlichen Lehre gehörten, dazu auf die Entscheidungen der kurialen Kongregationen.

Diese neue Wesensbestimmung des päpstlichen Lehramts ging in die dogmatische Konstitution *Dei filius* des I. Vatikanums (1870) ein. Hauptautor des angenommenen Schemas war wiederum Kleutgen. Kapitel III definierte, *fide divina et catholica* seien jene Offenbarungslehren zu glauben, die von der Kirche entweder *solemni iudicio* oder *ordinario et universali magisterio* vorgelegt würden. Die Aufnahme dieser Lehre aus *Tuas libenter* war dabei besonders dem Regensburger Germanikerbischof Ignatius Senestrey ein Anliegen. Neben feierlichen Entscheidungen des ökumenischen Konzils und des Papstes kommt also auch dem nicht entscheidenden, sondern verkündigenden Vollzug des Lehramts des Papstes mit den Bischöfen vereint Unfehlbarkeit zu. Neben diesem horizontalen Konsens ist

auch an den vertikalen Konsens der ordentlichen Lehrverkündigung der Päpste allein über einen längeren Zeitraum zu denken.

Unter Pius IX. war es also zu einem Umbruch im Verhältnis Theologie und Lehramt gekommen. Döllinger hielt seine Theologiekonzeption für gescheitert, endgültig, als 1870 auch noch als Gipfelpunkt dieser Entwicklung die päpstliche Unfehlbarkeit definiert wurde, eine Lehre, die er aus historischen Gründen ablehnte. Sein Widerstand entzündete

Unter Pius IX. war es zu einem Umbruch im Verhältnis Theologie und Lehramt gekommen.

sich aber auch an der neuen Konzeption von Lehramt und Theologie, die damit faktisch verbunden war. Die Theologie unter dem Stern des vatikanischen Konzils drohte seiner Meinung nach in dreifacher Hinsicht zu verkümmern, so jedenfalls in seiner Stellungnahme zur „Speyerer Seminarfrage“ und dann wenig später im „Janus“:

(a) Papst und Bischöfe bezeugen nicht mehr nur den ein für allemal geoffenbarten Glauben, sondern entwickeln ihn zu immer neuen kirchlichen Lehren weiter, denen die Theologie folgen müsse.

(b) Die Freiheit der Theologie werde immer mehr eingeschränkt; sie habe nicht mehr die Glaubensquellen auszulegen, sondern die päpstlichen Entscheidungen und dürfe nur noch hintennach den Nachweis führen, dass diese zu Recht Schrift und Tradition für sich beanspruchten.

(c) In antimoderner Frontstellung werde die mittelalterliche Scholastik vorgeschrieben, die auf die Herausforderung der modernen Wissenschaft kein adäquates Antwortpotential mehr besitze.

Neben dieser pessimistischen Sicht, die den Untergang der Theologie als Wissenschaft antizipierte, findet sich bei Döllinger freilich auch eine konträre Erwartung:„Die Theologie ist es“, so 1863 in seiner Rede, „welche der rechten, gesunden, öffentlichen Meinung in religiösen und kirchlichen Dingen Dasein und Kraft verleiht, der Meinung, vor der zuletzt alle sich beugen, auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt. Ähnlich dem Prophetentume in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priestertume stand, gibt es auch in der Kirche eine außerordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten, und dies ist die öffentliche Meinung. Durch sie übt die theologische Wissenschaft die ihr gebührende Macht, welcher in der Länge nichts widersteht.“ Es findet sich bei Döllingers also eine doppelte Zukunftsvision für die Theologie. Wird sie obsolet, ein ideologisches Rechtfertigungsinstrument für das ultramontane Lehramt, oder gewinnt sie in Verbindung mit der öffentlichen Meinung eine solche Potenz, dass ihr sogar die kirchliche Hierarchie letztlich nachfolgen muss?

Theologie und Lehramt nach dem I. Vatikanum

Es stellt sich die Frage, inwieweit Döllingers Vorhersage für die Entwicklung des ultramontanen Lehramts Realität geworden ist.

a) Im 1878 auf Pius IX. folgenden Pontifikat ging das Lehramt tatsächlich massiv daran, bisher unentschiedene Schulmeinungen definitiv zu klären. Bereits 1879 schrieb Leo XIII. die Philosophie und Theologie des Thomas von Aquin verbindlich der gesamten Weltkirche vor. Ebenso folgenreich war seine Festlegung für die Bibelauslegung. Auf dem I. Vatikanischen Konzil wurde nach einiger Diskussion noch bewusst offengelassen, welche Konsequenz die Tatsache der göttlichen Inspiration der biblischen Texte mit sich bringe. Ist die Irrtumslosigkeit eine Konsequenz des göttlichen Zieles, des Heils des Menschen, und beziehe sich deshalb auf die heilsrelevanten Wahrheiten. Oder aber folgt aus der Tatsache, dass Gott die Wirkursache der Schrift ist, dass alle ihre Teile in jeder Hinsicht irrtumslos sein müssen? Was der ultramontanen Jesuitenpartei auf dem Konzil noch nicht gelang, glückte 1893 mit der Enzyklika *Providentissimus Deus*, die sich vor allem gegen Alfred Loisy richtete und von römischen Jesuitentheologen redigiert wurde. Ein letzter Höhepunkt der Tendenz, zugunsten der Sicherheit die Freiheit der theologischen Schulen immer mehr zu eliminieren. stellte schließlich 1914 der Versuch dar, die gesamte Theologie und Philosophie auf 24 philosophische Thesen des Aquinaten zu verpflichten.

b) In dieser Konsequenz lag es, der Theologie weltweit konkrete rechtliche Vorgaben zu machen. Zuständig wurde die Studienkongregation, zunächst die Aufsichtsbehörde für die Universitäten im Kirchenstaat, die im 19. Jahrhundert dann für die in Löwen, Dublin und später anderswo gegründeten katholischen Universitäten zuständig wurde. 1915 wurden ihr auch die Priesterseminare und damit die Theologenausbildung in den romanischen Ländern unterstellt. Stillschweigend dehnte man deren Einfluss nun auf die alten, weiter bestehenden theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten aus. Wollten diese sich weiterhin „katholisch“ nennen, mussten sie ihre Statuten in Rom approbieren lassen. Das Prädikat „katholisch“ wurde nunmehr von der päpstlichen Studienkongregation verliehen, approbiert oder entzogen. Standards sollte eine 1929 eingesetzte Kommission bei der Studienkongregation ausarbeiten, die auf internationale Uniformierung und Romanisierung setzte, um Papstverbundenheit und Orthodoxie der Theologie weltweit zu garantieren.

c) Die historisch-kritische Methode, der Entwicklungsgedanke, war, so Pius X. 1907, der Ursprung aller Häresien und Irrtümer, sie sei der neuscholastischen Systematik unterzuordnen. Auch hier schien Döllinger Recht zu behalten. Die historisch-kritische Methode arbeite unbewusst mit einem glaubenslosem, falschen A priori: Anstatt das Dogma, die wahre Theologie und Philosophie als hermeneutisch vorauszusetzen, von der aus sich die Quellen schon richtig lesen lassen würden, glaube man, unvoreingenommen an die Geschichte heranzugehen und verfalle so der Hermeneutik der liberalen Protestanten. Römische Beobachter der Theologie nördlich der Alpen kamen in den 1920er Jahren zur Überzeugung, dass diese tiefgehend umgestaltet werden müsse, nämlich nach römischem Vorbild, damit eine orthodoxe Systematik ein zuverlässigeres hermeneutisches A priori für den Umgang mit den historischen Quellen liefere. Dann würden dort rechtgläubigere Theologen ausgebildet werden, die zum Bischof ernannt wiederum die Theologie in einem rechtgläubigeren Sinn umgestalten würde. Um dies zu erreichen, setzte man römischerseits zweifach an: Bei den Bischofsernennungen, wo die Weimarer Reichsverfassung und der CIC ganz neue Möglichkeiten boten, griff man bewusst auf Germaniker und andere Jesuitenschüler zurück, die dem deutschen Studiensystem fern standen. Zugleich wollte man die universale Neuregelung und Unterordnung aller kirchlichen Studien dazu nutzen, weltweit und gerade auch in Deutschland den Primat der Systematik und forcierte Papsttreue per Gesetz durchzusetzen.

Hinter der römischen Sicht auf die deutsche Theologie stand die Kritik am deutschen Universitätsmodell, dessen Befürworter Döllinger gewesen war. Es ist nicht schwer, hinter den römischen Vorwürfen der Hyperkritik, des Subjektivismus und der Nähe zum Protestantismus an deutschen Universitäten jene Grundprinzipien zu erkennen, die der Universitätsidee Friedrich Daniel Schleiermachers zugrunde lagen und die sich aus den aufgeklärten Reformuniversitäten in Göttingen und Halle ebenso speisten, wie aus den gnoseologischen und anthropologischen Konzepten der klassischen deutschen Philosophie. Wilhelm von Humboldt war es in der kurzen Zeit seiner Wirksamkeit im preußischen Ministerium gelungen, den König bei der Gründung der Berliner Universität 1810 weitgehend von diesen zu überzeugen. Unter dem Einfluss der Berliner Gründung war nicht nur die deutsche Universitätslandschaft im 19. Jahrhundert umgestaltet worden, sie entwickelte sich auch zum international, gerade auch nach Italien, ausstrahlenden Exportschlager.

Spezifische Grundprinzipien waren das Eingebettetsein der berufsqualifizierenden Fächer wie der Theologie in ein von der philosophischen Fakultät vorgegebenes Gesamtverständnis, und damit verbunden als Charakteristika: 1) Individuelle Freiheit des Forschens und ständiges Sichbilden anstatt nur mechanisches Lernen; 2) Kontakt zu allen anderen Fächern der *universitas litterarum*; 3) ein von der klassischen deutschen neuzeitlichen Philosophie geprägtes Verständnis von der Wirklichkeit und vom Menschen innerhalb derselben; 4) eine Verpflichtung auf die rationale historische Kritik in allen Bereichen des Faches. – Subjektivismus, Hyperkritik, Protestantismusnähe: die römische Sicht auf die deutsche Theologie war nur ein anderer Name für diese Prinzipien, die man in Rom aus der Theologie fernhalten wollte.

Die Romanisierung der Theologie nördlich der Alpen und die kirchlichen Führungskräfte durch gezielt in Rom ausgebildete Theologen standen aber vor dem gewaltigen Hindernis der öffentlichen akademischen Meinung. Der *Dr. romanus* als Studienabschluss galt wenig. Damit also die Kirche nördlich der Alpen von Rom her erneuert werden könne, musste das Studium in Rom selbst erst einmal reformiert werden. Dies war die Forderung, die Nuntius Pacelli zu hören bekam; dies war auch die Überzeugung Augustinus Beas, der in Rom als Spezialist in Studienfragen galt und die Studien an der *Gregoriana* bereits reformiert hatte.

So kannte man in Rom bislang kein von Grundstudium unterschiedenes Doktoratsstudium mit dem Abfassen einer eigenen Forschungsarbeit, vielmehr erhielt man nach Abschluss des Philosophicum nach zwei oder drei Jahren den Dr. phil. und nach weiteren drei oder vier Jahren Theologiestudium den Dr. theol. Seminarübungen und damit das Erlernen der Methoden historischen und kritischen Arbeitens waren in Rom nicht üblich; das Studium bestand aus Vorlesungen, die durch Disputationen und Repetitionen ergänzt wurden. Dem entsprach die systematisch-scholastische Ausrichtung der Philosophie und der Dogmatik. Im Vergleich zu Deutschland gab es viel weniger Exegese und Kirchengeschichte, dafür sehr viel mehr systematische Philosophie, Theologie und Kirchenrecht. Der historisch-positive Beweis hatte nur eine Hilfsfunktion. Auch die moderne Philosophie und die protestantische Theologie wurden nicht oder nur aus sekundären Quellen und als Thesen zur Widerlegung beachtet.

Sollte der Plan gelingen, die Theologie weltweit, vor allem nördlich der Alpen, an den römischen Quellen gesunden zu lassen, so musste diese, damit die römischen Abschlüsse dort anerkannt würden, deshalb ein Stück weit selbst die deutschen akademischen Standards übernehmen. Ausgearbeitet wurde diese Gesetzgebung 1929-1931 durch eine Kommission bei der Studienkongregation, die aus deren Sekretär, Ernesto Ruffini, und Spezialisten der römischen Hochschulen wie etwa Bea oder dem Dominikaner Mariano Cordovani bestand. Hinzu kam der Gründungsrektor der katholischen Universität in Mailand, Agostino Gemelli. Schleiermacher und Humboldt mussten nach Rom geholt werden, damit sie, wenn deren Fehler dort unschädlich gemacht worden waren, in die Welt reimportiert werden konnten.

Auch die moderne Philosophie und die protestantische Theologie wurden nicht oder nur aus sekundären Quellen und als Thesen zur Widerlegung beachtet.

1931 schien mit der Apostolischen Konstitution *Deus scientiarum Dominus* (einige Grundstrukturen übernahm auch das Folgedokument *Sapientia Christiana* 1979) die Unterordnung der Theologie unter das Lehramt vollendet, Döllingers Befürchtung schien realisiert zu sein. Um katholischer Theologe bleiben zu können, dekretierte sie weltweit den Primat der systematischen Fächer

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 44

Herausgeber, Inhaber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,
Telefon 089/38 10 20, Telefax 089/38 10 21 03,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich.
Kostenbeitrag: jährlich € 35,– (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank:
Kto.-Nr. 2355000, BLZ 75090300
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05.

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

FSC www.fsc.org MIX Papier aus verantwortungsvollen Quellen FSC® C003578

in neuscholastischer Ausrichtung, die lateinische Unterrichtssprache, die Aufsichts- und Approbationsrechte der Studienkongregation, das römische *Nihil obstat* bei Ernennung von Professoren, den Ortsbischof als *Magnus Cancellarius*. Dennoch war die Romanisierung und Uniformierung keine totale: Eine völlige Vereinheitlichung im Sinn des Thomismus lehnten die franziskanischen und jesuitischen Kommissionsmitglieder ab. Seminarübungen, die Anleitung zum eigenständigen wissenschaftlichen Arbeiten, die Forderung nach einem eigenen Doktoratsstudium, wurden in das Studium integriert und damit ein Mindestmaß an Freiheit und Quellenstudium, das niemals völlig in einen römisch-systematischen Primat aufgehen konnte.

So blieb im 20. Jahrhundert die Spannung zwischen historischer Methode und wissenschaftlicher Freiheit sowie zwischen rechtgläubiger Unterordnung unter das außerordentliche und ordentliche Lehramt in der Kirche bestehen. Unter Pius XII. hatten die Lehräußerungen und Stellungnahmen des Papstes als ordentlichen Lehrers der Kirche quantitativ eine so große Zahl angenommen, die man vorher kaum für möglich gehalten hatte. In der Enzyklika *Humani generis* schärfte er 1950 noch einmal das Delegationsmodell für die Theologie ein: Authentische Lehrer der Kirche sind Papst und Bischöfe, das Lehramt. Da diese nicht überall sein können, wird dieses partiell an die Theologen delegiert, die dieses aber in völliger Unterordnung ausüben müssen. *Regula proxima* der Theologie ist das Lehramt, Schrift und Tradition dann lediglich *regula remota*. Pius XII. hatte in einer gewissen intellektualistischen Sicht erwartet, dass von oben her, durch die authentische Lehre, das Glaubensleben des christlichen Volkes hinreichend geschützt sei.

Inzwischen griff die Säkularisierung um sich. Das Milieu mit seinem Paternalismus und Druck garantierte immer weniger die Weitergabe des Glaubens. Die beschleunigten Lebensverhältnisse, für die die Werte und das Wissen des

Inzwischen griff die Säkularisierung um sich. Das Milieu mit seinem Paternalismus und Druck garantierte immer weniger die Weitergabe des Glaubens.

Herkunftsmilieus immer weniger Antworten bereit stellten, der zunehmende Einfluss der Medien und die anhebende Globalisierung führten bei allen Katholiken zu einem Zusammenstoß zwischen Milieu und öffentlicher Meinung. Die Glaubenslehre der Kirche, war sie wirklich überzeugend begründet? Die katholische Lebenswirklichkeit, war sie wirklich authentisch und glaubwürdig? Döllingers Prophetie, dass sich der öffentlichen Meinung letztlich nichts entziehen könne, holte die Kirche in den 1950er und 1960er Jahren immer mehr ein. Johannes XXIII. trieb die pastorale Not des Seelsorgers an, nicht Abgrenzung und Milieubildung zu forcieren, sondern auf Dialog und eine Pastoral der Barmherzigkeit zu setzen. Die antimoderne ultramontane Frontstellung seit dem 19. Jahrhundert sollte ein Ende finden und damit auch jene Form des Lehramts, die seit dieser Zeit entstanden war. Nur wenige Tage vor seinem Tod hatte sich der Papst 1963 noch mit seinem Schreiben *Novem per dies* an alle Bischöfe gewandt und alle Geistlichen der Kirche zum *unum necessarium* aufgerufen, dem sich das Konzil widme, das pastoraler Natur sei. Bewusst griff er noch einmal auf seine Eröffnungsansprache zurück, dem eigentlichen hermeneutischen Schlüssel zu seinem Konzil, die die ultramontane Entwicklung der letzten 150 Jahre hinter sich lassen wollte. Er wollte zu einem Lehramt zurückfinden, das vor allem „pastoraler Natur“ sei. In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* hat kürzlich Papst Franziskus daran angeknüpft, indem er Mission und Pastoral als die Prioritäten für Papst und Bischöfe definierte, nicht das Ausarbeiten immer umfassenderer Lehrvorgaben. Manche Impulse Papst Johannes XXIII. wurden nach 1963 kaum angegriffen. „Sie haben mich nicht verstanden“ soll er kurz vor seinem Tod gegenüber Kardinal Léger geklagt haben. Und dennoch – immer dort, wo es gelingt, eine innerkirchliche Logik von Macht, Karriere und narzististischer Selbstbespiegelung zu durchbrechen, liegen sie zum Greifen nahe. Es ist die Ausübung eines Lehramts, das seinem Wesen nach pastoraler Natur ist. □

Professor Unterburger konnte aus persönlichen Gründen nicht zur Tagung kommen, stellte seinen Vortrag dankenswerterweise dennoch zu Verfügung.

Foto: akg-images

Bereits 1879 schrieb Papst Leo XIII. (reg. 1878 bis 1903) die Philosophie und Theologie des Thomas von Aquin verbindlich der gesamten Weltkirche vor.

„… das rechtmäßige Eigentum der einen wahren Kirche.“ Ein Jahrhundert eines ökumenischen Motivs

Peter Neuner

Es war Ignaz von Döllinger nicht an der Wiege gesungen, dass er einen Platz in der Geschichte der Ökumenischen Bewegung einnehmen würde. Er war von seinem Naturell her eher streitbar, er liebte die Kontroverse und er hatte, wie Joseph Bernhart es ausdrückte, mehr Freude „an neunundneunzig Sündern als an einem Gerechten.“ In seiner Einstellung zu den christlichen Kirchen hat er sehr unterschiedliche Standpunkte eingenommen, jedoch niemals den der Gleichgültigkeit und Selbstgenügsamkeit.

I. Döllinger als Polemiker

Der junge Döllinger war als Polemiker bekannt und gefürchtet. Er war bestrebt, die Differenzen zwischen den Konfessionen möglichst scharf und schneidend herauszustellen. Doch in allen Kontroversen, die er durchfocht, blieben die Kriterien, mit denen er die Kirchen beurteilte, weithin unverändert. Grundlegendes Kriterium war ihm die Apostolizität. Glaubensinhalt kann nur sein, wie Döllinger im Anschluss an Vinzenz von Lerin formulierte, quod semper, quod ubique, quod ad omnibus creditum est, was immer, überall und von allen geglaubt wurde.

Apostolizität hat nach Döllinger dabei eine doppelte Zuspitzung: Ursprungstreue in der Lehre und Sukzession des bischöflichen Amtes. Dabei ist die Amtssukzession die Art und Weise, wie die apostolische Lehre auf uns kommt, sie ist Zeichen und für Döllinger sogar Garantie dafür, dass die rechte Lehre verkündet wird. Eine Unterbrechung in der bischöflichen Nachfolge dagegen beweist ihm, dass auch ein Bruch in der Lehre vorliegt. Die Sukzession im bischöflichen Amt erscheint als „der Kanal, durch den uns die Lehre Jesu unverfälscht zufließt.“ Jede Gemeinschaft, die nicht in der bischöflichen Sukzession steht, verkündet darum nicht die Lehre der Apostel. Darum ist es falsch zu sagen, „wo die rechte Lehre ist, dort ist die rechte Kirche.“ Vielmehr gilt, „Wo die rechte Kirche ist, dort ist auch die rechte Lehre.“

Dieses Konzept der Apostolizität führte den jungen Döllinger zu harschen Urteilen über den Protestantismus. Weil dieser mit dem bischöflichen Amt als dem Garanten der apostolischen Lehre gebrochen hat, kann er nicht die rechte Botschaft verkünden. Er ist die falsche Quelle. In der lutherischen Rechtfertigungslehre hat, wie Döllinger urteilte, eine menschliche Erfindung die Verkündigung der Apostel verdrängt. Dies hatte zur Folge, dass die Anhänger der Reformation sich guter Werke enthielten und es sich in ihrer Sünde wohl sein ließen. In seinem monumentalen dreibändigen Werk „Die Reformation“ breitete Döllinger eine Fülle historischen Materials aus, das den sittlichen Niedergang im Umkreis der Reformation aufzeigen sollte. Luther selbst kommt ausführlich zu Wort, aber es werden nur Texte von ihm vorgestellt, die den moralischen Verfall beklagen. Dieses Werk, sowie Döllingers Aufsatz über Luther in Wetzer und Welte’s Kirchenlexikon gehören zum Höhepunkt der antiprotestantischen Polemik des 19. Jahrhunderts.

Prof. Dr. Peter Neuner, Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der LMU München

Die vielfältigen Spaltungen innerhalb des Protestantismus sind die Folge des fundamentalen Bruchs, der am Anfang seiner Geschichte steht, sie sind für Döllinger der Beweis dafür, dass hier eine Urspaltung mit der apostolischen Tradition stattgefunden hat. Weil nicht mehr die apostolische Botschaft verkündet wird, sondern jeder Prediger seine eigene Vorstellung propagierte, sind ständige Abspaltung und Sektenbildung unvermeidbar.

Die Überzeugung, dass der Protestantismus durch den Verlust der bischöflichen Sukzession aufgehört habe, die Kirche des Credo zu sein, begleitete Döllinger sein Leben hindurch. Andererseits hat ihn seine zunehmend kritische Haltung gegenüber den Entwicklungen im römischen Katholizismus im Verlauf der Neuzeit dazu geführt, christliche Spuren auch in den nicht-katholischen Kirchen zu suchen. In seiner Rede über „Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“ formulierte er erstmals ein ökumenisches Programm, das allerdings noch sehr im Banne eines deutschen Nationalbewusstseins steht: „Uns allein unter allen Völkern ist das Geschick widerfahren, daß das scharfe Eisen der Kirchentrennung mitten durch uns hindurchgegangen ist und in zwei fast gleiche Hälften uns zerschnitten hat, die nun nicht einander lassen und doch auch nicht recht miteinander leben können. (...) Deutsche Theologen sind es gewesen, welche die Spaltung begonnen, welche das Feuer der Zwietracht entzündet und es seitdem, emsig Holz tragend, genährt haben. (...) So hat denn auch die deutsche Theologie den Beruf, die getrennten Konfessionen einmal wieder in höherer Einheit zu versöhnen“.

Allerdings kam Döllinger in seiner Rede von 1863 zu dem resignierenden Urteil, dass weder Protestanten noch Katholiken die Einheit wirklich wollten. „Denn nur derjenige will wirklich einen Zweck, der auch die Mittel will, ohne deren Anwendung der Zweck nicht erreichbar ist, und dieses sein Wollen durch die Tat kundgibt. Die Mittel aber heißen hier: Demut, Bruderliebe, Selbstverleugnung, aufrichtige Anerkennung des Wahren und Guten, wo es sich auch findet, gründliche Einsicht in die Gebrechen, Schäden und Ärgernisse unserer eigenen Zustände und ernstlicher Wille, die Hand anzulegen zu ihrer Abstellung.“ Hier hat die Theologie ihre Aufgabe: „Ähnlich dem Prophetentume in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priestertume stand, gibt es auch in der Kirche eine außerordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten, und dies ist die öffentliche Meinung. Durch sie übt die theologische Wissenschaft die ihr gebührende Macht, welcher in der Länge nichts widersteht.“

Die theologische Kritik, die der fast 70-jährige Döllinger am Vatikanischen Konzil übte, folgte den gleichen Kriterien, die er zunächst gegenüber dem Protestantismus geäußert hatte: Nach seiner Überzeugung hat die vatikanische Kirche durch die Papstdogmen ihre Apostolizität preisgegeben, und das sowohl hinsichtlich ihrer Lehre, als auch in der Amtssukzession. In der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit schien ihm das Fundament des Glaubens, die „regula fidei“ verändert. Künftig ist nicht mehr das zu glauben, was immer, überall und von allen geglaubt wurde, sondern was der Papst jeweils neu zu glauben vorschreibt. Als die prägnanteste Formulierung dieser neuen Glaubensregel erschien Döllinger das Wort Papst Pius IX.: La tradizione sono io, die Tradition bin ich. Damit, so Döllinger, hat der Papst den Anspruch erhoben, an die Stelle der Tradition zu treten und diese außer Kraft zu setzen.

Dieser Bruch führte nach Döllingers Überzeugung auch zum Bruch mit dem bischöflichen Amt. Im Dogma vom päpstlichen Universalprimat hat der Papst die volle, unmittelbare, bischöfliche Gewalt in der Kirche übernommen. „Sorgfältig sind die Worte so gestellt, daß für die Bischöfe schlechterdings keine andere Stellung und Autorität, als die, welche päpstlichen Kommissären oder Bevollmächtigten zukommt, übrig bleibt. Damit ist denn, wie jeder Kenner der Geschichte und der Väter zugeben wird, der altkirchliche Episkopat in seinem innersten Wesen aufgelöst.“ Bischöfe sind fortan zwar „wohl noch kirchliche Würdenträger, aber keineswegs mehr wahre Bischöfe.“ Der Episkopat ist damit untergegangen. Im Vatikanum hat Rom ebenso mit der apostolischen Kirche gebrochen, wie im 16. Jahrhundert die Protestanten.

Als Folge der vatikanischen Dogmen erwartete Döllinger nun eine Flut von neuen Glaubenslehren. Er hat die Unfehlbarkeitsdefinition von einer Extremposition her kritisiert und dabei eine Schreckensvision entwickelt, die durch die Rezeptionsgeschichte der vergangenen 120 Jahre als widerlegt angesehen werden kann. Aber dass sie sich nicht hat durchsetzen können ist vielleicht mit eine Frucht von Döllingers tragischem Kampf.

II. Ökumenische Aktivitäten

Als nach seiner Überzeugung ungerecht exkommunizierter Katholik sah sich Döllinger in Gemeinschaft mit all den Christen und ihren Kirchen, die wegen eines legitimen Protestes gegen unberechtigte päpstliche Ansprüche von der katholischen Kirche getrennt waren: mit den Kirchen der Orthodoxie sowie der Anglikanischen Gemeinschaft. Die Altkatholische Bewegung, die zu einem guten Teil aus seinem Protest gegen das Konzil erwachsen war, verstand er „als Werkzeug und Vermittlungsglied einer künftigen großen Wiedervereinigung der getrennten Christen und Kirchen“ und die Altkatholiken haben diese Vision bereitwillig aufgegriffen. Bereits der Zweite Altkatholikenkongress 1872 berief eine Kommission zur Förderung der christlichen Einheit und Döllinger wurde ihr Vorsitzender.

Die Vorträge über „Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen“

Als Vorsitzender dieser Kommission hielt Döllinger im Frühjahr 1872 in München sieben Vorträge „Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen“, die ein lebhaftes Echo in der Öffentlichkeit fanden. Als Hauptmotiv für die Bemühung um Einheit nannte er das Gebot des Herrn, der „ihre Einheit gewollt, geboten habe“. Sie ist Voraussetzung für die Mission, während kirchliche Trennungen „den entgegengesetzten Eindruck auf die nichtchristlichen Völker und noch mehr auf viele Christen selbst hervorbringen, daß ihnen damit ein großes Ärgernis, ein Anlaß zu starken Zweifeln an der Wahrheit der christlichen Lehre gegeben werden.“ Er regte an, die Kirchen sollten sich um eine Verbesserung ihres Verhältnisses bemühen, das Gemeinsame mehr betonen als das Trennende, Dogmen und Bekenntnisschriften sollten sie so interpretieren, dass Missverständnisse abgebaut, Einseitigkeiten überwunden werden und das gemeinsame Erbe deutlich wird. Besondere Hoffnung setzte Döllinger dabei auf die Theologie in Deutschland. „Da, wo die Entzweiung entstanden ist, die Trennung geboren wurde, da muß auch die Versöhnung erfolgen, muß die Spaltung zu einer höheren und besseren Einheit führen; das wäre dann die tragische Katharsis in dem großen Drama unserer Geschichte.“ Eine gegenseitige Anerkennung erschien ihm dort als möglich, wo die Kirchen in Einheit mit der Apostolischen Überlieferung stehen und sich auf sie hin reformieren. Alles Wahre und Gute, so hatte er schon in der Rede von 1863 formuliert, was die Kirchen bewahrt und entwickelt haben, ist ja „das rechtmäßige Eigentum der einen wahren Kirche“, die all das in ihrem Ursprung besessen hatte.

Was aber müssen die Kirchen konkret tun, um Übereinstimmung mit dieser wahren Kirche zu finden? Für die Orthodoxie forderte Döllinger keine tiefgreifenden Reformen, ihre Lehre und ihre Struktur entsprechen der Alten Kirche. Jedoch müssen sie sich von abergläubischen Praktiken lösen, die Ausbildung ihrer Priester erneuern, sowie sich aus der Umklammerung durch den Staat befreien. Die Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft müssten ihre katholische Tradition in den Vordergrund stellen, die Oxford-Bewegung mit ihrer Betonung des bischöflichen Amts und der Interpretation der 39 Artikel im altkirchlichen Sinne könnte Bindeglied in einer Wiedervereinigung werden. Zu überwinden wäre die enge Verbindung von Staat und Kirche sowie manche calvinistische Tendenz im Flügel der low church. In der römisch-katholischen Kirche sind nach Döllingers Darlegung alle Elemente der Kirche verwirklicht, lediglich manche Dekrete des Tridentinums bedürften einer irenischen Interpretation. Die Dogmen des Vatikanischen Konzils haben jedoch nach seiner Überzeugung die Apostolizität der römischen Kirche nach Form und Inhalt zerstört. Doch in seinen Vorträgen im Frühjahr 1872 war er noch überzeugt, dass diese Dogmen von der Kirche als ganzer nicht rezipiert würden und darum auf längere Sicht eine Annäherung der Kirchen nicht verhindern könnten.

Der Protestantismus müsste sich dagegen tiefgreifend reformieren, weil er nach Döllingers Überzeugung nicht in der Kontinuität der apostolischen Botschaft steht. Das gilt noch nicht für

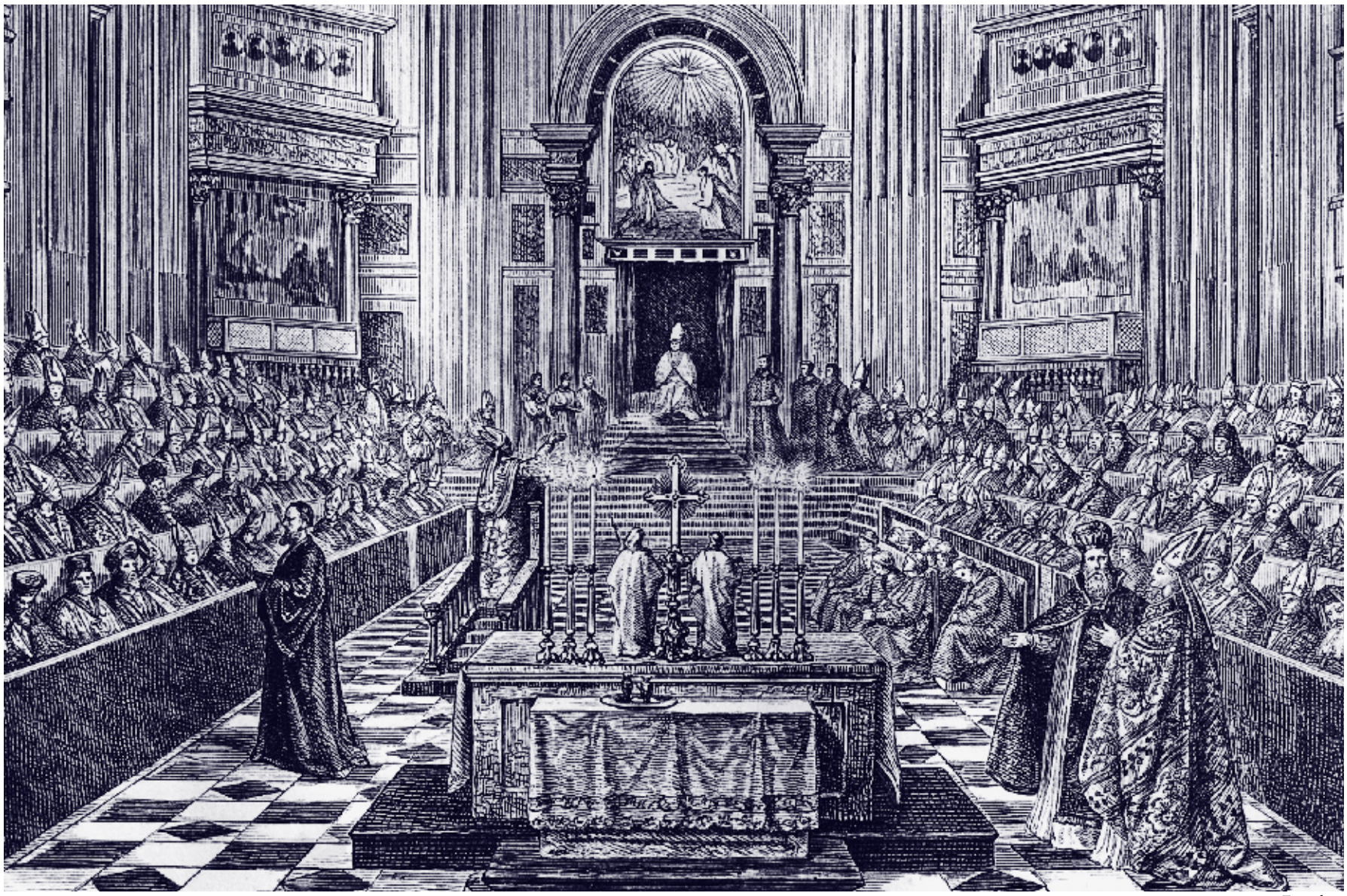


Foto: kna

Das I. Vatikanische Konzil, an dessen Beschlüssen auch Ignaz von Döllinger scharfe Kritik äußerte, wurde am 8. Dezember 1869 eröffnet; die Sitzungen fanden im Petersdom statt.

Luther und Melanchthon, wie Döllinger jetzt im Gegensatz zu früheren Äußerungen betonte, wohl aber für Calvin und dann insgesamt für die zweite Generation der Reformatoren. Eine Einigung könne sich auf das Augsburger Bekenntnis stützen. Das Hauptproblem ist das Fehlen des bischöflichen Amtes. Dieses nach altkirchlicher Ordnung zurückzugewinnen, war seine zentrale Forderung an den Protestantismus.

Die Bonner Unionskonferenzen

Döllinger war Initiator und die treibende Kraft in den Bonner Unionskonferenzen von 1874 und 1875, den „bedeutendsten ökumenischen Gesprächen im 19. Jahrhundert“. Es sollten Expertentagungen sein, in denen die Theologie der kirchlichen Einigung den Weg bereiten würde. Als Grundlage der Verhandlungen formulierte Döllinger „die Bekenntnisformeln der ersten kirchlichen Jahrhunderte“. Ziel der Konferenzen war nicht „eine Absorptive Union oder völlige Verschmelzung der verschiedenen Kirchenkörper, sondern die Herstellung einer kirchlichen Gemeinschaft auf Grund der ‘unitas in necessariis’“. Zur ersten Bonner Konferenz 1874 kamen über 50 Theologen zusammen, und zwar Anglikaner, Protestanten, Orthodoxe und Altkatholiken. In der Vorbereitung der Konferenz hatten sie jeweils jene Lehrfragen aufgelistet, in denen sie sich von den anderen Konfessionen getrennt sahen.

In den meisten dieser Kontroversfragen konnte man in Bonn gemeinsame Thesen formulieren, es zeigten sich aber auch offene Probleme. Die orthodoxen Teilnehmer richteten fast ihr gesamtes Interesse auf das Filioque, die Aussage des lateinischen Credo, dass der Geist vom Vater „und vom Sohne“ (= filioque) ausgeht. Die Diskussion konzentrierte sich auf die Frage, ob die westliche Kirche das Recht hatte, das von einem ökumenischen Konzil beschlossene Glaubensbekenntnis zu verändern. In die trinitätstheologische Frage, die sich mit dem Filioque verbindet, ist man bei der Ersten Bonner Konferenz noch kaum eingetreten. Döllinger und die meisten anwesenden Theologen waren überzeugt, dass in den in Bonn gemeinsam formulierten Thesen bereits eine „unitas in necessariis“, eine Einheit in allem Notwendigen erreicht sei. Noch bestehende Unterschiede zwingen nicht mehr, in getrennten Kirchen zu leben.

Auch in der Zweiten Bonner Unionskonferenz 1875 beherrschte die Frage des Filioque die Diskussion. Es gelang, auf der Basis des Johannes Damaszenus sechs Thesen zu formulieren, die von den anwesenden orthodoxen wie den anglikanischen und altkatholischen Teilnehmern akzeptiert wurden. Döllinger konnte zusammenfassend feststellen: „Ein dogmatischer Gegensatz ist also bezüglich dieser Frage zwischen uns nicht mehr vorhanden.“

Das zweite Problem, das neben der Filioquefrage allerdings nicht so recht zum Tragen kam, war die Gültigkeit der anglikanischen Weihen. Hierzu wurden keine gemeinsamen Thesen formuliert. Die Anglikaner waren in erster Linie an einer Interkommunion zwischen den beteiligten Kirchen interessiert, fanden aber bei den Vertretern der anderen Konfessionen keine Gegenliebe. Spezielle Anliegen der evangelischen Kirchen wurden kaum erörtert, und Rom war natürlich nicht vertreten.

Döllinger war mit den Ergebnissen dieser Konferenz hoch zufrieden. Er sprach in seinem Schlusswort von einer „Verständigung, welche meine Hoffnungen, die ich auf dem Wege hierher gehegt, weit übertrifft. Bezüglich der Hauptsache sind wir einig geworden. Es hat sich bei den Besprechungen wenigstens uns Abendländern die Überzeugung aufgedrängt, daß im Wesen der Sache, in Bezug auf das, was Glaubensartikel sein soll, eine wirkliche Übereinstimmung vorhanden ist. Auch die hier anwesenden Orientalen teilen für sich diese Überzeugung“. „Ich hoffe, wir werden im nächsten Jahre diese internationalen Konferenzen fortsetzen können. Welche Freude, wenn uns dann die Orientalen verkünden können: unsere Bischöfe, Synoden und Kirchen haben unserer Vereinbarung zugestimmt.“

Doch diese Hoffnung sollte sich nicht erfüllen, Döllinger hatte die Möglichkeiten theologischer Verständigung und deren Bedeutung für die Kirchen als ganze wohl überschätzt. Aber es gab auch direkte Widerstände, vor allem seitens der Orthodoxie, die ein Klima des Misstrauens hervorriefen. Damit bestand keine Basis mehr, die Konferenzen fortzusetzen. Die erzielten Ergebnisse wurden von den zuständigen Stellen nicht rezipiert, sie wurden einfachhin vergessen. Döllinger war darüber tief enttäuscht. Resigniert schrieb er: „Wir Theologen haben das Unsrige getan. Es kommt darauf an, wie die kirchlichen Autoritäten sich dazu stellen werden. Aber die einen tun nichts aus gewohnter Indolenz, die anderen aus politischen Rücksichten.“

III. Ökumene in der römisch-katholischen Kirche

Im römischen Katholizismus fanden die Anregungen, die Döllinger für die Einigung der Christenheit formulierte, zunächst keine positive Resonanz. Papst Pius IX. hatte sich bei der Einladung zum Vatikanischen Konzil auch an „alle Protestanten und andere Nichtkatholiken“ gewandt. Sie sollten zur Einheit der katholischen Kirche zurückkehren und so am Konzil teilnehmen. Das Bild war klar: Es gibt nur eine Kirche, von ihr haben sich alle Nicht-Katholiken getrennt. Einheit ist nur möglich durch Rückkehr ins Vaterhaus.

Folglich begegnete Rom der Institutionalisierung der Ökumene im Ökumenischen Rat der Kirchen zunächst mit großem Misstrauen. Man sah darin den Zusammenschluss der nicht-römischen Christenheit und damit eine Verfestigung

Auf dem Podium: Professor Hubert Wolf (li.) und Professor Franz Xaver Bischof (re.) diskutierten – moderiert von Prof. Dr. Claus Arnold, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Frankfurt am Main.

der Trennung von Rom, die der wahren Einheit direkt zuwiderlaufe. Darum wurde es Katholiken untersagt, an der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1927 teilzunehmen. In der *Enzyklika Mortalium animos* vom Januar 1928 über die „Förderung der wahren Einheit der Religion“ wurde die Ökumenische Bewegung in aller Schärfe verurteilt. Über die als „Pan-Christen“ bezeichneten Ökumeniker heißt es: „Sie halten vor einer zahlreichen Zuhörerschaft Konferenzen, Versammlungen und Vorträge, zu denen sie alle ohne jeden Unterschied zur Aussprache einladen: Heiden jeder Art und Christen, und endlich auch jene, die unseligerweise von Christus abgefallen sind.“ Auf diesem Weg lasse sich die Einheit nicht verwirklichen. „Es gibt keinen anderen Weg, die Vereinigung aller Christen herbeizuführen, als den, die Rückkehr aller getrennten Brüder zur einen wahren Kirche Christi zu fördern, von der sie sich ja einst unseligerweise getrennt haben.“ Die Hoffnung richtete sich auf Massenkonversionen aller positiven Kräfte zur katholischen Kirche, die verbleibenden Restbestände in den getrennten Gemeinschaften würden dann wohl untergehen.

1943 veröffentlichte Papst Pius XII. die *Enzyklika Mystici Corporis*, in dem „jene, die vom Schoß der katholischen Kirche getrennt sind“, als einzelne Glaubende eine gewisse Wertschätzung erfuhren, nicht dagegen die nicht-römischen Kirchen. Den Gläubigen wurde zugesichert, dass sie „mit ausgebreiteten Armen, nicht als Fremde, sondern als solche, die in ihr eigenes Vaterhaus zurückkehren“, aufgenommen würden. In der Enzyklika Humani generis vom August 1950 warnte Papst Pius XII. „eifernde Befürworter eines unklugen Irenismus“ davor, ein „Hindernis auf dem Weg zu einer brüderlichen Verständigung“ aufzubauen, indem sie die Grundsätze des wahren Glaubens außer Acht ließen und das katholische Bekenntnis in Frage stellten.

Bei aller Kritik an den getrennten Kirchen musste die katholische Theologie auch über den ekklesialen Status derer reflektieren, die gültig getauft sind, aber nicht der römischen Kirche angehören. Dazu wurden in der Theologie vornehmlich zwei Modelle entwickelt: Die Theorie vom *votum ecclesiae* und von den *vestigia* bzw. den *elementa ecclesiae*.

Wie es eine Begierdetaufe gibt, können Einzelne durch ein inneres Verlangen an die katholische Kirche gebunden sein, selbst wenn sie davon explizit nichts wissen. Ein solches Votum konnte aber immer nur Einzelnen zuerkannt werden. Die Gemeinschaften, innerhalb derer die Betroffenen ihr Christsein leben, erfuhren dabei keine positive Wertung. Daneben setzte sich in den Jahren vor dem Konzil im katholischen Bereich eine Konzeption durch, die schon vorher in der Ökumenischen Bewegung fruchtbar geworden war, nämlich die von den *vestigia* bzw. den *elementa ecclesiae*. Als Bedingungen für die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen war festgelegt worden, „daß jede Kirche bei ihren Schwesterkirchen zum wenigsten die *vestigia ecclesiae* erkennt, also die Tatsache, daß die Kirche Christi irgendwie auch in ihnen vorhanden und daß der Herr der Kirche in ihrem Leib am Werke ist“.

Diese Konzeption wurde in der katholischen Theologie vor allem in Frankreich rezipiert und mit der Idee der katholischen Fülle verbunden. Während in den verschiedenen Gemeinschaften jeweils Elemente der Kirche realisiert sind, verwirklicht die katholische Kirche all das, was Christus gewollt hat. Die ekklesialen Elemente außerhalb ihres Bereichs entstammen der einen katholischen Kirche und drängen deshalb, wie es Döllinger bereits formuliert hatte, als „das rechtmäßige Eigentum der einen wahren Kirche“ auf die Wiedervereinigung mit ihr.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich dem Problem der Kirchenspaltung vor allem mittels dieser Elementenekklesiologie genähert. Damit war eine rein individuelle Zuordnung von Glaubenden an die römische Kirche überwunden. Die Christen leben und erfahren ihr Christsein in ihren Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften und durch sie. Diese sind Mittel des Heils, in ihnen sind Elemente der wahren Kirche verwirklicht, wobei sie, wie es in der Kirchenkonstitution heißt, „als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit“ hindrängen (LG 8). Doch an einigen entscheidenden Stellen durchbricht das Konzil diese Elementenekklesiologie und spricht von „Kirchen“ des Ostens und „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ des Westens. Dabei hat das Konzil vermieden im Einzelnen festzulegen, wer mit Kirche und wer mit kirchlicher Gemeinschaft angesprochen ist. Diese Entscheidung hat man der Theologie überlassen. Es ist bedauerlich, dass gerade die Aussage des Konzils, die Kirche Jesu Christi sei in der römisch-katholischen Kirche verwirklicht, „subsitit in“, in den vergangenen Jahren kirchenamtlich eine Interpretation erfahren hat, die der Selbstrelativierung der römischen Kirche, die die Konzilsväter in ihrer großen Mehrheit mit dieser Formulierung ausdrücken wollten, direkt widerspricht. Höhepunkt dieser massiv restriktiven Interpretation des Konzils war die Erklärung Dominus Iesus aus dem Jahr 2000, die den reformatorischen Gemeinschaften absprach, „Kirchen im eigentlichen Sinne zu sein“.

IV. Ökumenische Motive und Zielvorstellungen.

Döllingers Vorstellungen von der Einheit der Kirche sind nicht völlig eindeutig. In der Rede von 1863 spricht er von der „Art und Kraft jedes Magnetberges der Fabel …, der alles Eisen aus dem ihn nahe gekommenen Schiffe herauszog, dass es auseinanderfiel“. Hier könnte man das Konzept sehen, das katholische Vaterhaus solle sich so bereiten, dass alle wahrhaft christlich Gesinnten sich in ihm versammeln und die Restbestände in den verbleibenden Gemeinschaften dem Verfall preisgegeben seien. Im Wort vom „rechtmäßigen Eigentum der einen wahren Kirche“ klingt die Elementenekklesiologie an, der zufolge die katholische Kirche die Fülle all dessen verwirklicht, was Kirche zur Kirche macht, während einzelne Elemente auch in anderen Gemeinschaften präsent sein können. Über den Bonner Unionskonferenzen schließlich steht die Vision einer gegenseitigen Anerkennung in einem Prozess, der heute als differenzierter Konsens bezeichnet wird. Hier ist eine Übereinstimmung im Grundverständnis des Glaubens gefordert, der durch unterschiedliche Konkretionen im Einzelnen nicht wieder in Frage gestellt wird. Die *unitas in necessariis*, die Döllinger hier als Bedingung von Kirchengemeinschaft angibt, nähert sich der „versöhnten Verschiedenheit“ an, die heute weithin als ökumenisches Modell vertreten wird. Allerdings ist Döllinger überzeugt, dass dies nicht einfachhin ein Akzeptieren des status quo bedeutet, sondern eine Versöhnung im Kern der Glaubensaussagen voraussetzt, und zu diesen gehört nach seiner Überzeugung auch die Amtsfrage. Faktisch lassen sich bei Döllinger die wichtigsten Modelle von ökumenischer Gemeinschaft aufzeigen, wie sie derzeit diskutiert werden. Dabei ist festzuhalten, dass diese Diskussion noch nicht zu einer Übereinstimmung geführt hat. Differenzen in den ökumenischen Modellen und Zielvorstellungen stellen auch noch heute das Hauptproblem ökumenischer Theologie und Praxis dar. □

Wie weit reicht die Unfehlbarkeit des Lehramts der Kirche? Beobachtungen zu can. 750 § 2 CIC

Martin Rehak

I. Zur Frage- und Problemstellung

Der folgende Beitrag reflektiert, was die Kirche über die Möglichkeiten und Grenzen ihrer eigenen Lehrtätigkeit lehrt. Das besondere Interesse gilt dabei der Frage: Wie weit reicht die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramts? Das klingt wie eine einfache, klassische Katechismusfrage (aus der Zeit, als der Katechismus noch nach dem Frage-Antwort-Schema aufgebaut war), auf die der *Katechimus der Katholischen Kirche* kurz und bündig so antwortet: „Diese Unfehlbarkeit reicht so weit wie das Glaubenserbe der göttlichen Offenbarung“ (KKK, Nr. 891; vgl. aber auch Nr. 88).

Als Quelle wird die Kirchenkonstitution des II. Vatikanums angegeben. Überprüft man diese Fundstellenangabe, so kann man je nach dem, zu welchem Hilfsmittel man greift, eine kleine Überraschung erleben. Im *Denzinger* sowie in *Herders Theologischem Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* findet sich eine wortgetreue Übersetzung des lateinischen Textes: „Diese Unfehlbarkeit […] reicht so weit, wie die Hinterlassenschaft der göttlichen Offenbarung reicht, die unantastbar bewahrt und getreulich ausgelegt werden muss“ (vgl. LG 25, DH 4149). Zieht man jedoch das *Kleine Konzilskompendium* oder den Ergänzungsband zur zweiten Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche* zu Rate, so wird eine Übersetzungsvariante geboten, wonach – verkürzt gesagt – die Unfehlbarkeit soweit reicht, wie es erforderlich ist.

Diese Übersetzung hat vor etlichen Jahren den Würzburger Dogmatiker Walter Simonis zu einer geharnischten Kritik herausgefordert: „Wäre [diese] Übersetzung von Lumen Gentium sinngemäß richtig […], so hätte das Vatikanum II dem infalliblen Lehramt praktisch einen Blankoscheck ausgestellt. […] Stellt Lumen gentium die Sache so dar, daß Infallibilität und *depositum revelationis* strikt aufeinander bezogene Größen sind, so zielt die deutsche Übersetzung […] auf das jenseits des Bereiches des *depositum revelationis* Liegende ab, eben auf das zur Bewahrung oder Auslegung der Offenbarung sonst noch Erforderliche“ (Simonis, Glaube und Dogma der Kirche, 62).

Papst Johannes Paul II. hat im Jahre 1998 mit dem Motu Proprio *Ad tuendam fidem* Änderungen im Gesetzbuch der Lateinischen Kirche vorgenommen, und dabei zu can. 750 einen neuen § 2 eingefügt: „Fest anzunehmen und zu bewahren ist auch alles und jedes, was bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre vom Lehramt der Kirche endgültig vorgelegt wird, nämlich was zur unversehrten Bewahrung und zur getreuen Auslegung des Glaubensgutes erforderlich ist; deshalb widerspricht der Lehre der katholischen Kirche, wer solche endgültig zu haltende Lehren ablehnt.“

In dieser Norm begegnet nicht nur erneut die schon bekannte Formel vom Glaubenserbe, das unversehrt zu bewahren und treu auszulegen ist, sondern es taucht plötzlich auch im lateinischen Original das ominöse *„requiruntur* (es ist erforderlich)“ auf. Damit stellen

Dr. Marin Rehak, Rechtsanwalt, München

sich weitere Fragen: Reicht die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramts also doch weiter als das *depositum fidei*, das geoffenbarte Glaubenserbe? Erstreckt sie sich auf alles und jedes, was im Urteil des Lehramts erforderlich ist, um die Glaubens- und Sittenlehre zu bewahren und auszulegen? Hat sich womöglich der kirchliche Gesetzgeber in can. 750 § 2 CIC jenen Blankoscheck ausgestellt, der ihm laut Walter Simonis auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil verweigert worden war?

II. Zur Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils

Wendet man sich zur Klärung all dieser Fragen zunächst der Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über die Unfehlbarkeit zu, so erwartet einen die nächste Überraschung: Der Text der Dogmatischen Konstitution *Pastor Aeternus* spricht durchaus davon, dass die Apostel das *depositum fidei* „heilig bewahren und getreu auslegen“ sollten, und zu diesem Zweck ihnen der Beistand des Heiligen Geistes verheißen wurde (vgl. DH 3070). Zur Reichweite der päpstlichen Unfehlbarkeit, also zu den Gegenständen und Inhalten irrtumsfreien Lehrens, finden sich in der Konstitution selbst dann jedoch die folgenden beiden Aussagen:

Zunächst wird ganz allgemein gesagt, dass Unfehlbarkeit für Glaubens- oder Sittenlehren in Anspruch genommen werden kann. Sodann heißt es, dass die *päpstliche* Unfehlbarkeit jene ist, mit der Christus seine *Kirche* bei der Definition der Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte (vgl. DH 3074). Damit ist einerseits klargestellt, dass die Unfehlbarkeit des *Papstes* und die Unfehlbarkeit der *Kirche* hinsichtlich ihrer möglichen Objekte deckungsgleich sind. Der genaue Sinn jener Formel besteht jedoch nicht allein in dieser Parallelisierung. Dem kritischen Analysten wird vielmehr auffallen, dass überhaupt nicht genau gesagt wird, von welcher Reichweite denn nun die Unfehlbarkeit der Kirche ist, so dass das Konzil hier also auf eine unbestimmten Größe verweist und gleichsam einen Platzhalter verwendet.

Dies jedoch lag durchaus in der Absicht des Konzils, weil es auf diese Weise eine theologische Zweifelsfrage unentschieden lassen konnte. Unter den Konzilsvätern und Theologen des I. Vatikanums gab es nämlich keine einhellige Auffassung darüber, inwieweit und inwiefern die kirchliche Unfehlbarkeit über das *depositum fidei* im engen Sinn, also die geoffenbarte Glaubenslehre als dem direkten oder primären Unfehlbarkeitsobjekt, hinausreicht. Ein Grundkonsens bestand wohl dahingehend, dass es in der Tat indirekte oder sekundäre Objekte der Unfehlbarkeit gebe; dass es mit anderen Worten so genannte Katholische Wahrheiten gebe, die nicht aus dem Glauben an den sie offenbarenden Gott heraus, sondern gleichsam aus einem Glauben an die sie lehrende Kirche heraus für wahr zu halten seien. Unterschiedliche Auffassungen bestanden aber sowohl in der Frage, welche Themen und Inhalte im Einzelnen zu den sekundären Objekten zu zählen seien; als auch in der Frage, mit welcher theologischen Gewissheit jene Lehre von den sekundären Objekten von der Kirche vertreten werden könne und wie umgekehrt das Bestreiten jener Lehre zu zensurieren sei.

Unter Zensurierung ist dabei im hiesigen Kontext die theologische Reflexion auf die Frage zu verstehen, von welchen Instanzen – der sich offenbarende Gott, die lehrende Kirche, der vernünftige Theologe – die Wahrheit und Richtigkeit einer bestimmten Lehraussage bezeugt wird und welchen Grad an Irrtumslosigkeit sie daher beanspruchen kann. Die Zweifelsfrage der Konzilsväter bestand nun darin, ob es als eine Glaubenswahrheit angesehen werden könne, dass die Kirche auch in Bezug auf die sekundären Objekte für ihre Lehren das Qualitätsprädikat „garantiert irrtumsfrei“, „unfehlbar wahr“ vergeben könne; ob also jene Schriftstellen, die der Kirche volle und bleibende Erkenntnis der Wahrheit verheißen (vgl. Joh 14,26; 16,13; 2 Tim 1,13 f.), auch auf die sekundären Objekte zu beziehen seien. Oder ob es sich bei der Annahme, es bestehe insoweit eine Kompetenz zu unfehlbarer Lehre, nur um eine spekulative Schlussfolgerung aus dem Zielsinn der Möglichkeit und Kompetenz zu unfehlbarer Lehre des Primärobjekts handelt, welcher Zielsinn eben darin besteht, das Glaubenserbe zu bewahren und auszulegen (vgl. 1 Tim 6,20; Jud 3).

Wenn man diese Frage gemäß den Kategorien des besagten Zensurensystems formalisiert, dann war mit anderen Worten unklar, ob die Lehre von den sekundären Objekten nur als „theologisch sicher“, weil *ohne* Grundlage in der Schrift, oder als „dogmatisierbar“, weil *mit* Grundlage in der Schrift, anzusehen sei.

Das I. Vatikanum hat in Anbetracht der Zweifelsfragen keine definitive Lehrentscheidung hinsichtlich der sekundären Unfehlbarkeitsobjekte getroffen. Im Gegenteil wurde sorgfältig darauf geachtet, die ungeklärten Fragen weder in die eine noch in die andere Richtung irgendwie zu präjudizieren. Vinzenz Gasser, damals Bischof von Brixen und Mitglied der Glaubensdeputation des Konzils, hat als Relator zum Thema Unfehlbarkeit den Stand der Dinge in mehreren Stellungnahmen deutlich herausgearbeitet. Gasser zufolge ist es eine Glaubenslehre, dass Papst und Kirche in Bezug auf die primären Objekte der Unfehlbarkeit in ihren endgültigen Lehrentscheidungen infallibel sind. Zugleich ist es eine *theologisch sichere* Lehre, aber *keine* Glaubenslehre, dass Papst und Kirche auch in Bezug auf die sekundären Objekte der Unfehlbarkeit unfehlbar sind. In dieser Differenzierung des Sicherheitsgrads gemäß einer „Hierarchie der Wahrheiten“ besteht also den maßgeblichen Erläuterungen Vinzenz Gassers zufolge der genaue und tiefere Sinn der Formel, dass die päpstliche Unfehlbarkeit jene sei, mit der Christus seine Kirche bei ihren Lehrdefinition ausgestattet sehen wollte.

III. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und der weiteren Lehrentwicklung

Im ersten Entwurf zur Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils war der Versuch unternommen worden, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit in verschiedener Hinsicht weiter auszubauen. Hinsichtlich ihrer Gegenstände wurde der Vorschlag gemacht, schlechterdings alles, worüber die Kirche urteilt, zum Objekt potenziell unfehlbaren Lehrens zu erklären. Hierfür war bereits auf dem I. Vatikanum der damalige Konzilstheologe Joseph Kleutgen eingetreten.

Einen einschränkenden Sinn hat im Vergleich dazu der Änderungsvorschlag von Yves Congar und anderen Konzilstheologen des II. Vatikanums, demzufolge sich das Objekt der kirchlichen Unfehlbarkeit auch auf die Dinge erstrecke, die zur unversehrten Bewahrung und zur getreuen Auslegung des Glaubensgutes erforderlich sind (requiruntur). Diese Formulierung ist dann zwar ohne das *„requiruntur“* in den finalen Text der Kirchenkonstitution eingegangen. Gleichwohl war dieses zusätzliche Wörtchen und das damit angesprochene Kriterium der Erforderlichkeit offenbar auch anderen führenden Konzilsperiti wie Karl Rahner oder Gérard Philips dermaßen präsent, dass beide es in ihren späteren Übersetzungen und Kommentaren hinzugefügt haben.

Das I. Vatikanum hat in Anbetracht der Zweifelsfragen keine definitive Lehrentscheidung hinsichtlich der sekundären Unfehlbarkeitsobjekte getroffen.

Die weiteren lehramtlichen Äußerungen bis zur Einführung des can. 750 § 2 CIC sind rasch skizziert. In der *Professio fidei* aus dem Jahr 1967, die an die Stelle des vormaligen Antimodernisteneids tritt, ist unser Thema nur verklausuliert zur Sprache gebracht. In der Erklärung *Mysterium Ecclesiae* der Kongregation für die Glaubenslehre von 1973 wird der seit dem I. Vatikanum unveränderte Stand der Dinge unter Verweis auf LG 25 ausdrücklich in Erinnerung gerufen: „Nach katholischer Lehre erstreckt sich die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes nicht nur auf das überlieferte Glaubensgut, sondern auch auf alles, was zu seiner Bewahrung und Auslegung rechtmäßig erforderlich ist“ (vgl. DH 4536). In der Neufassung der *Professio Fidei* im Jahr 1988 wird der bisherige Zusatz zum Glaubensbekenntnis in drei Absätze aufgeschlüsselt, um die verschiedenen Typen von Wahrheiten und die jeweils geschuldete Art der Zustimmung besser zu unterscheiden. Der zweite Absatz betrifft die sekundären Objekte der Unfehlbarkeit und lautet: „Mit Festigkeit erkenne ich auch an und halte an allem und jedem fest, was bezüglich der Lehre des Glaubens und der Sitten von der Kirche endgültig vorgelegt wird.“ Das Kriterium der Erforderlichkeit ist hier weggelassen. Dafür begegnet ein Wandel in der

Terminologie, insofern anstatt von „Unfehlbarkeit“ jetzt von „endgültiger“ Vorlage die Rede ist. Diese neue Begrifflichkeit findet sich auch in der zwei Jahre später von der Glaubenskongregation veröffentlichten Instruktion *Donum veritatis* über die kirchliche Berufung des Theologen.

IV. Zum Motu Proprio Ad tuendam fidem (1998) und der diesbezüglichen nota doctrinalis

Im Motu Prorio *Ad tuendam fidem* sowie in dem lehrmäßigen Kommentar, welcher von der Glaubenskongregation hierzu verfasst wurde, finden sich zu alldem einige bemerkenswerte Präzisierungen. Diese betreffen

1.) die Art der inneren Verknüpfung;
2.) den Grund der Möglichkeit einer definitiven Lehrvorlage Katholischer Wahrheiten;
3.) die Form einer solchen definitiven Lehrvorlage.

Zu 1.) wird erläutert, es gehe hier um Wahrheiten, die aus historischen Gründen oder als Ergebnis logischer Folgerungen mit der Offenbarung verknüpft sind. Diese Klarstellung hat gegenüber der Umschreibung mit „alles und jedes, was zur Bewahrung und Auslegung […] erforderlich ist“, wohl nochmals eine restriktive Tendenz.

Zu 2.) heißt es im Motu Proprio, dass bei der Erkenntnis solcher Wahrheiten eine besondere Inspiration des Heiligen Geistes obwalte, der so ein tieferes Verständnis der eigentlichen Offenbarungswahrheiten ermögliche (vgl. DH 5066). Diese Formulierung lässt aufhorchen, weil „Inspiration“ begrifflich und inhaltlich wohl in eine andere Richtung weist als der klassische Begriff der „Assistenz“, des „Beistands“ des Heiligen Geistes. Dabei ist zu bedenken, dass dieser Beistand traditionell nicht als *assistentia positiva* (Hinführung zur richtigen Erkenntnis), sondern als *assistentia negativa* (Bewahrung vor Irrtum) verstanden wird; und dass mit dieser Unterscheidung der Fehlvorstellung entgegengetreten werden soll, dem Papst stünden dann, wenn er unfehlbar lehrt, übernatürliche Erkenntnisquellen zur Seite. Im lehrmäßigen Kommentar findet zum Grund der Zustimmung allerdings die geprägte Terminologie Verwendung, wenn es dort unter Nummer 6 heißt, dass die von den Gläubigen geschuldete Zustimmung zu den im zweiten Absatz der *Professio fidei* (1988) angesprochenen Wahrheiten „im Glauben an den Beistand, den der Heilige Geist dem Lehramt schenkt, und in der katholischen Lehre von der Unfehlbarkeit des Lehramtes in diesen Bereichen gründet“ (vgl. DH 5071).

An dieser Stelle wäre zu problematisieren, wie sich diese Behauptung zu der Lehre des I. Vatikanums verhält. Denn nach dessen Lehre ist lediglich die Lehre vom Beistand des Heiligen Geistes bei der Lehrvorlage von Glaubenswahrheiten selbst wiederum eine Glaubenslehre. Dass hingegen der Heilige Geist dem Lehramt auch und gerade in Bezug auf die sekundären Objekte beisteht, ist vom I. Vatikanum her nicht als Glaubenslehre, sondern als eine kirchliche Lehre anzusehen. Damit stellt sich – um das Problem aus einer gegenläufigen Perspektive zu betrachten – folgende weitere Frage: Kann die Kirche tatsächlich Lehraussagen darüber treffen, was Gott tut bzw. wann und wozu der Heilige Geist Beistand leistet, und gleichzeitig diese Lehraussagen aus dem Bereich des Glaubens im strengen und eigentlichen Sinn heraushalten, und im Bereich einer nur kirchlichen Lehre belassen?

Wie dem auch immer sei: Nach meinem Dafürhalten verschleiert die hier von der Glaubenskongregation gewählte Formulierung – bei der zwei Sätze nebeneinander gestellt werden, von denen meiner Ansicht nach der erste nur die Glaubenslehre, der zweite nur die rein kirchliche Lehre betrifft –, dass es sich bei der Annahme definitiv vorgelegter Katholischer Wahrheiten letzten Endes vielleicht doch nicht um eine Frage des Glaubens an den Beistand des Heiligen Geistes handelt, sondern vielleicht doch nur um eine Frage des Gehorsams gegenüber der Lehrautorität der Kirche.

Zu 3.) stellt der lehrmäßige Kommentar klar, dass definitive Lehrvorlagen in Bezug auf Katholische Wahrheiten nach exakt den selben drei Verfahren erfolgen können bzw. erfolgen müssen, welche in *Lumen Gentium* für die Definition von Glaubenswahrheiten beschrieben sind: Nämlich erstens päpstliche *Ex-Cathedra*-Entscheidungen; zweitens feierliche Definitionen eines Ökumenischen Konzils; und drittens in der Weise, dass der Weltepiskopat im Rahmen seiner alltäglichen Lehrverkündung übereinstimmend eine Lehre als endgültig verpflichtend vorträgt. Etwas befremdlich ist in diesem Zusammenhang, dass dazu Nummer 9 des lehrmäßigen Kommentars die insoweit entscheidende Klausel *„tamquam definitive tenendam“* nicht nochmals zitiert, sondern diesen Gesichtspunkt lediglich in der Fußnote 17 zur Sprache bringt, wonach die Absicht des Weltepiskopats, mit dem Anspruch auf Irrtumslosigkeit bzw. Endgültigkeit zu lehren, aus der Sprechweise und aus dem Kontext klar hervorgehen müsse. Stattdessen wird ausgiebig dargelegt, dass es dem Papst unbenommen sei, in einem für sich genommen nicht unfehlbaren, rein deklarativen Akt die Feststellung zu treffen, dass eine Lehre gemäß dem dritten Lehrmodus als endgültig verpflichtend (bzw., soweit es sich um eine Glaubenslehre handelt, als Dogma) konstituiert ist und dementsprechend Zustimmung (bzw. gläubige Annahme) erheischt (vgl. DH 5072).

V. Zu Anfragen an das Konzept der Katholischen Wahrheiten

Die vorstehend dargestellte Lehre von den Katholischen Wahrheiten ist seit Jahrhunderten in der kirchlichen Lehrtradition gewachsen und verwurzelt. Es kann daher nicht verwundern, wenn auch in jüngerer Zeit nur vereinzelt kritische Töne zu vernehmen waren; eine Auswahl sei nachstehend referiert:

Karl Rahner konnte sich in seinem Kommentar zur Kirchenkonstitution des II. Vatikanums die Bemerkung nicht verkneifen, dass die Erwägungen des Konzils zu den Katholischen Wahrheiten natürlich nur dann greifen, „falls es solche Wahrheiten gibt, d. h. es eine *fides mere ecclesiastica* wirklich gibt und sie ein eigenes Objekt wirklich hat, worüber bei den Theologen keine Einhelligkeit besteht“ (Rahner, in: LThK.E 1 [1966] 238).

Der spanische Dogmatiker Luis Gahona Fraga hat auf das Paradoxon der Lehre von den endgültig festzuhaltenden Katholischen Wahrheiten aufmerksam gemacht: Nämlich dass Unfehlbarkeit auf der Grundlage einer kirchlichen Lehrkompetenz behauptet wird, die ihrerseits nicht mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit gelehrt worden ist; so dass mit anderen Worten die Kirche selbst ihre Unfehlbarkeit in jenem Bereich nicht mit dem höchsten denkbaren Gewissheitsgrad garantieren will bzw. garantieren kann. Außerdem sieht auch Gahona Fraga eine Spannung zwischen der Grundannahme, dass die Katholischen Wahrheiten nicht Gegenstand der Glaubenserkenntnis sind, und der Behauptung, dass gleichwohl der Heilige Geist bei ihrer rechten Erkenntnis assistiere (vgl. Gahona Fraga, in: Apollinaris 77 [2004] 774-776 u. 790).

Der Wiener Rechtsphilosoph Gerhard Luf hat den Anspruch des Lehramts hinterfragt, bei der endgültigen Vorlage Katholischer Wahrheiten „eine jenseits des geschichtlichen Wandels gelegene kategorische Verpflichtungsform“ (Luf, in: ÖAKR 45 [1998] 15) zu reklamieren. Bei der Rede von *notwendigerweise* mit der Offenbarung verknüpften Wahrheiten komme eine neuscholastisch geprägte Theologie zum Ausdruck, die einer unhintergehbaren Geschichtlichkeit religiöser Wahrheitssuche keinen adäquaten Stellenwert einräume. Die Frage, was zu einem konkreten geschichtlichen Zeitpunkt für die Bewahrung und Auslegung des Glaubensgutes das Erforderliche ist, stelle sich immer wieder neu und die Antworten auf diese Frage blieben daher stets einem historisch kontingenten Interpretationskontext verhaftet; der Anspruch der Endgültigkeit sei daher überhaupt nicht einlösbar.

Nikolaus Klein beklagte, dass ein Konzept, welches anfangs auf einzelnen konkreten Fragestellungen beruhte (und in erster Linie Diskurse zwischen Lehramt und Theologie betraf), durch die Formulierung als kirchliches Gesetz als ein allgemeingültiges, alle Gläubigen verpflichtendes Prinzip wahrgenommen werde. Daher verlangt Klein für jeden Einzelfall eine lehramtliche Begründungspflicht: Das Lehramt sei im Bereich der Katholischen Wahrheiten auf die Erkenntnisse der Vernunft angewiesen und müsse seine Erkenntnisse und Argumente auch gegenüber den Gläubigen offenlegen, bevor es dafür eine unwiderrufliche Zustimmung verlangen könne (vgl. Klein, in: Orientierung 62 [1998] 188). Wenn mit anderen Worten eine Katholische Wahrheit in einem logischen oder historischen Zusammenhang mit einer Glaubenswahrheit steht, dann muss (zwar nicht die Glaubenswahrheit an sich, wohlaber) dieser Zusammenhang jedem vernünftigen Menschen entweder unmittelbar einleuchten, oder zumindest nach Erläuterung seitens des Lehramts ohne weiteres nachvollziehbar sein.

In seiner bei dem jetzigen Kardinal Karl J. Becker geschriebenen Dissertation hat Anthony J. Figueiredo kritisiert, dass der Papst mittels einer für sich genommen nicht unfehlbaren Erklärung abschließend feststellen will, dass der Weltepiskopat eine bestimmte Lehre mit dem Anspruch auf Endgültigkeit vorträgt. Nachdem auf diesem Weg das vom I. Vatikanum aus guten Gründen definierte Formerfordernis der *Ex-cathedra*-Entscheidung unterlaufen werde, sollte laut Figueiredo wiederum ein Ökumenisches Konzil über die Zulässigkeit dieses neuen Modus definitiven Lehrens befinden. Ferner hebt er die Schwierigkeit hervor, dass nach Auffassung beider Vatikanischer Konzile die Frage, was im Einzelnen zu den sekundären Objekten der Unfehlbarkeit zu zählen ist, der theologischen Diskussion überlassen bleiben sollte. Dabei könne – jedenfalls solange sich das Lehramt nicht endgültig festlegt – der tatsächliche oder vermeintliche Konnex zwischen einer Katholischen Wahrheit und einer Glaubenslehre zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich beurteilt werden. Das Lehramt wäre daher gut beraten, wenn es von der Vokabel „definitiv“ nur mit äußerster Vorsicht Gebrauch machte (vgl. Figueiredo, The magisterium – theology relationship, 452 u. 454).

VI. Zusammenfassende Beobachtungen zu can. 750 § 2 CIC

Kommen wir nach diesem Streifzug durch die Theologiegeschichte zurück zu unseren Ausgangsfragen: Wie weit reicht die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramts? Hat der kirchliche Gesetzgeber die katholische Lehre in can. 750 § 2 CIC richtig zur Sprache gebracht?

Vom Standpunkt beider Vatikanischer Konzile ist auf die erste Frage eine differenzierte, zweiteilige Antwort zu geben: Es ist erstens eine geoffenbarte Glaubenswahrheit (Dogma), dass Glaubenswahrheiten unfehlbar gelehrt werden können. Und es ist zweitens eine Katholische Wahrheit (kirchliche Lehre), dass Katholische Wahrheiten unfehlbar gelehrt werden können. Bei letzteren handelt es sich um solche Lehrsätze, die aus historischen oder logischen Gründen mit einer Glaubenswahrheit so verknüpft sind, dass die Katholische Wahrheit zur Bewahrung oder Auslegung einer Glaubenswahrheit erforderlich ist.

Wie gesehen, lassen sich an den zweiten Teil dieser Antwort durchaus theologische Anfragen richten lassen. Dabei versteht sich von selbst, dass insoweit besondere Behutsamkeit und Sachkunde vonnöten sind – immerhin hatten die Konzilstheologen des I. Vatikanums das schlichte Leugnen dieser kirchlichen Lehre über eine entsprechende Lehrkompetenz als schweren Irrtum und Sünde gebrandmarkt. Es bleibt jedoch – nach meinen Verständnis – eine grundsätzliche Frage, ob die Kirche auf der Basis einer *ohne dogmatischen* Anspruch auf Unfehlbarkeit gelehrten Lehrkompetenz für bestimmte einzelne Lehren gleichwohl Unfehlbarkeit bzw. Endgültigkeit beanspruchen kann. Außerdem wird meines Erachtens völlig zu Recht darauf hingewiesen, dass Theologien immer einen konkreten historischen Kontext haben; und dass die innere Verknüpfung zwischen einer Katholischen Wahrheit und einer Glaubenswahrheit stets so beschaffen sein muss, dass diese Verknüpfung nicht nur für das Lehramt, sondern für jeden vernunftbegabten Menschen einsichtig und nachvollziehbar ist.

Die Forderung der Loyalität, die der kirchliche Gesetzgeber in can. 750 § 2 CIC gegenüber den Gläubigen erhebt, ist im Ansatz sicher berechtigt.

Der kirchliche Gesetzgeber freilich hat für den Moment bei der Einführung des can. 750 § 2 CIC alles richtig gemacht: Die Norm enthält alle Signalwörter und Schlüsselbegriffe, die aufgrund der Theologiegeschichte eine geprägte Bedeutung haben und aus denen hervorgeht, dass hier von den Katholischen Wahrheiten, die in einem bestimmten Bezug zur Glaubens- und Sittenlehre der Kirche stehen, gehandelt wird; und dass die Lehre, es könne im Bereich jener Wahrheiten unfehlbare Urteile geben, nicht als eine Lehre des Glaubens, sondern als eine kirchliche Lehre anzusehen ist.

Die Forderung der Loyalität, die der kirchliche Gesetzgeber in can. 750 § 2 CIC gegenüber den Gläubigen erhebt, ist im Ansatz sicher berechtigt. Sie müsste aber wohl dann an ihre Grenzen stoßen – und zwar nicht zuletzt um der Glaubwürdigkeit des Lehramts selbst willen –, wenn in einzelnen Lehrfragen die Gründe, die das Lehramt für die Wahrheit einer kirchlichen Lehre zu benennen vermag, nicht mehr rational nachvollziehbar wären. Sollte dieser Fall jemals eintreten, so kann ein bloßer lehramtlicher Verweis auf can. 750 § 2 CIC in Anbetracht der in dieser Norm verdichteten Theologiegeschichte nicht schon das Ende, sondern erst den Anfang einer theologischen Diskussion markieren. □

3. Deutsch-Französische Expertendiskussion

Stammzellen

Perspektiven in Forschung, Therapie und Ethik

Zur 3. Deutsch-Französischen Expertendiskussion hatten die Katholische Akademie Bayern und das SZ-Gesundheitsforum am 14. Mai 2013 eingeladen, unterstützt vom Bayerisch-Französischen Hochschulzentrum. Thema der französischen und deutschen Wissenschaftler waren die Stammzellen, deren Perspektiven in Forschung, Therapie und Ethik. Lesen Sie im Anschluss die Referate des Molekularbiologen Prof. Dr. Hans R. Schöler und des Theologen Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff. Prof. Dr. Meinhard Rust, ehemaliger Oberarzt für Anästhesiologie am Klinikum rechts der Isar der TU München und Mitorganisator der Tagung, und Raoul Mille, Französischer Wissenschaftsattaché für Bayern, führen in die Thematik ein. Professor Meinhard Rust hat dankenswerterweise auch die Vorträge der französischen Wissenschaftler übersetzt und bearbeitet.

Grundlagen und Perspektiven der Stammzellforschung

Hans R. Schöler

I.

Ich werde hier über die Grundlagen und Perspektiven der Stammzellforschung reden und mit denjenigen Entwicklungen anfangen, die das Feld der Stammzellforschung nach vorne katapultiert und die Überlegungen in Gang gesetzt haben, die uns Wissenschaftler auf diesem Gebiet umtreiben.

Da ist zum einen die Tatsache, dass Ian Wilmut und Keith Campbell 1996 das Schaf Dolly geklont haben. Damit konnte gezeigt werden, dass in einem adulten Zellkern eines Säugers die notwendige Information vorhanden ist, um daraus einen Organismus hervorzubringen. Dann sind die Arbeiten von James Thomson und Kollegen zu nennen. 1998 konnten sie zeigen, dass man aus Blastozysten, also frühen menschlichen Embryonen, pluripotente embryonale Stammzellen in Kultur nehmen kann. Pluripotente Stammzellen sind deshalb so bemerkenswert, weil man aus ihnen im Prinzip alle Zellen des Körpers ableiten und diese wiederum für die Heilung erkrankter oder verletzter Gewebe einsetzen kann. Das hat von Beginn an die Phantasie von Naturwissenschaftlern und Ärzten angeregt, aber auch die der gesamten Öffentlichkeit, was die Vielzahl von Schlagzeilen, Sensationsmeldungen, Bildern und Aufmachern zum Thema erklärt.

Es gibt eine ganze Reihe von Erkrankungen, bei denen Stammzellen zum therapeutischen Einsatz kommen könnten. Viele Patienten könnten von Forschungen an pluripotenten Stammzellen profitieren, wenn es gelänge, ihr Potenzial auszuschöpfen, um Therapien zu entwickeln. Es gibt momentan eine Vielzahl innovativer Ansätze zur Therapie bisher unheilbarer Erkrankungen. Während aber Therapien mit adulten Stammzellen z. B. bei malignen Bluterkrankungen, bereits erfolgreich angewandt werden, stehen solche Erfolge bei embryonalen Stammzellen noch aus.

Prof. Dr. Hans R. Schöler, Max-Planck-Institut für Molekulare Biomedizin, Münster

Dem möglichen therapeutischen Nutzen steht die Verwendung von Embryonen gegenüber. Dieses Dilemma humaner embryonaler Stammzellforschung ist in einem Cartoon dargestellt. Der linke Engel sagt: „I died waiting for embryonic stem cell research to find a cure. What about you?“ Der andere Engel sagt: „I was the embryo“. Oder um es mit Heinz Erhardt etwas anders zu formulieren: „Das Leben beginnt – auf alle Fälle – in einer Zelle.“

Wir wissen alle, dass das Leben als solches mit der Befruchtung entsteht; damit beginnt die Entwicklung zu einem Organismus. Käme man bei dem Versuch, es um jeden Preis zu retten, mit dem Embryonenschutzgesetz in Konflikt, könnte das Ganze auch wie bei Heinz Erhardt ausgehen: „Doch manchmal endet es – bei Strolchen – in einer solchen.“ Das ist der Ausblick von Heinz Erhardt.

Ich habe in der zum Teil recht heftig geführten Debatte im Jahr 2007 einen Artikel in der FAZ veröffentlichen können mit der Überschrift: „Entspannt euch! Wir brauchen keine Embryofabriken“. Weshalb habe ich das damals geschrieben? Im letzten November ist der Nobelpreis für Physiologie oder Medizin nämlich nicht nur an John B. Gurdon gegangen, der zeigen konnte, dass man Zellkerne in Oozyten transferieren und daraus Frösche klonen kann. Dieser Ansatz konnte erst viel später auf Säuger übertragen werden, wie bereits erwähnt durch Ian Wilmut und Keith Campbell. Zusammen mit Gurdon wurde nämlich auch Shinya Yamanaka ausgezeichnet, weil er und sein Mitarbeiter Kazutoshi Takahashi 2006 in der Zeitschrift *Cell* veröffentlichten, dass ein einfacher Cocktail von vier Faktoren Hautzellen in Alleskönner-Zellen, also in pluripotente Zellen, umwandeln können. Das sind Zellen, die sehr, sehr große Ähnlichkeit mit embryonalen Stammzellen besitzen.

Ich habe den Artikel für die FAZ erst im Juni 2007 geschrieben, weil ich abwarten wollte, ob diese Ergebnisse reproduziert werden konnten. Anfang Januar 2006 wurde nämlich eine Stammzell-Publikation aus dem Jahr 2004 als Fälschung enttarnt. Der Südkoreaner Hwang Woo-suk hatte damals behauptet, menschliche embryonale Stammzelllinien nach Kerntransfer in Eizellen und anschließender Embryonalentwicklung gewonnen zu haben. Nach diesem Skandal wollte ich ganz sicher sein, dass das nächste Aufsehen erregende Ergebnis aus der Stammzellwelt nicht auch nur Fiktion ist. Die zwei Arbeitsgruppen von Konrad Hochedlinger und Rudolf Jaenisch konnten nach etwa sechs Monaten Yamanakas Ergebnisse unabhängig voneinander wiederholen. Die Yamanaka Technologie war ein regelrechter Durchbruch in der wissenschaftlichen Welt und konnte inzwischen tausendfach in verschiedenen Laboren weltweit reproduziert und weitergeführt werden.

Zuerst konnten Maus-Fibroblasten durch vier Faktoren, die anfänglich durch Viren wie trojanische Pferde in diese Fibroblasten eingebracht worden sind, in eben diese sogenannten induzierten pluripotenten Stammzellen, diese Alleskönner-Zellen, abgekürzt iPS-Zellen, umgewandelt werden. Das ist die bahnbrechende Leistung, für die Shinya Yamanaka im Jahre 2012 völlig zu Recht den Nobelpreis erhalten hat. 2007 wurde übrigens das erfolgreiche Experiment mit menschlichen Zellen veröffentlicht, wiederum durch das Yamanaka-Labor.

Wir konnten zeigen, dass im Fall der neuralen Stammzellen, Oct4, also einer der vier Faktoren, ausreicht, um diese in induzierte pluripotente Stammzellen umzuwandeln. Das wurde dann von der FAZ, da ich in Münster lebe, als „Biosuppe westfälisch“ etikettiert und in den lokalen Westfälischen Nachrichten als „Der Stammzellen-Coup“.

II.

Was macht das Besondere dieser Arbeiten aus? Nach der Befruchtung einer Eizelle, bei der sich die beiden Vorkerne vereinigen und dann das Zweizell-, Vierzell-Stadium usw. bilden, entsteht die Blastozyste, die aus zwei Zelltypen besteht, dem Trophektoderm, essenziell für die Einnistung an Tag 6, und dem Embryonalknoten. Und wenn man einen solchen Embryo in Kultur nimmt, dann haftet er an der Kulturschale, und man kann aus dem embryonalen Knoten embryonale Stammzellen ableiten und in Kultur fortführen. Embryonale Stammzellen werden deshalb als pluripotent bezeichnet, da sie alle Zellen des Körpers bilden können.

Was menschliche Zellen angeht, haben sich unsere Arbeiten in den letzten Jahren mehr und mehr auf pluripotente Zellen konzentriert, die nach dem Yamanaka Verfahren gewonnen werden. Wir verwenden inzwischen hauptsächlich Körperzellen, die Erwachsenen entnommen wurden und die wir zu künstlich hergestellten Alleskönner-Stammzellen umgewandelt haben. iPS-Zellen werden seit der ersten Veröffentlichung von vielen Arbeitsgruppen weltweit intensiv untersucht und mit embryonalen Stammzellen verglichen. Dadurch konnte festgestellt werden, dass viele iPS-Linien eine sehr hohe Qualität besitzen und in den besten Fällen von den embryonalen Stammzellen nahezu nicht zu unterscheiden sind. Morphologisch kann man ohnehin keine Unterschiede feststellen. Auf einem rasterelektronenmikroskopischen Bild sehen pluripotente Zellen der Maus so aus wie die des Menschen. Sie würden zudem nicht erkennen, ob es sich um embryonale Stammzellen oder iPS-Zellen handelt.

Solche Umwandlungskünste haben schon etwas von der Vision Lukas Cranachs, der 1546 einen Jungbrunnen in dem gleichnamigen berühmten Gemälde dargestellt hat, allerdings mit älteren Damen, die sich durch den Brunnen verjüngen. In unserem Fall, nach dem Protokoll von Yamanaka, ist es anhand der vier Faktoren möglich, das genetische Programm einer adulten Zelle in eine sehr frühe – eine embryonale Zelle zurückzuverwandeln. Was aber

Wir verwenden inzwischen hauptsächlich Körperzellen, die Erwachsenen entnommen wurden und die wir zu künstlich hergestellten Alleskönner-Stammzellen umgewandelt haben.

die meisten nicht wissen, ist, dass Cranach sehr visionär gewesen ist, denn er hat damals schon gesehen, dass es sich um vier Faktoren handeln muss: Die vier Yamanaka-Faktoren scheinen als vier Strahlen in diesem Jungbrunnen angedeutet. Zudem nahm er bereits damals vorweg, dass ein Strahl, der Oct4 Strahl nämlich, zur Verjüngung der Nervenstammzellen ausreicht, sofern er direkt auf das Haupt der Frauen trifft.

Man kann sowohl aus den embryonalen Stammzellen als auch aus künstlichen iPS-Zellen die unterschiedlichen Zellen unseres Körpers bilden. Es ist zwar nicht mit letzter Sicherheit nachgewiesen, dass sie tatsächlich dieselbe Qualität besitzen wie die Zellen in unserem Körper, aber zumindest bei der Maus konnte man zeigen, dass aus diesen Zellen gesunde Tiere generiert werden können. Durch ein entwicklungsbiologisches Verfahren kann man Mäuse züchten, die ganz und gar von iPS-Zellen abstammen. Dieses Verfahren zeigte, dass manche iPS-Zelllinien eine so hohe Qualität haben, dass sie so alt werden als wären sie durch Befruchtung generiert worden, und zwar ohne vorher Tumore oder irgendwelche Erkrankungen zu haben. Körperzellen aus

Eine Einführung

Die dritte „Deutsch-Französische Expertendiskussion“ der Katholischen Akademie in Bayern hat zum 50. Jahrestag des Elysée-Vertrages zusammen mit dem Gesundheitsforum der Süddeutschen Zeitung, dem Institut Francais, dem Bayerisch-Französischen Hochschulzentrum, der Technischen Universität und der Ludwigs-Maximilians-Universität, München ein besonders herausragendes und herausforderndes Thema der modernen Medizin gewählt. Das Konzept auch dieser Veranstaltung beruht auf der Zusammenführung deutscher und französischer Wissenschaftler zur Debatte medizinischer Forschungs- und Therapieansätze und soll neue Anstöße der Kooperation und des wissenschaftlichen Gedankenaustausches zwischen beiden Ländern geben. Außerdem soll der Öffentlichkeit exemplarisch der Stellenwert der deutsch-französischen Freundschaft und Partnerschaft vermittelt werden.

Der vor einem halben Jahrhundert von Charles de Gaulle und Konrad Adenauer am 22. Januar 1963 geschlossene Freundschaftsvertrag zwischen Frankreich und Deutschland hat zu einer friedlichen Kooperation der beiden Staaten und deren Zivilgesellschaften in einem zusammenwachsenden Europa geführt. Dieser Vertrag und die Europäische Union waren die friedliche Antwort auf ein Jahrhundert der Gewalt, das mit Beginn des Ersten Weltkrieges am 1. August 1914 den Kontinent und die Welt an den Rand des Abgrundes geführt hat. Die Aufhebung der Teilung Europas und die Entstehung einer multizentrischen globalisierten Welt seit 1990 war ein weiterer Anlass zur Hoffnung auf Frieden und Freiheit. Die bedrohliche Krise der politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und religiösen Systeme in Europa und anderen Teilen der Welt stellen diese Ziele in Frage und machen ein Überdenken gemeinsamer Probleme und deren friedliche und nachhaltige Lösung erforderlich.

Verdrängung und ein Rückfall auf populistische Ideen sind aus einer geschichtlichen Sicht wenig zielführend. Eine rationale Problemlösung komplexer und sich dynamisch entwickelnder Konstellationen ist notwendig. Diese führt nach Karl Popper einerseits zu der Forderung nach der ständigen kritischen Prüfung von Überzeugungen und Annahmen, andererseits zum Zwang eines methodischen und rationalen Vorgehens. Ein solcher kritischer Ansatz berücksichtigt naturgemäß auch gemeinsame Wertehaltungen und ethische Positionen in einer offenen Gesellschaft.

Die Katholische Akademie in Bayern hat sich einem kritischen Dialog geöffnet, was sich auch in der Behandlung der Thematik der „Stammzellen“ widerspiegelt. Die von dem Grundlagenforscher Hans Schöler dargestellte Dynamik und die Orientierung des wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritts einerseits und die Darstellung der ethischen Problematik der Forschung mit embryonalen Stammzellen durch den Theologen Eberhard Schockenhoff andererseits illustrierten beispielhaft eine in der Wissenschaft übliche kritisch-kontroverse Debatte, die Differenz der Perspektiven zwischen Naturwissenschaft und Theologie und eine zunehmende Annäherung bei den Lösungen.

Von Anfang an wurde wegen des Einsatzes und der Gewinnung embryonaler Zellen – nicht nur in Deutschland – eine heftige und kontrovers geführte Ethik-Debatte geführt. Die Abwägungen der jeweiligen Repräsentanten von Staat und Gesellschaft führten in den verschiedenen Ländern zu teils unterschiedlichen gesetzlichen Regelungen. Die Verleihung des Nobelpreises für Medizin 2012 an John Gurdon und Shinya Yamanaka stellt einen Wendepunkt dar. Die Forscher haben mit ihren Publikationen in den Jahren 1962 und 2006 das Verständnis der Stammzellen revolutioniert und damit der medizinischen Forschung und Therapie neue Perspektiven eröffnet.

Rückblickend wurde wohl lange Zeit bei der allgemeinen Debatte zu wenig beachtet, dass Stammzellen natürlicherweise in die normalen Organsystemen integriert sind und dort bei der Gewebsregeneration eine wichtige physiologische Rolle spielen und die initiale Fokussierung auf die Gewinnung und Verwendung embryonaler Stammzellen durch die Entwicklung überholt wurde. Es besteht somit durch die neu gewonnen Erkenntnisse weiter Hoffnung auf Heilung schwerer chronischer Erkrankungen wie z.B. Morbus Parkinson, Amyotrophe Lateralsklerose, Multiple Sklerose, Diabetes mellitus, Alzheimer oder sogenannter seltener Erkrankungen. Die Therapie mit körpereigenen Stammzellen hat inzwischen bei malignen hämatologischen Erkrankungen zu einem entscheidenden Durchbruch geführt.

Die Beiträge der französischen Forscher Patricia Lemarchand und Christian Jorgensen schildern beispielhaft neue Therapieansätze bei Volkskrankheiten wie Herzinfarkt und Arthrose. Auf lange Sicht sollten die Entdeckungen nach Ansicht des Nobelpreiskomitees auch zur Entwicklung neuer Medikamente führen. Bei allem Optimismus ist der Weg zu Anwendung der Stammzelltherapie in der täglichen Praxis aber sicher noch weit!

Meinhard Rust und Raoul Mille

Emmanuel Cohet, der Generalkonsul der Französischen Republik in Bayern (li.), nahm an der Expertendiskussion teil. Akademiedirektor Dr. Florian Schuller begrüßte ihn bei der Ankunft.

pluripotenten Zellen abzuleiten ist letztlich einfacher als einen komplexen Organismus. So kann man, gleichgültig ob es embryonale Stammzellen sind oder iPS-Zellen, ob sie vom Menschen stammen oder von der Maus, aus ihnen Zellen ableiten, die große Ähnlichkeit mit Kardiomyozyten (Herzmuskelzellen) haben: Sie schlagen mit der richtigen Frequenz und besitzen die normalen pharmakologischen Eigenschaften. Sie können mit solchen Zellen einer Vielzahl von Fragestellungen nachgehen.

Wenn Sie diesen ersten Teil meines Vortrags zusammenfassen wollen, ist es tatsächlich so, dass die abnehmende Potenz der Zellen im Prinzip überwunden ist. So kann man aus einer Hautzelle pluripotente Zellen bilden, die sich dann wiederum in die unterschiedlichsten ausgereiften Zelltypen differenzieren können. Das geschieht eigentlich so wie auf dem Rangierbahnhof, wo man die Züge hin- und herschiebt. So kann man selbst sehr frühe Zellen untersuchen und verwenden, ohne dass dazu Embryonen verwendet werden müssten.

III.

Ich habe mich in den letzten Jahren darüber gefreut, dass die Heftigkeit, mit der die Diskussion über embryonale Stammzellen in Deutschland zum Teil geführt wurde, durch diese Forschungsergebnisse deutlich abgemildert wurde. Umso trauriger finde ich es eigentlich, dass man sich nicht mit iPS-Zellen begnügen möchte, wenn es beispielsweise um Kosmetika-Tests geht. Stattdessen wurden tatsächlich für solche Tests embryonale Stammzellen verlangt, was meines Erachtens unnötigerweise Gräben wieder aufreißt. Das deutsche Stammzellgesetz, das einen Kompromiss unterschiedlicher im Bundestag vertretener Sichtweisen darstellt, erlaubt es uns, in Deutschland Forschung mit embryonalen Stammzellen durchzuführen. Dabei muss allerdings gewährleistet sein, dass es sich um hochrangige Forschungsziele handelt, die mit anderen Zellen vorgeklärt wurden und alternativlos sind, d.h. nur mit embryonalen Stammzellen durchgeführt werden können.

Ich weiß von vielen Menschen, dass das schon eine gewisse Verwunderung hervorgerufen hat, wenn man eben statt iPS-Zellen embryonale Stammzellen verwenden will, um Testsysteme zu entwickeln. Kosmetika testen, um zumindest bestimmte Tierversuche zu vermeiden, kann man meines Erachtens auch mit iPS-Zellen. Ich werde Ihnen nun Beispiele dafür geben, welch wunderbares Potenzial iPS-Zellen haben.

Entfalten könnten sie dieses Potential in den folgenden drei Bereichen: Zum einen möchte man langfristig patientenspezifische pluripotente Stammzellen für die Transplantation einsetzen, dann bestimmte Krankheitsaspekte in der Kulturschale erforschen und im dritten Bereich Testsysteme erarbeiten, um neue Medikamente zu entwickeln. Wir arbeiten intensiv in den beiden letzten Bereichen, aber zuerst eine Bemerkung zum ersten Bereich. Ich war vor knapp zwei Monaten Sprecher einer Tagung in Japan, die Shin'ya Yamanaka organisiert hatte. Ich war überrascht, mit welcher Sicherheit die japanischen Kollegen vortrugen, dass sie iPS-Zellen in die Transplantation bringen wollen und auch werden.

Eine besonders wertvolle Ressource dafür ist das Nabelschnurblut. Nach einer Arbeit, die wir mit Ulrich Martin von der Medizinischen Hochschule in Hannover durchgeführt haben, können wir aus Nabelschnurblut, das sehr jung ist – d.h. die DNA hat sehr wenige Erbveränderungen – iPS-Zellen ableiten. Die Idee ist, dass Sie aus Nabelschnur-Blutbanken durch Reprogrammierung, natürlich ohne Viren, immunkompatible iPS-Banken bekommen und daraus im nächsten Schritt Stammzellen ableiten, die dann die gewünschten Konstellationen zulassen. In diese Richtung denken zahlreiche Forscher und insbesondere in Japan investiert man sehr viel, um möglichst bald Erfolge vorweisen zu können. Im Falle der japanischen Bevölkerung ist es mit den HLA-Gruppierungen (Transplantationsantigen) einfacher als etwa in Europa, weil die Population genetisch geschlossener ist. Daher sind dort die notwendigen homozygoten HLA-Typen tatsächlich einfacher zu erhalten und in iPS-Zellen umzusetzen. Ich sehe mit Spannung den nächsten Meldungen aus Japan entgegen.

Wenn Sie an Zellen arbeiten, dann müssen Sie einige Dinge berücksichtigen. Zum einen können sich kultivierte Zellen von unterschiedlichen Menschen unterscheiden. Nicht nur Menschen sind unterschiedlich, sondern auch die Zellen von Menschen können eben durchaus unterschiedliche Eigenschaften haben. Manche teilen sich beispielsweise schneller als andere, andere heften sich nicht sehr gut an Kulturschalen usw. Wir müssen daher versuchen, diese Dinge in der Kulturschale auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, um Wirkstoffe als Vorläufer für Medikamente identifizieren zu können. Wir haben in Münster ein Verfahren entwickelt, um unsere Untersuchungen an menschlichen Zellen zu automatisieren. Wichtig ist es dabei, dass Sie diese biologische Varianz, die Sie eben in Organismen vorfinden, quasi in der Kulturschale „zähmen“, dass Sie in der Lage sind, kranke und gesunde Zellen zu unterscheiden und dass Sie die „Krankheit“ in der Kulturschale beschleunigen. Denn es hilft ja nichts, wenn Sie 40 Jahre warten müssen, bis Sie die Krankheit eines Patienten in der Kulturschale reproduzieren können.

Die wichtigen Stufen sind: Man gewinnt die iPS-Zellen, dann werden diese in Protokollen in die ausdifferenzierten Zellen verwandelt und dann – das geschieht quasi vollautomatisch – werden sie untersucht bezüglich der Wirkung von chemischen Substanzen auf

das Verhalten der kranken im Vergleich zu gesunden Zellen. Ganz wichtig ist – und das möchte ich betonen: Um die Protokolle zur Verwandlung der pluripotenten Zellen in die ausdifferenzierten Zellen zu entwickeln, benötigen Sie anfangs – sozusagen als Goldstandard – embryonale Stammzellen. Wenn wir nur mit iPS-Zellen anfangen würden und nicht wüssten, was eine solche Zelle ausmacht, dann erhielten wir möglicherweise schlecht reprogrammierte iPS-Zellen, die dann nicht in der Lage sind, die entsprechenden leistungsfähigen Zelltypen zu bilden. Wir wüssten also nicht, ob es hier an einem Mangel der Zellen liegt oder an einem Mangel des Protokolls, wenn ein gewünschtes Ergebnis nicht erzielt werden konnte. Um ein solches Protokoll zu etablieren, ist es notwendig, zumindest anfänglich mit embryonalen Stammzellen als Referenzstandard zu arbeiten. Daher war es so wichtig, dass 2008 durch das neue Stammzellgesetz weitere embryonale Stammzellen importiert werden konnten, gerade um so das Yamanaka-Verfahren hier in Deutschland wirkungsvoll einsetzen und weiterentwickeln zu können.

IV.

Auch meine Mitarbeiter haben ihre Expertise mit embryonalen Stammzellen entwickelt. Aber die Arbeiten, die ich Ihnen jetzt erläutern werde, sind gänzlich ohne embryonale Stammzellen ausgekommen. Sie brauchen nur neurale (Nerven-)Vorläuferzellen, die wir aus iPS-Zellen abgeleitet haben und mit denen wir, je nachdem, welche Zelle wir erhalten wollen, dopaminerge Neuronen, GABAerge Neuronen, periphere Neuronen und Motoneuronen ableiten. Von den neuralen Vorläuferzellen, die wir von menschlichen iPS-Zellen abgeleitet haben, können wir also anhand unserer Protokolle die unterschiedlichsten Nervenzellen ableiten.

Ein weiterer wichtiger Punkt, wenn Sie Krankheiten untersuchen wollen,

Einige Substanzen, die wir dann weiter untersucht haben, haben Eingang in vorklinische Versuche gefunden.

ist, dass es oft zu spät ist, wenn die Krankheit ausbricht. Sie sollten also nicht warten, bis das Unglück passiert ist, sondern Sie müssen vorher in der Lage sein, Veränderungen zu diagnostizieren, um eine Krankheit im weiteren Verlauf dann beeinflussen zu können. Genauso wichtig ist es, dass Sie eben diese Krankheit gleichsam wieder an den Anfang „zurückschieben“, und das ist durch die iPS-Technologie möglich.

Ich fange mit dem Beispiel Parkinson an. Muskelstarre, verlangsamte Bewegungen, Bewegungsarmut, Zittern und Haltungsinstabilität sind einige wesentliche Kennzeichen dieser Krankheit. Der Verlust von dopaminergen Neuronen im Mittelhirn führt zu diesen Erscheinungen. Wir haben vor etwa zwei Monaten ein Verfahren in Zusammenarbeit mit der Gruppe um Thomas Gasser in Tübingen veröffentlicht, mit dem wir in der Lage waren, iPS-Zellen abzuleiten und zu untersuchen – und zwar derart, dass wir von Parkinson-Patienten und -Patientinnen Hautzellen abgeleitet, iPS-Zellen herausgebildet und aus diesen dann dopaminerge Neuronen erzeugt haben.

Peter Reinhardt, der Doktorand, der in unserem Labor die Untersuchungen durchgeführt hat, erkannte, dass wir nicht zu aussagekräftigen Ergebnissen kamen, wenn wir die „kranken“ Zellen mit denen gesunder Kontrollpersonen verglichen. Der große Vorteil ist nun, dass inzwischen Verfahren erarbeitet worden sind, mit denen Sie ganz gezielt Erbveränderungen in Genen korrigieren können, aber umgekehrt auch gezielt Erbveränderungen in Genen einführen können. Das heißt, Sie haben nicht nur die iPS-Zellen mit der Erbveränderung, sondern Sie haben auch iPS-Zellen, bei denen Sie diese und nur diese Erbveränderung korrigiert haben. Wenn Sie bis auf diese Erbveränderungen identische Zellen haben, dann können Sie aussagekräftige Ergebnisse erzielen. Mit der Substanz Rotenon sind Sie in der Lage, die dopaminergen Zellen in Kultur so unter Stress zu setzen, dass diese verkümmern. Dieselben Zellen, die sich nur darin unterscheiden, dass Sie korrigiert worden sind, sterben unter diesem Stresstest in geringerer Zahl ab als die mit der Erbveränderung, die zu Parkinson führen kann.

Ein zweites Beispiel ist die amyotrophe Lateralsklerose, ALS oder Batten Disease genannt, eine sehr schlimme Krankheit, die sich in Form von Muskelschwund manifestiert. Sie beruht letztlich auf einer irreversiblen Schädigung der Bewegungsnervenzellen mit zunehmender Lähmung, Muskelschwund, Spastik, Gang-, Sprech- und Schluckstörungen. Das Erkrankungsalter liegt bei etwa 56 bis 58 Jahren, die Überlebenszeit bei drei bis fünf Jahren. Es gibt eine bis drei Neuerkrankungen auf etwa 100.000 Personen im Jahr. Die Krankheit ist unheilbar. Susanne Höing in meiner Abteilung hat einen Ansatz entwickelt und dann auch publiziert, um mit Stammzellen Substanzen zu identifizieren, die als Vorläufer für Medikamente dienen sollen. Dieser Ansatz besteht letztendlich aus drei verschiedenen Zelltypen: Motoneuronen, Astrozyten und Mikroglia-Zellen.

Wenn Sie diese drei Zelltypen in der Kulturschale mischen – und diese Zelltypen können Sie aus iPS-Zellen ableiten oder natürlich auch aus embryonalen Stammzellen – haben Sie einmal die Motoneuronen, das sind die Nervenzellen, die die Muskeln steuern, die Astrozyten, die wichtig sind, um diese Zellen zu unterstützen und zu nähren, und dann die Mikroglia-Zellen, die Immunzellen des zentralen Nervensystems, die, wenn sie chronisch aktiviert sind, zu ALS, zur Zerstörung führen. In normalen Ansätzen, in denen diese Zellen gemeinsam kultiviert werden, kann man sie quasi friedlich nebeneinander halten. Wenn Sie die Mikroglia-Zellen aber aktivieren, dann attackieren diese die Motoneuronen, was zu deren Zelltod führt. Der Trick ist nun, dass Sie dann nach Substanzen bzw. Wirkstoffen suchen können, die das Absterben dieser Motoneuronen verhindern oder zumindest verlangsamen.

Auf welche Art und Weise das im Einzelnen geschieht, wird in der Veröffentlichung dargelegt und diskutiert. In Zusammenarbeit mit zwei pharmazeutischen Firmen konnten wir vor kurzem Substanzen finden, die, statt die Zellen zu zerstören, sie zumindest in der Kulturschale genauso aussehen lassen wie im Versuch mit den nicht-aktivierten Mikroglia-Zellen. Einige Substanzen, die wir dann weiter untersucht haben, haben Eingang in vorklinische Versuche gefunden.

V.

Ich bin im Jahr 2004 von Patrick Illinger von der Süddeutschen Zeitung gefragt worden: „Was glauben Sie, ist wahr, auch wenn Sie es nicht beweisen können?“ Damals habe ich geantwortet: „Ich bin davon überzeugt, dass man die Zellen wie die Züge im Verschiebebahnhof hin- und herschieben wird und man wird das mit einem einfachen Cocktail machen können.“ Und anderthalb Jahre später hat Yamanaka den Cocktail für pluripotente Zellen publiziert. Wir und andere Arbeitsgruppen haben gezeigt, dass es nicht nur in Richtung Pluripotenz gehen kann, sondern dass wir aus den Hautzellen auch multipotente Zellen erhalten können wie beispielsweise die induzierten Nervenstammzellen. Ich denke, das ist ein großartiges Forschungsfeld, das wir erschlossen haben, weil es ganz ohne pluripotente Stammzellen auskommt. Neben der embryonalen Stammzellproblematik sollten dadurch Probleme wie Teratome obsolet sein.

Ich bin zudem davon überzeugt, dass wir durch diese neue Vorgehensweise eines Tages in der Lage sein werden, Zellen nicht nur in der Kulturschale umzuwandeln, sondern auch im Organismus. Auf diese Weise könnte man dann in gealterten Geweben durch direkte Umwandlung quasi eine Verjüngung der Stammzellen bewirken. Es wird sich zeigen, wie weit die Vision von Cranach tatsächlich geht. Wir versuchen auf alle Fälle durch unsere Forschung auch etwas für alternde Menschen zu tun. Mit inzwischen 60 Jahren denke ich auch ein wenig an mich. □

Im Idealfall läuft die Zelltherapie wie auf einem Güterbahnhof: Aus Hautzellen werden pluripotente Stammzellen gewonnen, aus denen dann neue, gesunde Zellen entstehen.

Copyright: Prof. Dr. Hans Schöler/Max-Planck-Institut für molekulare Biomedizin

Ethische Probleme der Stammzellforschung

Eberhard Schockenhoff

Einleitung

Die ethische Analyse wissenschaftlicher Forschungsvorhaben ist kein nachträgliches Korollarium, das in deren Beschreibung aus Gründen der Vollständigkeit nicht fehlen darf. Sie ist vielmehr durch das Selbstverständnis des Menschen gefordert, der sein Handeln als moralisches Subjekt rechtfertigen und verantworten muss. Dabei geht es nicht allein um die persönliche Verantwortung des einzelnen Wissenschaftlers oder um individuelle moralische Intuitionen. Sofern sich in diesen die moralischen Standards der jeweiligen Gesellschaft und ihr kulturell akzeptiertes Ethos bekunden, haben moralische Intuitionen *prima facie* eine wichtige Funktion für das moralische Urteilsvermögen. Die Rücksichtnahme auf die gesellschaftliche Akzeptanz, die einzelne Forschungsverfahren in einer gegebenen geschichtlichen Situation finden oder nicht finden, kann jedoch eine ethische Analyse der Forschungspraxis nicht ersetzen. Diese steht unter der Bedingung der rationalen Überprüfbarkeit von Argumenten und praktischen Schlussfolgerungen; sie fragt nicht nach der sozialen Akzeptanzchance oder der faktischen Durchsetzbarkeit von Forschungsinteressen, sondern nach normativer Geltung, nach dem, was sein soll, weil es sich in einem rationalen Diskurs mit intersubjektiv überprüfbaren, verallgemeinerungsfähigen Argumenten rechtfertigen lässt. Dementsprechend zielt eine ethische Analyse nicht nur auf die Beratung von Wissenschaftsorganisationen oder politischen Entscheidungsgremien, sondern auf das moralische Urteilsvermögen des Einzelnen. Sie versteht sich als Anleitung zum besseren moralischen Urteilen-Können, indem sie dazu verhilft, die eigenen moralischen Intuitionen kritisch zu reflektieren, ihre Geltung in einem reflexiven Argumentationsverfahren zu überprüfen und sie am Ende möglicherweise der Revision zu unterwerfen (oder aber sie auf einer reflektierten Metaebene bestätigt zu finden).

Wissenschaft und Ethik wurden lange Zeit als zwei einander nachfolgende Prozesse betrachtet: Danach bezieht sich die ethische Reflexion immer nur restrospektiv auf das, was zuerst erforscht und entdeckt wurde und sich in weiten Teilen der Wissenschaftspraxis bereits etablieren konnte. Das Modell der sukzessiven Abfolge von Forschung und Ethik erweist sich jedoch aus mehreren Gründen als unzureichend. In ihm kommt die ethische Reflexion wie in der Fabel von Hase und Igel immer zu spät; sie befindet sich in dem Dilemma, entweder unwirksame Handlungsverbote auszusprechen oder das nachträglich als gerade noch tolerablen Grenzfall zu rechtfertigen, was in vielen Forschungslabors längst geschieht. Zudem wird im Paradigma des Nacheinanders von Forschung und ethischer Bewertung übersehen, dass im Vollzug der Wissenschaftspraxis selbst beides ineinandergreifen muss, sobald die beteiligten Forscher ihr eigenes Handeln und ihre Auftraggeber ihre Erwartungen reflektieren. Eine Aufspaltung des Forschungsprozesses in zwei sukzessive Teilfunktionen, die zudem via Professionalisierung den Angehörigen unterschiedlicher Berufsgruppen – Naturwissenschaftlern und Ärzten auf der einen, Philosophen, Theologen und Rechtswissenschaftlern auf der anderen Seite – zugewiesen werden, bleibt für alle Beteiligten unbefriedigend. Daher ist eine stärkere interdisziplinäre Vernetzung von Wissenschaft und Ethik erstrebenswert. Ein solches Modell der forschungsbegleitenden ethischen Expertise zielt auf eine möglichst frühzeitige Integration von wissenschaftlicher Forschung und ethischer Reflexion, sodass diese bereits prospektiv in der Auswahl von Forschungszielen und Forschungsmethoden wirksam werden kann.

Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Institut für systematische Theologie III, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

I. Kriterien ethischer Urteilsbildung

Menschliches Handeln unterscheidet sich von biologischen Vorgängen oder einem physikalischen Geschehen in der Natur durch seine intentionale Struktur. Es geht nicht aus Ursachen hervor, sondern ist durch die Gründe bestimmt, die den Handelnden leiten; es ist zielorientiert. Für die Ziele, die er in seinem Handeln verfolgt, ist der Mensch vor sich selbst und vor anderen rechenschaftspflichtig. Darin liegt ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Handlungen und Naturvorgängen: Während der Mensch sein Handeln verantworten kann und muss, gibt es bei bloßen Naturvorgängen keine Instanz, die dazu in der Lage wäre. Daher beruhen moralische Urteile, die unmittelbar von biologischen Tatsachen oder dem Umstand, dass etwas in der Natur nicht vorkommt, auf die Erlaubtheit oder das Verbot entsprechender menschlicher Handlungen schließen, auf einem Kategorienfehler. Dieser wird als naturalistischer oder im umgekehrten Fall als normativistischer Fehlschluss bezeichnet.

Aus dem Umstand, dass die Natur mit den frühen embryonalen Phasen des menschlichen Lebens wenig achtsam umgeht, folgt daher keineswegs, dass der Mensch es ihr in dieser Hinsicht gleichtun dürfe; ebenso wenig geht aus der biologischen Tatsache, dass die Natur im Bereich der Säugetiere eine Klonbildung durch Embryo-Splitting kennt, die moralische Berechtigung des Menschen hervor, sie darin zu imitieren. Die Beschreibung biologischer Vorgänge kann immer nur zu deskriptiven Erkenntnissen führen, während moralische Urteile präskriptive Aussagen darüber machen, was sein soll oder nicht geschehen darf. Biologische Tatsachen sind zwar in dem Sinn moralisch relevant, dass ihre Kenntnis in moralischen Urteilen vorausgesetzt wird. Nur so kann sich die ethische Analyse des Sachverhaltes vergewissern, auf den sie sich bezieht. Dagegen gibt die Biologie noch keine Auskunft darüber, an welchen Kriterien und Wertmaßstäben sich das ethische Urteil orientieren soll. Dazu bedarf es vielmehr einer Verständigung über das Selbstverständnis des Menschen und die Bedeutung seiner anthropologischen Implikationen (Leiblichkeit, Fehlerhaftigkeit, Endlichkeit, Sozialität) sowie normativer Gerechtigkeitsvorstellungen, die dazu anhalten, die Perspektive aller Betroffenen in das eigene Urteil einzubeziehen.

Jede Handlung ist durch zwei Aspekte gekennzeichnet, die beide für ihre moralische Bewertung bedeutsam sind: Eine Handlung kann in ihrer Außenseite, in dem, *was* der Handelnde tut, oder in ihrer Innenseite, von dem Ziel her betrachtet werden, *wozu* er sie vollzieht. Die Intention einer Handlung darf nicht mit einem bloßen Wünschen oder einer emotionalen Pro-Einstellung gegenüber den Inhalten unserer Wünsche verwechselt werden. Indem eine Person eine bestimmte Handlung intendiert, vollzieht sie einen Akt der inneren Selbstbestimmung, bei dem sie unter ihren Wünschen, Einstellungen und Gefühlen auswählt und darüber entscheidet, an welchen Zielen sie ihr Handeln ausrichten möchte. Im Unterschied zu einem bloßen Wünschen setzt das bewusste Intendieren einer Handlung die rationale Überprüfung möglicher Handlungsziele und ihre rationale Rechtfertigung voraus.

Obwohl der Intention einer Handlung und der Rechtfertigung der Ziele, die in ihr verfolgt werden, eine tragende Rolle unter den Kriterien moralischen Urteilens zukommt, genügt es nicht, allein danach zu fragen, wozu etwas getan wird. Eine beabsichtigte Handlung ist noch nicht vollständig beschrieben, wenn wir nur die Ziele angeben, die wir dadurch erreichen wollen. Vielmehr muss die moralische Bewertung von Handlungen auch ein Urteil über die Mittel einbeziehen, durch die wir unsere Absichten verwirklichen wollen. Die moralische Bewertung der Außenseite einer Handlung, dessen was wir tun, indem wir unsere Ziele verfolgen, ist deshalb unerlässlich, weil von unseren Handlungen andere betroffen sein können, deren Rechte durch die Hochrangigkeit der von uns verfolgten Ziele nicht außer Kraft gesetzt werden. Neben die Rechtfertigung der Ziele muss daher die Legitimation der gewählten Mittel oder einer bestimmten Forschungsmethode treten.

Bei der Überprüfung der Mittelwahl scheiden diejenigen Methoden aus dem Kreis zulässiger Mittel aus, die eine Verletzung der Menschenwürde oder fundamentaler menschlicher Rechte implizieren. Wegen der vielfältigen Bedeutungen des Begriffes „Menschenwürde“ ist es in einem ethischen Urteil erforderlich, den normativen Kerngehalt der Menschenwürde als engen Minimalbegriff zu definieren, über den sich ein praktischer Konsens erreichen lässt. Danach verstößt es gegen die Würde eines Menschen, ihn als reines Objekt eines fremden Willens zu gebrauchen („Objektverbot“) und ihn ausschließlich zur Verwirklichung fremder, seinem Dasein äußerlicher Zwecke zu benutzen („Instrumentalisierungsverbot“). Auf die Forschungsverfahren der regenerativen Medizin bezogen muss daher danach gefragt werden, ob die verschiedenen Formen der Gewinnung menschlicher Stammzellen einen Embryo in irgendeiner Phase des Herstellungsprozesses zum reinen Objekt machen und seine Existenz auf die Erreichung fremder Zwecke reduzieren. Das Urteil über die moralische Zulässigkeit der Forschung mit embryonalen humanen Stammzellen (= ehS-Zellen) setzt daher eine Antwort auf die Frage voraus, ob wir den menschlichen Embryo außerhalb des Mutterleibes als Mensch betrachten, dem wir ungeachtet seiner frühen Entwicklungsphase und seiner noch nicht ausgebildeten menschlichen Gestalt die fundamentalen Rechte zugestehen müssen, die jedem Menschen von sich aus, d. h. ohne weitere Vorbedingungen und das Vorhandensein zusätzlicher Eigenschaften zukommen.

II. Die Rechtfertigung der Ziele

Auf der Ebene der Zielsetzungen lassen sich keine plausiblen ethischen Einwände gegen den Versuch erkennen, mit Hilfe der Stammzellforschung Ersatzgewebe zu erzeugen, das die Funktion des erkrankten Organismus an der defekten Stelle übernimmt. Auch wenn diese therapeutischen Einsatzmöglichkeiten noch in weiter Ferne liegen, benennen sie doch hochrangige Forschungsziele, die in vielen Bereichen der Medizin zu neuen Therapieansätzen führen könnten. Sollte es eines Tages tatsächlich möglich sein, die Reprogrammierung menschlicher Gewebezellen gezielt zu steuern, sodass sie sich in Hautzellen, Leberzellen, Herzmuskelgewebe oder Zellen des Gehirns und des zentralen Nervensystems entwickeln,

Während der Mensch sein Handeln verantworten kann und muss, gibt es bei bloßen Naturvorgängen keine Instanz, die dazu in der Lage wäre.

wären derartige Fortschritte der regenerativen Medizin im Interesse der Patienten nur zu begrüßen. Es käme geradezu einem Paradigmenwechsel im medizinischen Denken gleich, wenn krankheits- oder unfallbedingte Funktionsausfälle von Organen nicht mehr durch künstliche Prothesen oder die Transplantation fremder Organe, sondern dadurch behoben werden könnten, dass der Organismus zur Neubildung der entsprechenden Gewebearten „vor Ort“ angeregt wird. In einigen Bereichen (z.B. bei Koronarerkrankungen des Herzens oder Leber-, Nieren- oder Lungenerkrankungen) könnte dieser elegante Therapieansatz die bisherige Standardtherapie ersetzen, in anderen deutlich bessere oder überhaupt erst nennenswerte Behandlungsergebnisse ermöglichen.

III. Die Überprüfung der Mittel und Methoden

In den meisten bioethischen Konfliktfällen geht es nicht um die Frage, ob die Ziele biomedizinischer Forschung gerechtfertigt sind, sondern darum, auf welchen Wegen sie erreicht werden dürfen. Im Bereich der regenerativen Medizin stellt sich vor allem die Frage, ob zellbiologische Forschung und Gewebezucht nur mit körpereigenen adulten Stammzellen erfolgen soll, oder ob sie auch auf embryonale Stammzellen

Prof. Dr. Ulrich Pohl, Vizepräsident der Ludwig-Maximilians-Universität, Dr. Gernot Sittner, 1. Vorsitzender des SZ-Gesundheitsforums, und der Mediziner Prof. Dr. Klaus Peter von der Ludwig-Maximilians-Universität, der das Expertenforum mit initiiert hatte (v.l.n.r.).

zurückgreifen darf. Es übersteigt die genuine Kompetenz der philosophischen oder theologischen Ethik, ein Urteil darüber zu fällen, inwiefern das Entwicklungspotenzial und die Differenzierungsfähigkeit von adulten und embryonalen Stammzellen tatsächlich vergleichbar sind; auch können die normativen Handlungswissenschaften mit ihren Kriterien nicht ermessen, ob im Tierexperiment gewonnene Erkenntnisse über die Reprogrammierung körpereigener Stammzellen der Maus auf den Menschen übertragbar sind. Weder kann die Ethik kontroverse Fragen der Wissenschaft für sich entscheiden noch darf sie einfach die für sie günstigere Variante als realistisch unterstellen.

Ethische Begleitforschung kann aber aus den bereits vorliegenden Ergebnissen der Stammzellforschung Rückschlüsse darüber gewinnen, inwieweit die ursprünglichen wissenschaftsinternen Einschätzungen im weiteren Verlauf des Forschungsprozesses bestätigt wurden. Ein wichtiges Argument für die behauptete Alternativlosigkeit der Forschung mit ehS-Zellen lautete, dass sich der Mechanismus der Reprogrammierung ausdifferenzierter Körperzellen *nur* auf diesem Wege verstehen lasse; ein weiterer Nachteil der adulten Stammzellen wurde darin gesehen, dass ihr Vermehrungspotential sowie ihre Fähigkeit, Zellen unterschiedlicher Gewebearten zu bilden, sehr begrenzt seien.

Beide Argumente dürfen als widerlegt gelten, seitdem es gelungen ist, Mauszellen so zu reprogrammieren, dass sie den ehS-Zellen vergleichbar Gewebe aller drei Keimblätter bilden können. Damit ist der Beweis der grundsätzlichen Machbarkeit (*proof of principle*) einer derartigen Reprogrammierung von adulten Stammzellen erbracht, der gewöhnlich als Durchbruch gilt. Die im Jahre 2007 bekannt gewordenen Erfolge bei der Gewinnung induzierter pluripotenter Stammzellen (= ipS-Zellen), die aus Bindegewebszellen gewonnen wurden, belegen, dass dies auch eine realistische, auf den Menschen anwendbare Forschungsperspektive ist. Die auf künstlichem Wege entstandenen ipS-Zellen besitzen das Potential, sich in spezielle Gewebetypen wie Nerven- oder Leberzellen fortzuentwickeln, verfügen aber nicht über Totipotenz, d.h. sie können sich nicht als neues Individuum zu einem erwachsenen Menschen entwickeln. Der Vorzug derartiger ipS-Zellen gegenüber embryonalen Stammzellen liegt darin, dass sowohl ihre Gewinnung wie auch die Art ihrer Verwendung ethisch unbedenklich sind.

Der Embryo bedroht niemanden.

Welches Gewicht haben die ethischen Bedenken, die sich gegen die Forschung mit ehZ-Zellen richten? Da zu deren Gewinnung bei dem derzeitigen Herstellungsverfahren menschliche Embryonen vernichtet werden müssen, hängt die Antwort auf diese Frage davon ab, wie man den moralischen und rechtlichen Status menschlicher Embryonen beurteilt. Die Entscheidung in der Statusfrage muss unabhängig davon getroffen werden, ob das Ergebnis den Interessen von Forschung und Wissenschaft entgegenkommt oder nicht. Keineswegs darf eine „Abwägung" in der Weise erfolgen, dass wir den Embryo in Abhängigkeit von fremden Nutzungsansprüchen einen moralischen und rechtlichen Status zuschreiben, der dessen Eigenperspektive übergeht. Die unumkehrbare Asymmetrie der Beurteilungsebene – wir befinden als bereits Geborene darüber, unter welchem Blickwinkel wir die frühen Lebensphasen eines Embryos betrachten – verpflichtet uns vielmehr zur besonderen Vorsicht und zur advokatorischen Wahrnehmung der Belange des Embryos innerhalb unseres eigenen Urteils. Nur wenn dieses von einem Unparteilichkeitsstandpunkt aus erfolgt, der die Interessen der Forschung an einem möglichst späten Beginn der Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens einklammert, kann es als moralisch begründet gelten.

IV. Die Schutzwürdigkeit menschlicher Embryonen

Die advokatorische Vertretung der Position des Embryos gegenüber den Interessen der Wissenschaft oder von Patientengruppen ist ein Gebot der Unparteilichkeit und damit der Gerechtigkeit; sie kann nicht durch den Hinweis relativiert werden, dass auf Seiten der Wissenschaft besonders hochrangige Güter auf dem Spiel stehen oder dass sich die an lebensbedrohlichen Krankheiten leidenden Patienten in einer existenziellen Notlage befinden. Das moralische Recht zur Tötung in Notwehr setzt voraus, dass von dem Angreifer eine Gefahr für das Leben des Bedrohten ausgeht, die nicht anders als durch die Tötung des Aggressors abwendbar ist. Der Embryo bedroht jedoch niemanden; er ist vielmehr selbst ein unschuldiges, schutzbedürftiges Wesen, das zudem erst durch menschliches Handeln in die prekäre Situation seiner derzeitigen Existenzweise gebracht wurde. Wenn bei der Festlegung des zeitlichen Beginns seiner Schutzwürdigkeit von den humanbiologischen Grundlagen her ein Spielraum bestehen sollte (etwa zwischen dem Abschluss der Befruchtungskaskade und dem Beginn der Nidation), darf dieser nicht stillschweigend zu Lasten des Embryos genutzt werden. Ethische Vernunft legt es vielmehr nahe, von einem Unparteilichkeitsstandpunkt aus nach dem willkürärmsten Zeitpunkt zu suchen. Die Erkenntnisse der modernen Genetik, insbesondere die Entdeckung der DNS und des Vorgangs ihrer Rekombination im Prozess der Befruchtung legen den Schluss nahe, dass dieser willkürärmste Zeitpunkt mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle gegeben ist. Mit der Konstitution eines neuen, einzigartigen Genoms ist ein qualitativer Sprung gegeben, in dem gegenüber der getrennten Existenzweise der im Zeugungsvorgang zusammenwirkenden Ei- und Samenzellen etwas radikal Neues, Unableitbares entsteht. Daher erscheint es vernünftig, dem Abschluss der Befruchtung den Vorzug gegenüber späteren Zeitpunkten zu geben, die weitere Reifungsvorgänge oder die Überwindung kritischer Gefahrenzonen bezeichnen.

Um die Schutzwürdigkeit des Embryos zu erkennen, ist es nicht erforderlich, die unübersichtliche Diskussionslage in der Statusfrage in allen ihren Verästelungen nachzuzeichnen. Es genügt vielmehr, sich eine entscheidende Perspektive vor Augen zu stellen, die dabei nicht übersehen werden darf. Wir haben als Menschen unabhängig von unseren religiösen, weltanschaulichen oder moralischen Überzeugungen eines gemeinsam: In unserer Lebenszeit gab es eine Anfangsphase, in der wir ein Embryo waren. Unser gegenwärtiges Dasein fände keine zureichende Erklärung, wenn wir von dem kontinuierlichen zeitlichen Zusammenhang absehen wollten, der unsere heutige mit unserer damaligen Existenz verbindet. Wir müssen daher, um uns selbst angemessen verstehen zu können, retrospektiv nach

unseren eigenen Herkunftsbedingungen fragen, um die Schutzwürdigkeit jeder Phase des menschlichen Lebens zu erkennen.

Wir können heute nur deshalb ein eigenverantwortliches, selbstbestimmtes Leben führen, weil wir bereits zu einem Zeitpunkt, an dem unsere Weiterexistenz biologisch ungesichert war (die wichtigsten Einwände gegen eine frühe Festlegung des Lebensbeginns hätten damals auch gegen unser eigenes Weiterleben ins Feld geführt werden können), in unserem selbstzwecklichen Dasein geachtet wurden. Nach dem Gesetz der Gleichursprünglichkeit und wechselseitigen Anerkennung folgt daraus, dass wir heute denjenigen dieselbe Achtung einräumen müssen, die sich zum jetzigen Zeitpunkt in unserer damaligen Lage befinden. Wir schulden ihnen den Schutz und die Hilfe, die wir damals von unseren Eltern erfahren haben, da wir sie durch unser Handeln in die prekäre Situation ihrer gegenwärtigen Existenzweise gebracht haben.

Für das Leben aller menschlichen Embryonen folgt daraus, dass sie auch

Ein moralischer Standpunkt wird erst dann erreicht, wenn die Belange aller Betroffenen in unparteiischer Weise Berücksichtigung finden.

in der Frühphase ihrer Existenz und an ihrem extrakorporalen Aufenthaltsort einer Güterabwägung entzogen bleiben müssen. Da es aufseiten des Embryos nicht auf ein Mehr oder Weniger an zumutbaren Beschränkungen, sondern um das Ganze seiner Existenz geht, bietet die Konzeption eines graduellen Lebensschutzes ihm im Zweifelsfall keinen Schutz. Ein abgestufter Schutzanspruch, der sich erst langsam entfaltet, kann in einer möglichen Güterabwägung gegen hochrangige Ziele wie sie die wissenschaftliche Grundlagenforschung oder die mögliche Rettung Schwerkranker zweifellos darstellen, gerade nicht wirksam werden; er liefert den Embryo vielmehr schutzlos fremden Zugriffen aus. Eine Abwägung zugunsten hochrangiger Forschungsziele zuzulassen liefe auf eine willkürliche Ungleichbehandlung des Embryos gegenüber geborenen Menschen hinaus, die diesen in seinen grundlegenden Rechten verletzt.

Diese Überlegungen führen zu dem Ergebnis, dass die regenerative Medizin aus ethischen Gründen auf die Nutzung embryonaler humaner Stammzellen verzichten sollte. Die Erprobung aussichtsreicher Forschungsoptionen wird zur moralischen Unmöglichkeit, wenn es dabei erforderlich ist, elementare Rechte und Ansprüche anderer zu verletzen. Ein moralischer Standpunkt wird nämlich erst dann erreicht, wenn die Belange aller Betroffenen in unparteiischer Weise Berücksichtigung finden. Dabei gilt die Präferenzregel, dass der Wahrung elementarer Rechte im Konfliktfall der Vorrang vor einer möglichen Hilfeleistung für andere zukommt. Der Schutz fundamentaler Rechte – vor allem des Rechts auf Leben, dessen Achtung jedem unschuldigen menschlichen Wesen strikt geschuldet ist – wiegt schwerer als die erhofften positiven Folgen für andere. Das Recht auf Heilung, das die Erforschung und experimentelle Nutzung neuer Therapieverfahren einschließt, findet dort eine Grenze, wo seine Durchsetzung die Vernichtung fremden Lebens erfordern würde.

V. Moral und Erfolg sind keine Gegensätze

Eine ethische Beurteilung alternativer Forschungskonzepte kann über deren wissenschaftliche Eignung zur Erzielung bestimmter Erkenntnisse keine eigenen Aussagen machen, sondern muss sich diesbezüglich auf die Fachkompetenz der naturwissenschaftlichen Seite und ihre (häufig divergierende) Bewertung stützen. Die jüngste Entwicklung im Bereich der Reprogrammierungsforschung belegt allerdings, dass die Aussicht, die erhofften Erkenntnisse auf einem ethisch vertretbaren Weg gewinnen zu können, größer ist als von vielen bisher angenommen. Das sollte unter allen Beteiligten die Bereitschaft stärken, genuin ethischen Überlegungen ein größeres Gewicht in der Entwicklung von Forschungskonzepten einzuräumen. Ethisch unbedenklichen Forschungsalternativen kommt aus moralischer Perspektive ein prinzipieller Vorrang vor solchen zu, gegen die sich starke ethische Bedenken richten. Wissenschaftliche Forschungsgruppen stehen vor der Frage, wie sie moralische Überlegungen schon bei der Planung ihrer Forschungsstrategien berücksichtigen können. Dabei stellt sich ihnen die Alternative, von vornherein auf ethisch unbedenkliche Forschungskonzepte zu setzen oder in einer pragmatischen Betrachtungsweise darauf zu vertrauen, dass sich die Überschreitung moralischer Grenzen am Ende auszahlt, weil der erhoffte Erfolg ihnen im Nachhinein Recht geben wird. Die Erfolge der regenerativen Medizin zeigen allerdings, dass Forscher nicht zwischen Moral oder Erfolg wählen müssen, sondern erfolgreiche Forschung auch auf moralisch vertretbarem Wege möglich ist und zu beachtlichen Ergebnissen führen kann. Je mehr ethisch vertretbare Forschungsansätze miteinander konkurrieren, desto begründeter erscheint die Aussicht, dass sich die erhofften Erkenntnisgewinne der regenerativen Medizin auch ohne moralische Grenzüberschreitungen einlösen lassen. □

Die beiden Dolmetscher gönnten sich in einer der Pausen ein paar ruhige Momente im Park der Akademie.

Zelltherapie nach Herzinfarkt

Patricia Lemarchand

Trotz großer Fortschritte bei der Therapie stellt die sogenannte Linksherzinsuffizienz (Pumpschwäche des linken Herzens) eine der gravierenden Komplikationen nach einem Herzinfarkt dar. Der Herzinfarkt, medizinisch auch akuter Myokard-(Herzmuskel-)Infarkt (AMI) bezeichnet, ist ein akutes und lebensbedrohliches Ereignis infolge einer Erkrankung des Herzens. Es handelt sich um ein Absterben (Infarkt) von Teilen des Herzmuskels aufgrund einer Durchblutungsstörung (Ischämie), die in der Regel länger als 20 Minuten besteht. In den meisten Fällen kommt es zu einem Gefäßverschluss durch Blutgerinnsel einer arteriosklerotisch veränderten Engstelle der Herzkranzgefäße. Die Diagnose „Herzinsuffizienz“ nach einem Infarkt wird in der Regel gestellt werden, wenn typische Symptome wie Atemnot, Erschöpfbarkeit und Leistungsknick vorliegen und gleichzeitig der objektive Nachweis einer Funktionseinschränkung des Herzens erbracht wird. Neuerdings wurden neue Ansätze mittels Stammzelltherapie entwickelt, um die Größe der Narbenbildung nach einem Herzinfarkt zu begrenzen und dadurch die Häufigkeit des Auftretens einer „Herzinsuffizienz“ nach Herzinfarkt zu verringern.

Die Therapie mit Stammzellen basiert auf der Einbringung von solchen Zellen in die Herzkranzgefäße, um möglicherweise die Regeneration von kardialen Muskel- und Gefäßzellen zu verbessern. Die Zellen werden aus dem eigenen Knochenmark der Patienten entnommen und bei einer Koronarangiographie (bildgebende Darstellung der Herzkranzgefäße mittels eines Katheters) direkt in die Herzkranzgefäße injiziert.

Die ersten Phase-I-Studien einer kardialen Therapie mit Stammzellen in der Akutphase nach einem Herzinfarkt wurden schon in den Jahren 2002 bis 2004 veröffentlicht. Obwohl diese Untersuchungen nicht das Ziel hatten, eine neue Therapie zu entwickeln, zeigten die Ergebnisse eine vielversprechende

Prof. Dr. Patricia Lemarchand, Institut de Thorax, Université Nantes

Verbesserung der Herzfunktion und zeigten auch, dass ein solches Vorgehen nicht mit einem größeren Risiko belastet war. In diesen klinischen Studien sowie in den präklinischen Studien an verschiedenen Tiermodellen zum Herzinfarkt blieb der Wirkungsmodus der Zelltherapie unklar und wurde als „multifaktoriell“ interpretiert. Insbesondere wurde diskutiert, dass die Stammzellen oder reife Zellen einen parakrinen Effekt ausüben könnten. Als parakrine Sekretion bezeichnet man den Sekretionsmodus von Zellen, bei dem die abgegebenen Hormone oder hormonähnlichen Substanzen (z. B. Wachstumsfaktoren) direkt auf Zellen in ihrer unmittelbaren Umgebung wirken. Im Gegensatz zur endokrinen Sekretion gelangen die Hormone also nicht über das Blut zu ihren Zielzellen. Ferner könnten injizierte Stammzellen quasi als „Reservoir“ von vaskulären (Gefäß-) Vorläuferzellen und/oder Herzmuskelzellen dienen oder sie könnten die im Herzen natürlicherweise schon vorhandenen Stammzellen unterstützen bzw. ergänzen.

Neuerdings wurden einige randomisierte Studien (darunter einige doppelblinde, Placebo-kontrollierte Studien) veröffentlicht, zeigten aber widersprüchliche Ergebnisse. Auch wurden mehrere Meta-Analysen veröffentlicht. Eine Meta-Analyse ist eine Zusammenfassung von Primär-Untersuchungen zu Metadaten, die mit quantitativen, statistischen Mitteln arbeitet. Die letzte dieser Studien umfasste alle zuvor bis August 2007 veröffentlichten Studien, also 13 klinische Studien, in die insgesamt 811 Patienten eingeschlossen waren. Diese Meta-Analyse zeigte einen nachweisbaren therapeutischen Nutzen bzw. Effekt mit einem statistisch signifikanten Anstieg der sogenannten Ejektionsfraktion (EF) der linken Herzkammer und einer signifikanten Abnahme des linksventrikulären systolischen Volumens (SV). Als Ejektionsfraktion oder Auswurffraktion bezeichnet man den Anteil des vom Herzen bei einer Kontraktion ausgeworfenen Blutes, also das Schlagvolumen im Verhältnis zum Gesamtblutvolumen der Herzkammer, das Enddiastolisches Volumen (EDV)

genannt wird. Sie ist ein Maß für die Herzfunktion. Die Analysen der Untergruppen zeigten einen größeren therapeutischen Effekt bei denjenigen Patienten, die innerhalb von sieben Tagen nach dem Infarkt mit Zellinjektionen behandelt wurden und bei Patienten, bei denen mindestens 100 x 106 Zellen injiziert wurden. Der Anstieg der linksventrikulären Ejektionsfraktion ist also nachgewiesen und durch drei Meta-Analysen bestätigt worden. Dieser Anstieg der Ejektionsfraktion war aber klinisch eher gering und es galt nachzuweisen, dass ein realer therapeutischer Nutzen erreicht wird, der anhand von klinischen Kriterien wie Morbidität und Mortalität messbar und nachweisbar ist. Schließlich sollte die Subpopulation bzw. Untergruppe besser definiert werden, die von diesem therapeutisch-strategischen Vorgehen profitieren könnte.

Die multizentrische randomisierte Studie BONAMI wurde zwischen 2005 und 2009 durchgeführt. Es wurde 101 Patienten unter 75 Jahren eingeschlossen, die wegen eines ersten, frischen und schweren Herzinfarktes stationär aufgenommen wurden. Diese Studie wurde durch die Bildung eines Netzwerkes von kardiologischen Universitätsklinken in Nantes, Toulouse, Lille, Créteil, Montpellier und Grenoble möglich und wurde materiell durch das

Alle Patienten wurden einer Angioplastie unterzogen.

nationale Finanzierungsprogramm für klinische Studien des französischen Gesundheitsministeriums unterstützt, ferner durch die „Fondation de France“, das „AFM“ und „Téléthon“.

Alle Patienten wurden einer Angioplastie unterzogen. Als Angioplastie wird die Erweiterung eines verengten Gefäßes mittels eines ins Gefäßsystem eingeführten Katheters bezeichnet. Die Angioplastie der Koronargefäße im Rahmen der Koronarangiographie wird PTCA (Perkutane Transluminale Coronarangioplastie) genannt. Die Hälfte der Patienten erhielt zusätzlich eine Injektion körpereigener Zellen aus dem Knochenmark (mononukleäre autologe Zellen), um bei der Regeneration des durch den Herzinfarkt beschädigten, infarzierten Herzmuskels zu helfen. Die Zellen wurden am neunten Tag nach Infarkt unter Lokalanästhesie aus dem Knochenmark des Beckenknochens gewonnen. Die Zellen wurden angereichert und noch am Tag der Entnahme direkt in die Abschnitte der Koronararterien injiziert, die beim Herzinfarkt verschlossen waren. Die Wirksamkeit der Therapie wurde anhand der Funktion des Myokards im Thallium-Szintigramm des Herzens beurteilt. Die multivariante Analyse der Ergebnisse erbrachte eine signifikante Verbesserung der Herzmuskelfunktion bei den Patienten mit Zelltherapie und zwar drei Monate nach dem Herzinfarkt. Die Studie konnte gleichzeitig auch die Faktoren identifizieren, die je nach Krankheitsprofil der Patienten die Wirksamkeit einer Zelltherapie voraussagten. Die vergleichende Analyse der Untergruppen behandelter Patienten demonstrierte insbesondere den äußerst schädlichen Effekt des Rauchens und die Bedeutung von „kleinen“ verschlossenen Herzmuskelgefäßen im Kernspintomogramm als Zeichen der Schwere eines Herzinfarktes.

Die neue europäische klinische Nachfolge-Studie MESAMI soll die Morbidität und Mortalität bei 3000 Patienten untersuchen und die Wirksamkeit der kardialen Zelltherapie bei diesen Patienten nachweisen bzw. bestätigen. □

Stammzell-Therapie bei schwerer Arthrose

Christian Jorgensen

Mesenchymale Stammzellen und stromale Zellen (CSM) finden sich im Knochenmark in schwacher Dichte, ferner in Fettgewebe, Synovia (Gelenkhaut) und Muskelgewebe. Sie haben zahlreiche Funktionen z. B. bei der Synthese der extrazellulären Matrix, Immuntoleranz, Entwicklung, Entzündung und Fibrose. Jede dieser Eigenschaften ist für die Forschung von Interesse, um neue Therapien für unterschiedliche Erkrankungen entwickeln zu können.

Die CSM werden durch ihre Differenzierungskapazität charakterisiert. Sie unterscheiden sich von hämatopoetischen Stammzellen (Stammzellen des blutbildenden Systems) durch die Expression mesenchymaler Marker z.B. CD105, CD70, CD90, sie exprimieren aber nicht Marker wie z.B. CD34, CD45, CD14 von Monozyten, auch nicht Marker der T- oder B- Zellen noch den Histocompatibilitätskomplex der Klasse II (CMH II). Die CSM- Populationen im Knochenmark sind heterogen. Manche sind multipotent, manche schon in eine „Linie“ programmiert: Man spricht dann von adipozytären (Fett-) und chondrozytären (Knorpel)-Vorläuferzellen. Sie können das Wachstum hämatopoetischer Vorläuferzellen stimulieren, indem sie eine Anzahl von hämatopetischen Zytokinen und starken Wachstumsfaktoren sezernieren (GM-CSF, IL-7, l'IL-8, IL-11 und Chimiokine wie SDF-1). Die Verschiedenartigkeit bzw. Heterogenität dieser Zellen stellt ein Hindernis bei ihrer therapeutischen Anwendung dar. Wahrscheinlich sind gewisse spezialisierte Zellen eines präzisen Phänotyps mit einer bestimmten, gegebenenfalls andersartigen Wirkung behaftet.

Die Stammzellen sind Vorläufer adulter Zellen. Man findet sie im Knochenmark, Fettgewebe und wahrscheinlich in vielen adulten Geweben wie Muskeln, Synovia, Plazenta und Zahnpulpa. Diese Fundorte legen eine einfachere Gewinnung nahe und werden möglichweise einen breiteren Zugang zur Asservierung der Zellen ermöglichen. Die CSM werden zurzeit beim Tissue-Engineering untersucht, hauptsächlich im Hinblick auf die Heilung von Knochen und Knorpel. Dies beruht also auf ihrem Differenzierungspotential in Chondrozyten, Osteoblasten und Synoviazellen.

CSM-Zellen haben drei wichtige biologische Eigenschaften:

1. Sie modulieren die Immunantwort. Sie sind somit immunregulatorisch und immunsuppressiv und spielen bei der angeborenen und adaptiven Immunregulation eine Rolle. Der immunsuppressive Effekt wird durch die Sekretion von löslichen Faktoren durch die Stammzellen vermittelt und geschieht auch im direkten Kontakt mit den Immunzellen. Die CSM zeigen immunsuppressive Eigenschaften oft erst nach Exposition in einem Entzündungsgeschehen. Gewisse Zytokine können CSM aktivieren. Sie interagieren mit T- und B-Lymphozyten, wobei die Freisetzung einer Vielzahl regulativer Moleküle eine Rolle spielt.

2. Sie besitzen eine eher geringe Immunogenizität, weshalb ihr Einsatz bei Transplantationen von Interesse sein könnte.

Prof. Dr. Christian Jorgensen, Centre Hospitalier Universitaire Lapeyronie, Université Montpellier

3. Die CSM sind bei der Gewebsreparation beteiligt, indem sie die regenerativen Eigenschaften örtlicher Zellen stimulieren. Sie haben parakrine Effekte, indem sie die Freisetzung pro-inflammatorischer Cytokine reduzieren und die Sekretion anti-inflammatorischer Cytokine stimulieren. Ihre regulatorische Rolle wird durch ihre spezielle Lokalisation in perivaskulären Nischen in verschiedenen Geweben begünstigt. Bei Entzündung und lokalisierter Ischämie werden die CSM offensichtlich in die erkrankte Zone gelockt.

Die CSM bieten sich also zur therapeutischen Anwendung an. Sie werden beim Tissue-Engineering zur Anwendung in Stützgewebe favorisiert, d.h. bei Knochen- und Knorpelheilung und dies beruht auf ihrem Diffenzierungspotential in Osteoblasten und Chondrozyten. Auch sind ihre immunsuppressiven und anti-fibrotischen Eigenschaften interessant. Vor einer breiten klinischen Anwendung müssten aber unbedingt das Verhalten *in vivo* und die Langzeiteffekte abgeklärt werden. Trotzdem gibt es schon jetzt eine breite Palette therapeutischer CSM-Forschung: Beispiele sind Immunkrankheiten (Diabetes mellitus, Lupus erythematodes, Multiple Sklerose, Morbus Crohn), cardiovaskuläre Erkrankungen, Erkrankungen von muskulo-skelettalen Geweben und Prävention von Abstoßungsreaktionen bei Gewebs- oder Organtransplantationen.

Ende Januar 2013 waren 304 klinische Studien auf der Website „Clinical Trials.gov“ gelistet, wovon 74 Autoimmunerkrankungen betrafen. Die meisten dieser Studien werden zurzeit durchgeführt, die Ergebnisse sind aber noch nicht publiziert. Die große Anzahl dieser Studien belegt das große und wachsende Interesse an therapeutischen Innovationen.

Als konkretes Beispiel sei die Therapie von Knorpeldefekten mit CSM beschrieben: Es gibt zwei Wege der Zelltherapie bei Arthrose: Einerseits das „Tissue-Engineering“, was eine Assoziation von CSM-Zellen mit Biomaterialien beinhaltet. Andererseits die direkte Einbringung von Vorläuferzellen direkt ins Gelenk bzw. die intraartikuläre Injektion von Wachstumsfaktoren, welche die endogenen (dort angesiedelten) Stammzellen im Knorpel stimulieren sollen. Die CSM könnten als Vorläuferzellen der Chondrozyten zur Anwendung kommen, sei es nach Stimulation durch interzellulären Kontakt, sei es durch lösliche Faktoren. Caplan und andere haben gezeigt, dass nach Einbringung von CSM in eine Kollagenmatrix in den lateralen Femurkondylus (Oberschenkelknochen) ein solches Implantat teilweise den verletzten Knorpel regeneriert, obwohl eine Diskontinuität zwischen Spender- und Wirtsgewebe auftrat. Dies hat zu dem neuen Ansatz geführt, bei den Arthrosemodellen die Zellen direkt intra-artikulär zu injizieren. So hat eine Studie am Arthrose-Modell der Maus (die Arthrose wurde mittels Kollagenase induziert) gezeigt, dass es zu einem signifikanten Rückgang der Gelenkhautentzündung, des Abnutzungs-Scores des Gelenkes und des Verlustes an Proteoglykanen kam. Dieser günstige lokale Effekt wurde dann an einem ausgeweiteten

Prof. Dr. Meinhard Rust (re.) von der Technischen Universität München war einer der Initiatoren des deutsch-französischen Expertenforums. Hier ist er im Gespräch mit Professor Ulrich Pohl, dem Vizepräsidenten der LMU, zu sehen, der ein Grußwort sprach.

ISSN 0179-6658

Arthrosemodell an Hasen reproduziert (den Tieren wurde der Meniskus entfernt und das Kreuzband durchtrennt). Die Zellen konnten vor Ort bis zu sechs Monate nach der intraartikulären Injektion nachgewiesen werden. Studien zu Bioverteilung und Toxikologie haben die Sicherheit der Injektion der aus Adipozyten abgeleiteten, mesenchymatösen Zellen nachgewiesen (ADSC).

Zusammenfassend besitzen die CSM vielversprechende therapeutische Eigenschaften.

Schließlich konnte im Großtierversuch am Arthrosemodell der Alpenziege eine Injektion von CSM die Entstehung einer experimentellen Arthrose verhindern. Deshalb wurde in Montpellier eine Phase-I-Studie durchgeführt. Die körpereigenen CSM wurden durch Fettabsaugung gewonnen und nach Aufbereitung dann zur Injektion verwendet. Diese Studie wurde durch die französische Aufsichtsbehörde ANSM sowie das CPP genehmigt. Diese Studie läuft zurzeit noch, und die ersten Ergebnisse haben eine exzellente Verträglichkeit gezeigt.

Zusammenfassend besitzen die CSM vielversprechende therapeutische Eigenschaften. Jedoch ist es aus Gründen der Patientensicherheit erforderlich, das Verbleiben der CSM nach der intraartikulären Injektion über eine größere Zeitspanne zu verfolgen. Wie bereits erwähnt, können die Zellen bis zu mehreren Monaten im Organismus vital bleiben. Es ist deshalb wichtig, die Aufrechterhaltung ihrer Funktionen, vor allem der immunologischen Funktionen, *in vivo* im Wirtsgewebe zu überprüfen. Für die klinische Anwendung ist es wichtig, die richtige Dosierung der CSM zu definieren, ferner die erforderliche Zahl der Injektionen und die Notwendigkeit einer Prä-Aktivierung der Zellen. Schließlich muss auch über die Art der verwendeten Zellen d.h. autolog oder allogen, entschieden werden. Es sollte also der wirksamste Typ von CSM definiert werden und zur Anwendung kommen.

Die Behandlung und Regeneration von Gewebsschäden unter unterschiedlichen pathologischen und entzündlichen Bedingungen in der Rheumatologie ist ein großes Ziel in der nahen Zukunft und könnte mit einer CSM vermittelten Therapieansatz erreicht werden. Die CSM bieten sich wegen ihrer immmunologischen Eigenschaften als beste Kandidaten für eine Zelltherapie dysimmunitärer Erkrankungen an. Jedoch ist das Ziel einer kompletten Wiederherstellung geschädigter Gewebestrukturen nur schwer zu erreichen. Es erfordert nämlich die Integration des frisch regenerierten Gewebes in die Textur des Empfängergewebes und die Wiederherstellung der Funktionen im neu geformten Gewebe. Schließlich zeigen die neuesten Ergebnisse, dass der therapeutische Benefit auch auf die parakrinen Effekte abgesonderter Substanzen beruht. Um den therapeutischen Fortschritt zu sichern, ist deshalb eine pluridisziplinäre Zusammenarbeit unerlässlich. Die Gewinnung von CSM muss optimiert werden; die Dosisfindung, die Beobachtung der Vitalität injizierter Zellen *in vivo* und die Identifizierung der beteiligten pathophysiologischen Mechanismen sind vorrangige Ziele. □

Prof. Dr. Hermann Hepp war sachkundiger Zuhörer des Expertengesprächs. Der Mediziner war fast zwei Jahrzehnte Direktor der Frauenklinik der LMU und lange Jahre Mitglied im Wissenschaftlichen Rat der Katholischen Akademie.

In der Pause wurden Tagungsunterlagen durchgesehen.

Presse

Stammzellen

Süddeutsche Zeitung
23. Mai 2013 – Aus der aufgeregten öffentlichen Diskussion waren Stammzellen weitestgehend verschwunden, bis in der vergangenen Woche Wissenschaftler aus den USA mit ihren Klonversuchen erneut harsche Kritik hervorriefen. Erinnerungen wurden wach an den Graben zwischen Befürwortern der Forschung mit embryonalen Stammzellen und ihren Gegnern. Die Auseinandersetzung wurde stets mit harten Bandagen geführt. Von „Stammzellenkriegen“ hatten die Zeitungen geschrieben, erinnerte der Stammzellenforscher Hans Schöler vom Max-Planck-Institut für molekulare Biomedizin in Münster während eines Gesundheitsforums zum Thema Stammzellen in München, das gemeinsam von der Katholischen Akademie Bayern, dem Institut Français, der Universität München, der TU München, dem Bayrisch-Französischen Hochschulzentrum und der Süddeutschen Zeitung ausgerichtet wurde. ‚Die embryonalen Stammzellen haben die Phantasie der Naturwissenschaftler angeregt, aber auch die Phantasie der Bevölkerung‘, sagte Schöler. Schließlich können aus embryonalen Stammzellen alle möglichen Gewebe des Körpers gezüchtet werden: Muskel-, Nerven- oder Leberzellen zum Beispiel; die Gewebe könnten also womöglich als Ersatz bei so schweren Krankheiten wie Parkinson, Multipler Sklerose, Herzinfarkt, Diabetes und vielen anderen zur Verfügung stehen. Gleichwohl gab es in den ersten Jahren der Forschung nur einen Weg, solche vielseitigen Stammzellen zu gewinnen: Man musste sie aus menschlichen Embryonen ableiten. Denn die adulten Stammzellen aus dem Körper von Erwachsenen sind längst nicht so vielseitig wie ihre embryonalen Vettern.