



zur debatte

2/2014

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



4
Prof. Dr. Peter Scholl-Latour zur Entwicklung in Ägypten und im Nahen Osten



13
Ist die Zeit aus den Fugen?, fragt Prof. Dr. Aleida Assmann



21
Äbtissin Carmen Tatschmurat OSB zeigt, wie Benediktinerinnen mit der Zeit umgehen



27
Albert von Schirnding stellt seinen Gast Peter Hamm vor



33
Prof. Dr. Armin Kreiner setzt sich kritisch mit „Intelligent Design“ auseinander



35
Dr. Christian Weidemann macht sich Gedanken über das Feinabstimmungsproblem



41
Eine Einführung ins Werk von Hyon Soo Kim gibt Michael Buhrs



Ägypten im Umbruch



Foto: Fritz Stark

Die Kathedrale im oberägyptischen Assiut.

Rund 500 Interessierte kamen am 22. Oktober 2013 in die Katholische Akademie Bayern, um bei der Veranstaltung „Ägypten im Umbruch“, die in enger Kooperation mit missio München stattfand, den beiden Referenten zuzuhören, die aus erster Hand über die Lage in diesem Land am

Nil berichteten. Peter Scholl-Latour, bereits seit Jahrzehnten ein exzellenter Kenner der arabischen Welt, schilderte die politische und gesellschaftliche Dimension des Umbruchs. Kyrillos William, koptisch-katholischer Bischof der oberägyptischen Stadt Assiut, erläuterte die Situation der Katholiken.

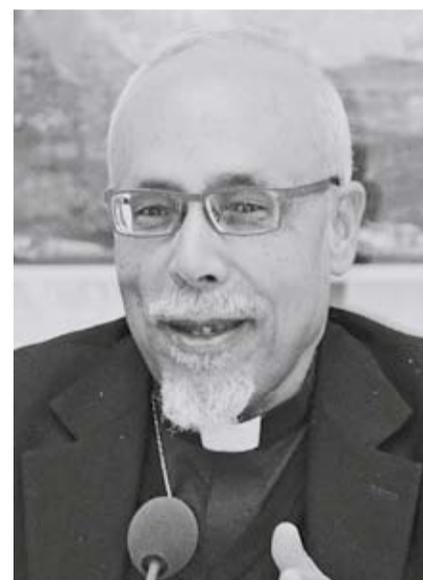
Zur Situation der Katholiken in Ägypten

Bischof Kyrillos William

I.

Die Katholiken sind eine kleine Minderheit innerhalb der christlichen Minderheit, aber wie viele Christen es in Ägypten gibt, das kann ich nicht sagen. Die Meinungen dazu sind ganz verschieden. Herr Scholl-Latour sprach von 8 Millionen. Es gibt auch Experten, die sprechen von 23 Millionen Christen in Ägypten. Jedenfalls sind die Christen eine Minderheit, und die Katholiken eine noch kleinere Minderheit innerhalb der christlichen Minderheit, aber keine ethnische Minderheit. Wir sind alle Ägypter, und deswegen fühlen wir uns sehr verbunden mit allen anderen Ägyptern, die nicht Christen sind, also mit der Mehrheit der Ägypter. Obwohl wir so wenige sind, vielleicht nur 200.000 in ganz Ägypten, versuchen wir, unsere Aufgabe beim Aufbau unserer Gesellschaft durchzuführen, auf der geistlichen und auf der sozialen Ebene. Dadurch wollen wir uns nicht nur um die Seelsorge kümmern, sondern auch um die Menschen – und dabei nicht nur um die wenigen Katholiken.

Die Katholiken in Ägypten teilen sich auf in Kopten-Katholiken, Melkiten, Maroniten, Syrer, Armenier, Chaldäer und auch römisch-katholische Christen, wobei Kopten-Katholiken die Mehrheit darstellen. Es gibt auch noch kleine Gruppen mit anderem Ritus, die in Ägypten mit mehr oder weniger Gläubigen, zum Teil nur mit ein oder zwei Pfarrern oder Pfarreien vertreten sind, aber sie sind alle in Ägypten vertreten. Sie üben zusammen mit den anderen Katholiken eine ganz aktive Präsenz in Ägypten aus und sind durch ihr soziales Engagement für alle Menschen hoch geschätzt.



Bischof Dr. Kyrillos William, koptisch-katholischer Bischof von Assiut

Die Kirche hat starke menschliche Ressourcen. Für die wenigen Katholiken haben wir 250 Diözesanpriester, 150 Ordenspriester – Franziskaner, Jesuiten, Dominikaner, Salesianer, Kombonianer usw. – und 1000 Ordensschwwestern aus 45 Kongregationen, d.h. Ordensgemeinschaften internationaler Gründungen. Es gibt nur zwei Orden, die in Ägypten gegründet wurden; einer hat dieses Jahr die Hundertjahrfeier seiner Gründung gefeiert. Diese Orden haben im Durchschnitt etwa 100 Novizen pro Jahr. Viele Geistliche sind nicht nur in der Seelsorge,

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Ihnen, die Sie augenblicklich die neueste Printausgabe unserer „debatte“ in Händen halten, bzw. auf den Tisch vor sich hingelegt haben, um jetzt gerade die Seite 2 zu lesen, will ich einmal nur informationshalber die digitale Präsenz der Zeitschrift in Erinnerung rufen, weil wir auch diese dauernd zu verbessern bestrebt sind. Immer wieder haben wir zwar intern diskutiert, ob nicht doch die gesamte Druckversion ins Internet gestellt werden sollte. Externe Fachleute haben uns allerdings dringend abgeraten, weil es nicht sinnvoll sei, alles das, was klassisch gedruckt wird, einfach eins zu eins im Internet zu duplizieren; die Online-Ausgabe einer Zeitschrift sei vielmehr ein ganz eigenes Geschäft.

Aber was wir jetzt getan haben – wir haben den bisherigen Internetauftritt für die „debatte“ deutlich ausgeweitet. Wenn Sie also auf unsere Homepage gehen (www.kath-akademie-bayern.de), dann auf der linken Spalte „zur debatte“ anklicken, tauchen hellblau unterlegt fünf Möglichkeiten auf:

Zunächst finden Sie unter „Vorschau“ bereits vor der Drucklegung das Inhaltsverzeichnis der kommenden „debatte“, sobald dieses feststeht.

Bei „aktuelle Ausgabe“ wird das Inhaltsverzeichnis aufgeführt. Wenn Sie dann auf einen bestimmten Themenbereich klicken, erscheinen alle Einzelvorträge, und zwar jeweils mit den ersten beiden Abschnitten. Wer dann Lunte gerochen hat, und weiterlesen will, für den erscheint der Hinweis auf die Bestellmöglichkeit der „debatte“. Für Sie natürlich kein Thema, Sie haben die ja schon.

Aber was für Sie von Interesse sein könnte: bei den beiden nächsten Unterpunkten „Sonderhefte“ und „frühere Ausgaben“ können Sie die Inhaltsverzeichnisse bis zum Jahr 2003 zurück aufrufen, seit wir also begonnen hatten, diese ins Netz zu stellen. Hier können Sie dann zwar nicht in jeden Artikel hineinlesen, dafür aber einen Artikel jeder Ausgabe ganz nachlesen.

Dass der letzte blau unterlegte Unterpunkt „Abonnement/Bestellung“ heißt, würde vielleicht anregen, darüber nachzudenken, wer denn in Ihrem Bekanntenkreis zu den potentiellen Lesern zählte. Und den dann anzuregen, sich bei uns zu melden, wäre sicherlich ein Liebesdienst besonderer Art, für beide Seiten – ihn und uns.

Ihnen allen weiterhin aufbauende, weiterführende Lektüre der „debatte“, sei's auf Papier oder digital

Ihr

Dr. Florian Schuller



sondern auch in der Diakonie, im sozialen Dienst, in der Entwicklung tätig.

Die Zukunft unserer Kirche erfordert es, dass wir für eine gute Ausbildung sorgen, und deswegen haben wir viele Ausbildungsinstitute, nicht nur für zukünftige Priester, sondern auch für Laien. In Kairo gibt es ein Institut für Theologie, an dem Laien ausgebildet werden, die später verschiedene Aktivitäten in den Pfarreien ausüben können. Daneben haben wir ein Institut für Katecheten, weil die Katechese in den staatlichen Schulen sehr schlecht oder gar nicht unterrichtet wird. Deswegen müssen wir das in unseren Pfarreien durch die sogenannten Sonntagsschulen ergänzen, obwohl die jetzt am Freitag sind, weil der in Ägypten Feiertag ist. Dafür bilden wir die Katecheten aus. Es sind Freiwillige, die vier Jahre lang unterrichtet werden, damit sie die Katechese führen können. Es gibt ein großes Institut in Kairo, aber auch in jeder Diözese ein Institut der Katechese, denn die Ausbildung ist die Zukunft der Kirche.

Auf der einen Seite ist es die Ausbildung, auf der anderen Seite die Entwicklung, das soziale Engagement. Die katholische Kirche leitet in Ägypten 170 Schulen, in denen 90 Prozent der Schüler keine Christen sind. Sie kommen gern an unsere Schulen, weil nicht nur die Qualität der Ausbildung, sondern auch die Erziehung zu menschlichen Werten und Tugend überzeugt. Das ist ein Vorteil, weil sie später, wenn sie höhere Verantwortung haben, die Schulen der Kirche schätzen, an denen sie gelernt haben. Neulich, bei den Gewalttaten des 14. August dieses Jahres, wurden neben Kirchen auch etliche Schulen und andere öffentliche Gebäude, Polizeistellen usw. verbrannt. In eine dieser Schulen kam ein General und sagte: „Das ist meine Schule, ich habe hier gelernt, diese Schule muss schnell wieder aufgebaut werden“. Er hat die Schule dann in kurzer Zeit wieder aufbauen lassen.

Neben den Schulen haben wir die Gesundheitsfürsorge. Es gibt viele Krankenhäuser und in fast allen Dörfern Krankenstationen, die von Schwestern oder Patres geleitet und von allen Menschen aufgesucht werden. Sie sind ohne Ausnahme offen für alle Ägypter. Dann die Entwicklungsarbeit, verschiedene Programme, die in allen Diözesen durchgeführt werden, z. B. Mikrokredite für Landwirte, damit sie ein Einkommen



Pater Eric Englert OSA, der Präsident von *missio* München (li.), im Gespräch mit Theo Kellerer, dem langjährigen



Peter Scholl-Latour und Bischof Kyrillos William begrüßten sich vor der Veranstaltung. Barbara Brustlein, die Chefredakteurin des *missio* magazins und Mitorganisatorin der Abendver-

anstaltung, stellte die beiden Männer einander vor. Das *missio* magazin (www.missiomagazin.de) widmete der Veranstaltung eine Doppelseite in seiner jüngsten Ausgabe.

haben oder ihr Einkommen verbessern können, Kurse zur Alphabetisierung, Kurse für diejenigen, die keine Schule besucht haben, besonders die Mädchen, Programme mit verschiedenartigem Unterricht zur Förderung von Frauen, und auch eine große Kampagne gegen die weibliche Beschneidung. Diese ist eigentlich seit 2008 offiziell bei uns verboten, aber leider praktizieren es viele weiter, und im letzten Jahr, unter der Regierung der Islamisten, wurde sie frei und kostenlos ausgeübt, und es wurde viel Reklame dafür gemacht. Aber wir kämpfen gegen die weibliche Beschneidung und alle anderen alten Gewohnheiten und Sitten, gegen Ungerechtigkeit und für die menschliche Würde.

So können die Christen, kann die Kirche eine Rolle in der Gesellschaft ausüben. Die Kirche kann Brücken bauen zu allen Menschen in Ägypten und eine friedliche Atmosphäre verbreiten. In dem Komitee, das jetzt an der neuen Verfas-

sung schreibt, sitzen drei Vertreter der Kirchen: ein Bischof der orthodoxen Kirche, der Präses der evangelischen Kirche und ein katholischer Bischof. Sie sorgen nicht nur für die Rechte der Christen und sie suchen auch keine Privilegien für die Christen, sondern sie wollen sich um alle Ägypter kümmern und eine Verfassung schaffen, die alle Ägypter befriedigt und vertritt, und in der die Bürgerschaftsrechte und gleiche Würde für alle Menschen gelten.

Dann arbeitet die Kirche in der Ägyptischen Kommission *Justitia et Pax* mit, die sich überall um eine Ausbildung für die Menschen und die Sensibilisierung der Menschen bemüht. Es wurden Verträge geschlossen, nicht nur für die Christen, sondern für alle Menschen. In den beiden letzten Jahren war die Kommission *Justitia et Pax* sehr aktiv und hat vielen Menschen geholfen, damit sie an den Wahlen teilnehmen und im gesellschaftlichen Leben aktiver sein können.

II.

Die Christen waren und sind immer noch diskriminiert. Sie sind Bürger zweiter Kategorie; das wissen alle. Viele Intellektuelle schreiben öffentlich darüber und haben keine Angst, das zu sagen. Bis vor kurzer Zeit haben die Christen sich nicht zu Wort gemeldet. Wenn sie protestieren wollten, sind sie immer zur Markus-Kathedrale gegangen und haben dort protestiert. Aber seit dem 25. Januar 2011 ist ein großer Wandel im Leben der Christen eingetreten: Die Christen sind auf die Straße gegangen, und zum ersten Mal sehen wir auf dem Al-Tahrir-Platz sowohl Kreuz als auch Koran hoch erhoben. Die Christen, die lange Zeit weit weg vom öffentlichen Leben geblieben waren, kommen wieder auf die Szene. Da war auf dem Platz Tahrir ein schönes Bild zu sehen: so viele Jugendliche zusammen, Muslime und Christen. Wenn die Muslime gebetet haben, haben die Christen sie unterstützt, und wenn die Christen gebetet haben, haben die Muslime sie unterstützt. Viele Menschen haben sich darüber sehr gefreut und gesagt: „Das ist das richtige Ägypten, das Ägypten, das wir wollen“.

Die Jugendlichen riefen auf dem Platz Tahrir nach Brot, Freiheit, sozialer Gerechtigkeit und menschlicher Würde.



Foto: Fritz Stark

Gläubige feiern Gottesdienst in einer Pfarrgemeinde in der Diözese Assiut.

Das war es, was sie suchten. Viele Arbeitslose suchten Arbeit und fanden nichts. Die Geheimdienste waren so stark, dass sie alles wussten und es keine richtige Freiheit gab; deshalb verlangten sie nach Freiheit. Ägypten ist kein armes Land; es hat reiche Bodenschätze, Einnahmen aus dem Tourismus, auch die Gebühren für die Durchfahrt durch den Suezkanal usw., aber alles blieb in den Taschen weniger Leute hängen, und die große Mehrheit lebt in Armut. Deswegen schrien sie auch nach sozialer Gerechtigkeit. Die Jugendlichen suchten ihre Würde im eigenen Land. Sie waren

Jetzt ist ein neuer Faktor erschienen: der Wille des Volkes.

18 Tage dort auf dem Platz, und wie Sie wissen, fand danach die Diktatur Mubarak ein Ende, durch den Willen dieser Jugendlichen. Sie hatten sich gegenseitig über Facebook und Twitter zusammengerufen; sie wussten vorher nicht, dass sie so viele und so stark sind. Jetzt ist ein neuer Faktor erschienen: der Wille des Volkes.

In den zwei letzten Jahren haben wir vieles erlitten, weil eine Gruppe alles für sich wollte und alle anderen für sie gar nicht zählten. Wir müssen einen großen Unterschied machen zwischen Islam und Islamisten, Muslimen und Islamisten. Wir können nicht alle zusammen in einen Topf werfen. Die moderaten Muslime sind die größte Mehrheit, es sind nicht die Islamisten. Die Islamisten wollten nur die Macht haben und überall ihre Gefolgsleute ernennen, als Gouverneure, Minister und in allen staatlichen Posten, und die anderen ausschließen. Es kam eine Verfassung, die uns nicht gefiel, weil sie nicht alle Ägypter vertreten hat, sondern eine Verfassung war, die nur für eine kleine Gruppe geschrieben wurde. Die Ägypter konnten das nicht wieder vertragen. Deshalb kamen wieder die Jugendlichen und riefen nach einem neuen Wandel. Sie wollten mehr Unterschriften sammeln,

als der Präsident bei den Wahlen, den demokratischen Wahlen, wenn Sie wollen, gehabt hat. Er hatte 13 Millionen Stimmen, und die Jugendlichen wollten 15 Millionen Unterschriften sammeln. Aber innerhalb von zwei Monaten haben sie 22 Millionen Stimmen gesammelt, 22 Millionen Stimmen!

Um dies vor der ganzen Welt zu äußern, haben sie zu einer neuen Demonstration aufgerufen. Am 28. Juni 2013, es war ein Freitag, sammelten sich auf dem Tahrir-Platz viele, viele Menschen und demonstrierten zusammen. Es war Ramadan in dieser Zeit; unsere Brüder, die Muslime, fasteten. Die Kirche rief auch zu einem Fastentag auf, und die Christen haben mitgefastet. Beim Sonnenuntergang hörte man zum ersten Mal in Ägypten die Stimme des Muezzin und das Läuten der Kirchenglocken zusammen, und alle haben gemeinsam auf dem Platz gegessen. Es war eine Szene, die alle bewundert haben, und alle haben gesagt: Das ist das richtige Ägypten, das wir wollen; das Ägypten vom 25. Januar kommt heute wieder! So viele Menschen haben demonstriert. Dann kamen noch die Demonstrationen vom Sonntag, 30. Juni 2013 dazu: 33 Millionen Menschen waren in Kairo und den Provinzen auf den Straßen, auf der Suche nach einem Wandel, einem neuen Ägypten, freier und mit mehr Demokratie. Ein Ägypten für alle Ägypter, nicht nur für eine kleine Gruppe, ein Ägypten, in dem alle Ägypter zusammengehören und keiner ausgeschlossen ist.

Jetzt sind wir in der Übergangsphase. Wir haben einen Interimspräsidenten, der eine Zivilperson, kein Militär ist. Es ist kein Militärputsch, sondern es war der Wille des Volkes, dass das Militär es verteidigt und unterstützt, um damit einen Bürgerkrieg zu verhindern. Der Interimspräsident Richter Adli Mansur, der Chef des Verfassungsgerichtes, hat einen Ministerpräsidenten ernannt, einen Technokraten, der eine neue Regierung leitet, eine Übergangsphase, die nicht länger als 9 Monate dauern soll. Er hat ein kleines Komitee von 10 Experten einberufen, das einen Entwurf für die Verfassung skizzieren sollte und diesen innerhalb eines Monats geschrieben hat.

Dann folgte ein größeres Komitee von 50 Personen, die alle Einrichtungen der Ägypter vertreten und zwei Monate Zeit haben, die Verfassung fertigzustellen. Sie sind jetzt in der letzten Phase; in zwei Wochen sollen sie ganz fertig sein. Dann geht es zum Volks-Referendum, und dann kommen die Wahlen zum Parlament und die Präsidentschaftswahlen. Wir hoffen, dass wir ein neues Ägypten bekommen, einen Zivilstaat, eine klare Trennung zwischen Religion und Politik, ein Ägypten für alle Politiker.

III.

Wo sind die Christen bei alledem? Früher waren sie weit weg, aber seit dem 25. Januar 2013 haben sie am gesamten Prozess teilgenommen, und auf den Plätzen, auf denen die Demonstrationen stattgefunden haben, konnte man nicht unterscheiden, wer Christ ist und wer nicht. Am 14. August 2013, als die Polizei mit Gewalt die protestierenden Lager in Kairo auseinandertrieb und nach Hause schickte, gab es Proteste, und Sie haben aus den Medien erfahren, dass viele Kirchen und christliche Schulen verbrannt wurden. Aber es waren nicht nur Kirchen und Schulen sondern auch Polizeistationen, öffentliche Gebäude, sogar Museen und vieles andere. Die Christen haben nicht protestiert, nicht geschrien, sich nicht an den Westen gewandt, sondern sie haben das akzeptiert, weil sie wussten, nicht sie sind gemeint, sondern ganz Ägypten.

Papst Tawadros II. sagte: Haben die Kirchen gebrannt? Macht nichts; wir gehen in die Moscheen, um zu beten. Haben die Moscheen gebrannt? Die Islamisten haben nämlich auch zwei Moscheen verbrannt. Dann gehen wir in die Kirchen, um zu beten. Haben Kirchen und Moscheen gebrannt? Dann werden wir zusammen mit unseren Brüdern, den Muslimen, auf der Straße beten. In einer Kirche bei uns in Assiut, die gebrandschatzt wurde, hängt ein großes Plakat: Wir verzeihen. Die einzige katholische Kirche bei mir in der Diözese wurde am 14. August 2013 angezündet. Wir hatten einige Tage später Mariä Himmelfahrt. Ich habe alle vier Pfarreien

Themen „zur debatte“

Editorial	2
Ägypten im Umbruch	
Zur Situation der Katholiken in Ägypten Bischof Kyrillos William	1
Peter Scholl-Latour im Gespräch	4
Waltraud Meier	
... im Gespräch mit Professor Siegfried Mauser	7
Entschleunigung Impulse am Beginn des Advent	
Ist die Zeit aus den Fugen? Aleida Assmann	13
Vom Rhythmus zum Takt – und wieder zurück? Karlheinz Geißler	17
Wie eine Benediktinerin mit der Zeit umgeht Sr. Carmen Tatschmurat OSB	21
Sabbat und Sonntag Uwe Becker	23

Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding

Peter Hamm	
Eine Einführung Albert von Schirnding	27

Philosophische Tage

Kann man die Existenz Gottes beweisen?	
Laboratorium der Sinn- produktion. Gottesbeweise theologisch gesehen Klaus Müller	29
Was müsste ein Argument für die Existenz Gottes eigentlich leisten? Winfried Löffler	31
Warum „Intelligent Design“ kein intelligentes Argument für die Existenz Gottes ist Armin Kreiner	33
Paralleluniversen, Gott und unser Platz im Kosmos: Das Feinabstimmungsproblem Christian Weidemann	35
Philosophie und Natur- wissenschaft im Dialog Ein Gespräch zwischen Wilhelm Vossenkuhl und Harald Lesch	37

Shadow play 1

Vernissage zur Ausstellung mit Werken von Hyon Soo Kim	
Eine Einführung Michael Buhrs	41
Impressum	44

der Stadt eingeladen, in dieser Kirche die Messe zu feiern, und bei der Predigt habe ich gesagt: Wir sind nicht hier, um zu schreien oder zu weinen, sondern um zu sagen, dass unser Glaube, unsere Hoffnung und unsere Liebe nie weniger werden, besonders unsere Liebe zu den Tätern. Wir beten für die Täter; hoffentlich kommen sie zurück, denn Ägypten ist groß genug für alle seine Einwohner.

Ja, wir haben eine Waffe, die sehr stark ist, nämlich die Waffe der Liebe, und die Liebe hört nicht auf. Wir sind da, als Christen, eine Minderheit, aber wir haben eine wichtige Rolle. Wir sind das Licht der Welt, das Salz der Erde. Wir bemühen uns um die Versöhnung. Wir versuchen, unseren Brüdern und Schwestern ganz nahe zu kommen, den Muslimen und sogar den Islamisten. Wir haben keine Feinde. Bei mir in Assiut kann ich einige Beispiele des Zusammenlebens zwischen Christen und Moslem nennen. Weil die Kirchen am 14. August 2013 in vielen Orten brannten, kamen freiwillig Muslime zu uns und sagten, wir sind da, wir schützen eure Kirchen, macht euch keine Sorgen. Deswegen sage ich immer, wir müssen einen Unterschied machen zwischen Muslimen und Islamisten.

Wir sind für die Muslime ungläubige Menschen. Da ist nichts zu machen; das müssen wir annehmen. Aber ein Dialog des Lebens ist immer möglich.

Schon vor drei Jahren, vor der Revolution und vor dieser Bewegung, wurde ein orthodoxer Priester in Assiut tot in seiner Wohnung aufgefunden. Es waren keine konfessionellen Hintergründe, aber einige Fanatiker unter den Christen, die selber nie zur Kirche gehen, wollten demonstrieren, und sofort haben sich 2000 Islamisten mit Waffen in der Moschee gesammelt und auf den Moment gewartet, wenn die Christen herauskommen, um den Protest dann gewaltsam zu beenden. Wir, die Oberhirten der Kirchen, d.h. der orthodoxen, katholischen und der protestantischen bzw. evangelischen Kirche, haben uns schnell zusammengerufen und wir haben überlegt, was wir tun können, um das zu verhindern. Wir haben mit verschiedenen Führern des Islam gesprochen, auch mit Islamisten.

Wir sind zu einem Abendessen zusammengesessen, und ich habe einen Vorschlag gemacht. Ich habe gesagt: Was meint ihr? Unsere Generation hat wie seit 1.400 Jahren ohne Probleme friedlich zusammengelebt, aber die jüngere Generation kann das nicht. Ich mache den Vorschlag, dass wir uns öfter treffen, einmal in einer Moschee und einmal in einer Kirche, mit Rednern von beiden Seiten. Das hat funktioniert. Bei dem ersten Treffen, das in der evangelischen Kirche in Assiut stattfand, haben drei christliche Vertreter gesprochen, ein Orthodoxer, ein Katholik und ein Evangelischer, und drei Muslime, einer sogar ein Salafist. Als der Salafist gesprochen hat, hat er einen Vers aus dem Koran zitiert und den passenden Vers aus dem Evangelium dazu. Das war so wunderbar; der evangelische Pastor sagte: „Nächsten Sonntag brauche ich nicht predigen, ich lade dich ein, die Predigt zu halten.“ Zwei Wochen später waren wir in einer unserer katholischen Kirchen. Es waren viele Redner, einer aus der Moslembruderschaft; wir sind schon seit langer Zeit befreundet. Bei seiner Rede hat er gesagt: Ich muss euch etwas sagen: Ich bin zum ersten Mal in einer

Kirche, und wir haben immer gedacht, dass die Kirchen voll von Waffen sind. Das haben wir gedacht und geschrieben, viele von uns. Aber ich habe keine Waffen gefunden. Ich habe gesagt, doch, wir haben eine Waffe hier, eine sehr starke Waffe: die Liebe.

Dann waren wir zwei Wochen später in einer Moschee und wiederholten das. Dadurch haben wir erreicht, dass Assiut eine sehr ruhige Stadt ist. Am ruhigsten waren die zwei letzten Jahre, ohne konfessionelle Konflikte, denn wir halten zusammen. Es passiert öfter, dass, wenn eine Kirche gebaut werden soll, einige Fanatiker kommen und den Bau der Kirche aus dogmatischen Gründen verhindern, weil sie keine Kirche im Land des Islams gebaut haben wollen. Das passiert öfter. In den vergangenen Jahren habe ich in meiner Diözese fünf Kirchen gebaut, und bei zweien hatte ich den Fall, dass Fanatiker gekommen sind und den Bau verhindern wollten. Es hat mich nicht mehr gekostet als ein Telefongespräch mit einem Freund der Islamisten, der dorthin gegangen ist, und die Sache war gelöst und die Kirche wurde gebaut und ist schon geweiht.

IV.

Dialog des Lebens: Das versucht die Kirche zu üben, weil ein theoretischer, ein dogmatischer Dialog mit dem Islam unmöglich ist. Wir sind für die Muslime ungläubige Menschen. Da ist nichts zu machen; das müssen wir annehmen. Aber ein Dialog des Lebens ist immer möglich, den kann man immer führen. Wir leben seit 1400 Jahren zusammen und müssen das weiter tun. Es geht nicht anders. Benedikt XVI. schrieb in seiner „Exhortatio apostolica postsynodale“ nach der Synode für den Nahen Osten, ein Naher Osten ohne oder mit wenig Christen ist nicht mehr der Nahe Osten, weil, wie er hinzufügt, im Nahen Osten immer Christen lebten, danach kamen die Muslime, und zusammen haben sie ihre Zivilisationen gebaut und müssen es weiter tun; das geht nicht anders.

Als einige Fanatiker uns gesagt haben, geht weg, wir wollen hier einen rein islamischen Staat, haben wir gesagt, nein, wir bleiben hier; das ist unsere Heimat, die verlassen wir nie. Zusammen mit euch – ihr könnt nicht ohne uns und wir können nicht ohne euch – bleiben wir hier. Wir werden keine Abgabe für „Ungläubige“ bezahlen, und wir werden uns nicht an den Westen wenden, sondern an unsere Brüder, die Muslime, an die Al-Azhar-Universität, die moderate Institution des Islams.

Heute tagt eine neue Institution, die vor zwei Jahren in Ägypten gegründet wurde: das Familienhaus, Haus der Familie, in dem Vertreter der christlichen Kirche und muslimischer Einrichtungen sich treffen, um konfessionelle Konflikte und Spannungen zu verhindern. Sein Hauptsitz ist in Kairo, aber wir haben in Assiut einen großen Zweig, der in verschiedenen Kommissionen ganz aktiv ist. Wir gehen in die Dörfer, Pastoren und Imame zusammen, um die Leute zu lehren, wie Brüder zusammenzuleben, und dass auch gemeinsame Gebete mit den Muslimen möglich sind. Ich habe es dreimal getan. Seit drei Jahren schon halten wir in Assiut bei uns im Dom am Anfang des Jahres ein gemeinsames Gebet für den Frieden in Ägypten, wo Vertreter aller christlichen Konfessionen und Vertreter der Muslime zusammen für Ägypten beten, für den Frieden, für unsere Heimat. Die Leute kommen heraus mit Tränen in den Augen. Es bleibt uns nur die Liebe für die, die zusammenleben. □

Peter Scholl-Latour im Gespräch

In der Diskussion nach den Vorträgen ging Peter Scholl-Latour – neben vielen anderen Punkten – sehr ausführlich auf die Situation in Ägypten ein. Für die Dokumentation haben wir in erster Linie Fragen und Antworten zu diesem Thema ausgewählt.

Frage: Herr Scholl-Latour. Bischof Kyrillos hat ein sehr positives Bild von der Lage und den Perspektiven Ägyptens gezeichnet. Wie sehen Sie es? Haben Sie auch so viel Hoffnung wie Bischof Kyrillos, oder sehen Sie die fernere bzw. fernere Zukunft Ägyptens doch erheblich kritischer?

Peter Scholl-Latour: Es ist im Moment schwer zu definieren. Die Amerikaner haben aus gesetzlichen Gründen das Wort Putsch vermieden. Aber es war natürlich ein Putsch. Nun ist die Frage: Wird dieses Militärregime, das kommt, liberaler sein als das Mubarak-Regime? Auf der anderen Seite ist es eine tragische Frage für die islamischen Länder: Gibt es nur die Wahl zwischen einer vielleicht gemäßigten und toleranten, wohlwollenden Diktatur, gestützt auf das Militär, und auf der anderen Seite eine Theokratie, also einen Gottesstaat, der auch eventuell gemäßigt sein könnte. Das Schlimme am Islam ist, dass die Politik an den Koran gebunden ist, an den Wortlaut des Koran, das ungeschaffene Wort Gottes von Ewigkeit her. Natürlich wäre eine Anpassung an moderne Verhältnisse möglich. Aber im Moment sieht es nicht sehr brillant aus.

Frage: Wie steht es um das Judentum in Ägypten?

Peter Scholl-Latour: Das einzige islamische Land, in dem es noch eine nennenswerte jüdische Gemeinde gibt, ist die Islamische Republik Iran. Dort gibt es einen Abgeordneten der Juden im Parlament, dort gibt es sogar einen Oberrabbi. Die Juden, es sind ungefähr 20.000, sind im Iran durchaus toleriert

und haben auch ihre Geschäfte im Zentrum von Teheran. Die Schiiten sind eine Dimension toleranter als die Sunniten.

Frage: Welche Rolle spielen die Amerikaner in Ägypten?

Peter Scholl-Latour: Die Amerikaner hatten natürlich engste Beziehungen zur ägyptischen Armee. Sämtliche höheren Offiziere der ägyptischen Armee haben lange Ausbildungskurse in den USA absolviert, übrigens auch General Abdel Fattah el-Sisi, der durchaus Freunde und, ich möchte mal sagen, enge Komplizen im Pentagon sitzen hat. Die Situation hat sich jetzt etwas geändert, weil man in Amerika stutzig geworden ist, da von einem demokratischen Übergang, wie sie ihn sich sonst vorstellen, nicht die Rede sein konnte. Sie haben auch ein paar der Subsidien etwas gekürzt – es gingen bisher 1,5 Milliarden Dollar pro Jahr an die ägyptische Armee.

Und dann ist es bedenklich, und das stimmt mich sehr misstrauisch, dass die Unterstützung für dieses Militärregime ausgerechnet aus Saudi-Arabien kommt. Die Saudis sind der reaktionärste islamische Staat, der Staat, aus dem die Hassprediger kommen, der Staat, der für uns eines Tages gefährlich werden kann und der eine doppelte Politik treibt: auf der einen Seite völlig mit den Amerikanern verschwägert aufgrund der Erdölproduktion und der Erdölinteressen. Auf der anderen Seite kommt aber jeder Imam, der hier in einer Moschee extrem predigt, aus Saudi-Arabien. Da stimmt etwas nicht.

Die amerikanische Politik ist im Moment so voller Widersprüche, dass sie schwer zu definieren ist. Wir wissen nicht, was das Pentagon denkt, was der CIA denkt, was das State Department denkt. Es hat bestimmt Leute gegeben, die für die Moslembrüder waren. Die haben gesagt, sie haben die Mehrheit der Stimmen bekommen, also sind sie gewählt. Das hat es in Amerika auch



Prof. Dr. Peter Scholl-Latour, der bekannte Autor und Journalist, warf in seinem Referat einen Blick auf die Situation im gesamten Nahen Osten und

ging bei der anschließenden Diskussion, die wir auszugsweise dokumentieren, dann speziell auf Ägypten ein.



Das Podium: Stephan Höpfinger, Studienleiter der Katholischen Akademie und Organisator der Veranstaltung,

Bischof Kyrillos, Peter Scholl-Latour und missio-Präsident Pater Eric Englert OSA (v.l.n.r.).

gegeben; man braucht nur in die amerikanischen Zeitungen zu schauen. Aber dann sagte sich die offizielle Politik, mit den Militärs haben wir eine stärkere Garantie, auch im Hinblick auf Israel. General el-Sisi hat die Grenzen zum Gaza-Streifen dicht gemacht und ist jetzt mit dem Aufstand im Sinai beschäftigt. Also, der ist natürlich trotz allem wahrscheinlich der bessere Garant der kurzfristigen amerikanischen Interessen im Orient.

Frage: Wie glauben Sie wird sich das Verhältnis Ägypten – Israel in Zukunft gestalten?

Peter Scholl-Latour: Im Moment versuchen die Israeli und die Ägypter dieses Aufstandes, der im Sinai ausgebrochen ist, Herr zu werden. Da arbeiten beide auch zusammen, und sie tauschen auch ihre Geheimdienstberichte aus. Also, im Grunde sind sie, zumindest im Sinai, heimliche Verbündete.

Frage: Wie sehen Sie die Rolle der anderen islamischen Staaten, in Nordafrika und im Nahen Osten?

Peter Scholl-Latour: Bahrein am Persischen Golf ist zu 70 Prozent schiitisch. Ob die Sunniten, wie immer behauptet wird, nun unbedingt die aufgeklärte Oberschicht sind, möchte ich bezweifeln. Es gibt gerade unter den Schiiten auch sehr gebildete Leute. Der Prozess gegen die Dynastie, die in Bahrein herrscht, die eine sunnitische Dynastie ist, läuft schon seit Jahrzehnten. Ich erinnere mich, vor 20 Jahren habe ich schon die Inschriften an den Mauern

gesehen, die immer sehr klug waren. Sie waren nie gegen die Dynastie gerichtet, sondern es war die Forderung nach Demokratie und Meinungsfreiheit, es war im Grunde sehr geschickt formuliert. Dann kam der sogenannte arabische Frühling und hat bis nach Bahrain ausgestrahlt. Da wollten die Schiiten auch arabischen Frühling machen, und daraufhin hat die herrschende Dynastie der Khalifa die militärischen Mittel nicht mehr besessen, um der Sache Herr zu werden. Da haben sie die Saudis hereingeführt, die mit ihren Panzern in Bahrain einrückten.

Jordanien existiert nur vom Wohlwollen Saudi-Arabiens, der USA und Israels. Jordanien hat schon zu 60 bis 70 Prozent eine Bevölkerung palästinensischen Ursprungs, also nur noch eine Minderheit machen die ursprünglichen Jordanier aus, die überwiegend Beduinen waren und den königstreuen Flügel darstellen. Die Palästinenser, also die große Mehrheit in Jordanien, sind nicht unbedingt Freunde des Regimes. Auf der anderen Seite gibt es jetzt noch 500.000 syrische Flüchtlinge, und bestimmt sind sie König Abdullah II. auch nicht sehr gewogen.

Frage: Wie schätzen Sie die Rolle von Katar ein? Streng sunnitisch, extrem reich und extrem machtbesess.

Peter Scholl-Latour: Ja, das ist eine ganz verrückte Geschichte: 200.000 Menschen, oder sind es überhaupt so viele, sitzen da auf einer Blase von Gas und haben um sich herum zwei Millionen Sklaven. Wir arbeiten mit Staaten zusammen, die die Sklaverei aufrecht-



Junge christliche Ägypter sind zuversichtlich: Nadine Ahmed und Ehab

Nagy zeigten sich entschlossen, am Aufbau ihres Landes mitzuwirken.

Zum Abschluss der Veranstaltung berichteten zwei Vertreter einer ägyptischen Studentengruppe von Hoffnungen und Zukunftschancen junger Menschen in dem krisengeschüttelten Land. Sie legten Wert darauf, dass alle gesellschaftlichen und

religiösen Gruppen in ihrem Land integriert werden, und sie zeigten sich entschlossen, am Aufbau aktiv mitzuwirken, so dass aus Ägypten ihr Land werde. Beide Redner unterstrichen ihre Statements abschließend mit „yes, we can.“



Eine Klasse des Münchner Karls Gymnasiums war zu der Ägypten-Veranstaltung gekommen. Die jungen Menschen

füllten auch die Bewertungsbögen aus und freuten sich, selbst einmal Noten vergeben zu dürfen.

erhalten; das sind die vielgepriesenen Emirate, die bei uns in den Medien immer als Wundertüten dargestellt werden. Die abscheulichste Form der Regierung, die es überhaupt gibt! Katar, wo beim Bau der Stadien – mit viel Geld und Bestechung haben sie ja die Fußballweltmeisterschaft bekommen – ein paar Tausend Fremdarbeiter beschäftigt sind. Dazu holt man sich dann Nepalesen, Inder, Singhalesen usw., möglichst keine Moslems, denn die könnten ja Unruhe schaffen. Von denen sind schon einige Tausend gestorben. Das ist Sklaverei. Aber das sind unsere Freunde, das sind unsere Verbündeten! Das ist eben die Heuchelei des Westens.

Frage: Der Umbruch in Ägypten geschieht gerade in einer sehr hohen Geschwindigkeit. Welche Aspekte sind für Sie wichtig und zugleich in Gefahr, überrollt zu werden und keine Beachtung zu finden?

Peter Scholl-Latour: Ob Ägypten eine gute Entwicklung nehmen wird? Ich meine, die Frage ist, welchen Umbruch Sie meinen. Den Aufstand auf dem Tahrir-Platz, die Niederwerfung der Revolte, zuerst durch die Polizei, dann durch die Armee, dann die Machtgreifung des Feldmarschalls Hussein Tantawi, und dann die Wahl von Mursi. Das hat immerhin ein Jahr gedauert, und dann eben die Machtgreifung des Militärs. Übrigens ist der anständigste Mann in dieser neuen Geschichte, Mohammed el-Baradei, den wir alle schätzen und der ja einen Nobelpreis verliehen bekommen hat, sehr früh aus dieser Mannschaft ausgestiegen, was man ihm dann sehr übel genommen hat. Er kann froh sein, dass er im Ausland lebt und nicht in Ägypten, sonst wäre er möglicherweise auch verhaftet worden.

Es ist also eine Folge von Aufständen hintereinander. Diejenigen, die am Tahrirplatz gegen Mubarak geschrien haben, der General war und 40 Jahre lang geherrscht hat, nicht der Schlechteste übrigens, jubeln jetzt dem General el-Sisi zu – das ist ja doch eine etwas absurde Situation.

Ich wünsche den Ägyptern wirklich, dass es eine gute Entwicklung nehmen wird und dass vor allem auf religiösem Gebiet diese Respektierung des Ahl al-kitab, der Völker des Buches, zustande kommt. Das wünsche ich mir sehr. Es ist überhaupt ein Skandal des Westens, dass er sich bisher um die Christen des Orients nicht gekümmert hat.

Frage: Gibt es in der nächsten Zeit – nach der Verhaftung der Führer der Muslimbrüder – eine Chance, dass es einen Ausgleich gibt mit den gemäßigten Muslimbrüdern?

Peter Scholl-Latour: Diese Polizeiaktionen gegen die Muslimbrüder in Ägypten sind wohl sehr effizient. Die haben sich wohl fast alle geschnappt, und die Führerschaft der Moslembrüderschaft sitzt hinter Gittern. Sie werden wahrscheinlich zu langen Gefängnisstrafen verurteilt. Schon unter Nasser gab es übrigens Aktionen gegen die Muslimbrüder, nachdem diese ein Attentat gegen ihn inszeniert hatten – damals waren sie noch radikaler als sie heute sind – und danach hat er die Moslembrüderschaft zerschlagen. Sie ist dann wieder hochgekommen unter Sadat, der



Die Jugendlichen aus Ägypten verfolgten die Veranstaltung mit großem Interesse.

einen gewissen Ausgleich gegenüber den sehr nach links orientierten Kräften geschaffen hat, auf die Nasser sich gestützt hat. In Ägypten, im dicht besiedelten Tal des Nils, einen Widerstand zu organisieren, ist schwieriger, als etwa einen Widerstand in den algerischen Bergen, im Atlas zu organisieren. Das muss man auch vom militärischen Standpunkt aus sehen.

Frage: Sehen Sie neben General Abdel Fattah el-Sisi sonst irgendjemanden in der politischen Landschaft, der für das Amt des Staatspräsidenten als Kandidat in Frage kommt?

Peter Scholl-Latour: Ob es einen vernünftigen Kandidaten für die Präsidentschaft gibt? Ich weiß es nicht. Der jetzige Präsident ist es jedenfalls nicht. Dieser frühere Richter stammt aus dem Umfeld von el-Sisi und Mubarak. Die, die das Sagen haben, sind die gleichen geblieben. Sowohl Nasser wie auch Mubarak waren zu gewissen Zeiten sehr beliebt. Aber ob so etwas wieder hochkommen wird, ob der General el-Sisi ein Nasser sein wird – das wissen wir nicht. An und für sich wäre es logisch, wenn das Militär jetzt auch die Macht übernimmt und nicht da irgendwelche Pappmänner davorschiebt. □

Presse

Ägypten im Umbruch

Katholische Nachrichten-Agentur
23. Oktober 2013 – Peter Scholl-Latour, Nahost-Experte und Urgestein der deutschen Auslandsberichterstattung, sieht in der „Schwäche des Westens und dem Verblässen der christlichen Religion“ einen wesentlichen Grund für das schwierige Verhältnis des Westens zur islamischen Welt. Bei einem Gespräch über Ägypten im Umbruch (...) in der Katholischen Akademie in München, mitveranstaltet vom Internationalen Missionswerk missio, richtete er unangenehme Botschaften an die Adresse der Europäer. (...) „Ob Christen und islamische Welt jemals zusammenfinden, bleibt weiter fraglich“, lautete sein skeptisches Fazit. In diesen pessimistischen Ton wollte Kyrillos William nicht einstimmen. Eindrücklich schilderte der koptisch-katholische Bischof von Assuit in Mittelägypten das interreligiöse Miteinander in seinem Bistum.
Michaela Koller



Der Münchner Dompfarrer Msgr. Wolfgang Huber, informierte sich, wie

Bischof Kyrillos die Situation in seinem Heimatland sieht.

Waltraud Meier

... im Gespräch mit Prof. Siegfried Mauser

Mit Waltraud Meier, einer der größten Wagner-Sängerinnen unserer Zeit, setzte die Katholische Akademie Bayern am 27. November 2013 die Reihe „Musiker im Gespräch mit Professor Siegfried Mauser“ fort. Nach dem fulminanten Auftakt im Juli 2013, als Kent Nagano zu einem sehr tiefgründigen Gedankenaustausch in der

Akademie war (siehe „zur Debatte“ 7-2013), gelang es wieder, einen hochkarätigen Star der Musikszene zu gewinnen. Waltraud Meier und Siegfried Mauser, der Präsident der Münchner Musikhochschule, führten vor rund 250 Besuchern ein ebenso interessantes wie kurzweiliges Gespräch, dessen überarbeitete Fassung Sie hier finden.

Siegfried Mauser: Meine sehr verehrten Damen und Herren, ich freue mich sehr, hier wieder zu Gast sein zu dürfen, in der Katholischen Akademie, noch dazu mit einem Traumgast an der Seite. Ich freue mich sehr, Waltraud Meier begrüßen zu dürfen.

Waltraud Meier: Ich habe erst eine Frage zu diesem Stück „Ankunft bei den schwarzen Schwänen“, das du gerade gespielt hast: Wo ist das zeitlich angesiedelt? Es war ja sehr viel Tristan drin.

Siegfried Mauser: Völlig richtig.

Waltraud Meier: War das, bevor er den Tristan zu Ende komponiert hat?

Siegfried Mauser: Während der Arbeit! Es ist 1861 während des zweiten Paris-Aufenthaltes von Richard Wagner entstanden. Es gibt ja einen ganzen Band Klavierwerke von Richard Wagner, und das meiste ist, um es vorsichtig auszudrücken, eher bedenklich, vor allem die vielen Sonaten, die wie etwas ungeschickte Stilkopien Beethovens wirken. Aber es gibt ein paar Funde, auf die man doch immer mal wieder hinweisen sollte. Dazu gehört dieses Stück. Es ist ein sehr interessanter und schöner Entstehungshintergrund, der natürlich typisch für Wagner ist. Er hat ja immer Geldsorgen gehabt und war unentwegt Verfolgungen ausgesetzt, denen er mit Mühe entging. Andererseits hat er auch immer wieder Unterstützung gefunden, vor allem aus dem Bereich der Diplomatie, des Adels, und in Paris hat ihn 1861 eine Gräfin Pourtalès, die Gattin des Preussischen Gesandten, aufgenommen und unterstützt. Als Dank hat er ihr dieses Albumblatt geschrieben. Das war eine übliche Angelegenheit im 19. Jahrhundert, übrigens im 20. Jahrhundert auch noch; von Richard Strauss gibt es auch noch Albumblätter. Das heißt, dass man in das Album, fast wie in ein Poesiealbum als Dank oder als Freundschaftsbezeugung ein kleines Stückchen hineinschreibt...

Waltraud Meier: ... ins Gästebuch sozusagen ...

Siegfried Mauser: ... ins Gästebuch, genau. Es gibt ungefähr zehn solcher Albumblätter, die unterschiedlichen Personen zugeordnet sind, und das ist, glaube ich, das Schönste. Wie du natürlich richtig bemerkt hast, sind die chromatischen Klänge gerade am Anfang ganz nah am Tristan-Akkord.

Waltraud Meier: Auch vom 3. Akt ist schon sehr viel drin.

Siegfried Mauser: Ich habe mir gedacht, es ist natürlich reizvoll und dir angemessen, und vielleicht erfreut es dich auch, den heutigen Abend mit demjenigen Komponisten zu umranken, der in deinem künstlerischen Leben, in deiner Weltkarriere eine ganz besondere Rolle spielt, nämlich Richard Wagner. Aber wenn man deine Biographie Revue passieren lässt, hat es eigentlich mit anderen Komponisten angefangen, beispielsweise in Würzburg mit italienischen Opern wie Cavalleria...

Waltraud Meier: Ja, „Cavalleria rusticana“, aber dann kam schon gleich Mozart; das singt man ja sehr gern als junge Sängerin. Dorabella, Cherubino, Zweite Dame, Dritte Dame, das habe ich rauf und runter gesungen, und in „Hoffmanns Erzählungen“ den Niklas und solche Partien. Aber Wagner kam sehr früh. Als ich dann nach Mannheim ging, war ich 22 und habe schon meine erste Erda, Waltraute und Fricka gesungen.

Siegfried Mauser: Wenn du dir diese Zeit jetzt noch einmal im Rückblick vor Augen führst, Stadttheater Würzburg, dann Mannheim. Mannheim ist natürlich immer eine traditionelle Wagner-Bühne gewesen, bis auf den heutigen Tag. Wie stellt sich diese Zeit jetzt aus dem Rückblick für dich da? Waren das wichtige Erlebnisse, oder ist es etwas, woran du dich ungerne erinnerst?

Waltraud Meier: Nein. Ich denke, das war notwendig und schön in mehrerer Hinsicht. Zuerst natürlich dieses Sich-Zuhause-Fühlen in einem Ensemble, das hilft unglaublich, sich freizuspielen, freizusingen. Ich hatte ja eigentlich den Beruf überhaupt nicht angestrebt, kam also dazu wie die Jungfrau zum Kind, ich habe nicht großartig weiter darüber nachgedacht, was ich da so tue. Insofern ist das schön, wenn man in einem Ensemble getragen wird, alle diese Partien zu machen. Ich hatte damals in Mannheim auch einen wunderbaren Chef, Generalmusikdirektor Hans Wallat, der mich sehr unterstützt hat. Er hat gleich erkannt, dass ich immer eine Herausforderung gebraucht habe, und er hat aber trotzdem rechtzeitig vor noch zu großen Partien gewarnt. Aber immerhin habe ich dann sehr schnell diese Wagner-Geschichten gesungen...

Siegfried Mauser: ... In Würzburg auch schon?

Waltraud Meier: In Würzburg gab es damals noch keinen Wagner. Das haben die damals noch nicht gewagt ...

Siegfried Mauser: ... obwohl es übrigens eine der ersten Stationen Wagners war, als Chordirektor.

Waltraud Meier: Ja, an der Haltestelle, an der sein Haus war, stieg ich immer in den Bus ein, wenn ich von der Schule kam. Das war das Eine, was ich wichtig und gut finde, in den Anfangsjahren so aufgehoben zu sein. Und zweitens natürlich: Ich habe irrwitzig viel Repertoire gelernt. Ich weiß gar nicht mehr, was alles in den zwei Würzburger Jahren passierte, aber sicherlich waren es auch in diesen zwei Jahren an die zehn Rollen. Auf jeden Fall waren es in Mannheim in zwei Jahren 28 neue Partien.

Siegfried Mauser: ... Wahnsinn ...

Waltraud Meier: Da waren auch kleine Wurzeln dabei, ganz klar, aber eben auch so Sachen wie Octavian und solche Dinge. Meine erste Carmen war auch in Mannheim. Also, da war man gefordert, aber in dem jugendlichen Schwung sieht man das alles noch gar nicht so schlimm.

Siegfried Mauser: In diese ganze Entwicklung hinein, die dann rasant

voranschritt, haben auch Vorbilder irgendwie eine gewisse Rolle gespielt...

Waltraud Meier: Nee!

Siegfried Mauser: ... gar nicht bei dir?

Waltraud Meier: Nee, nee.

Siegfried Mauser: ... sondern einfach: Ich lerne das und singe das und stelle das dar?

Waltraud Meier: So ist es! Gerade wenn ich das mit heutigen jungen Sängern vergleiche, finde ich es sogar ganz gut. Diese vielen Vergleiche, man kann sich davon nicht freimachen. Es gab bei mir einen Moment, da sollte ich in Augsburg meinen ersten Komponisten in „Ariadne“ singen. Ich lebte damals auch in Mannheim, und über Bekannte hat man Sena Jurinac gut gekannt. Das wurde mir dann ans Herz gelegt, und man sagte mir, hör mal, warum gehst du nicht zur Sena, das ist doch für lange Jahre „die“ Vertreterin der Rolle gewesen, mit der kannst du die Partie erarbeiten. Und irgendwie, als ich so überlegt und nachgedacht habe, fand ich: Nee. Ich will die Rolle aus mir selbst heraus finden. Ob die jetzt dann völlig danebengeht oder nicht, aber es wird mein Komponist sein.

Ich habe später immer wieder festgestellt, es war wichtig, dass ich etwas aus einem Vakuum heraus entwickle und durchaus einmal einen Moment der Verzweiflung habe und denke, oh, ich habe überhaupt keine Ahnung, wie soll denn das jetzt gehen. Aber umso mehr befasse ich mich dann auch mit dem Text, um wirklich zu sehen, was spricht mich denn an, was ist die Partie, und um nicht einfach nur so zu übernehmen. Was vielleicht arrogant klingt: Ich habe vor meiner ersten Kundry nie einen Parsifal gesehen, und habe auch wirklich Jahre lang, bis heute, keine Kundry von Anfang bis Ende einer Vorstellung gesehen.

Siegfried Mauser: Ich glaube, das ist auch ein Signum deiner Person, weil du dadurch natürlich eigene Rollenprofile entwickelst und schärfst. Ob das die Kundry ist oder auch jetzt die Marie im „Wozzeck“, es werden ganz eigene Figuren, die sozusagen aus dir heraus entwickelt sind. Das geht wahrscheinlich nur, wenn man sich sozusagen ganz für



Waltraud Meier und Siegfried Mauser sprachen gut eine Stunde miteinander. Beide Gesprächspartner waren bester Laune und unterhielten sich völlig ungezwungen.

sich und mit dem Text, dem Notentext und der Szenerie einlässt. Das finde ich ganz fantastisch. Es gibt nämlich wirklich wenige Sängerinnen und Sänger, die Rollenprofile im Musiktheater geschärft und entwickelt haben. Die kann man an einer Hand abzählen. Das ist ein herausragendes Signum deiner Kunst, dass das bei dir selbstverständlich ist. Es entsteht eine eigene Figur aus dir und mit dir.

Waltraud Meier: Ich hatte dann dadurch fast sogar Schwierigkeiten, meine erste Isolde zu machen, weil ich ja über Jahre Brangäne gesungen habe und mir natürlich dann immer die Isolden angucken und anhören musste. Als ich dann meine erste Isolde machen sollte: Bis ich das aus dem Kopf herausgekriegt habe, wie die anderen das gemacht haben! Ob sie es fantastisch gemacht haben oder nicht, das ist ja völlig egal; es war deren Auffassung, und die war richtig für sie. Aber ich musste ja etwas finden, was für mich richtig war, und das war unglaublich schwer. Ich habe viel länger dazu gebraucht, wirklich zu dem Punkt zu kommen, um zu sagen, ja, das ist jetzt meine Isolde, und ob ihr die jetzt mögt oder nicht, das ist mir wurscht. Es war mir dann immer wichtig, dass ich hinter etwas gestanden habe. Ich hatte auch den Eindruck, dass es dann ganz anders akzeptiert wurde. Ich glaube, man spürt es schon, wenn es wirklich aus so einer ganz tiefen eigenen Überzeugung kommt und man das Gefühl hat, ich kann nicht anders, ich will nicht anders.

Siegfried Mauser: Wenn man noch einmal kurz ein bisschen zurückblickt: Du hast ja auch Lehrer gehabt, auch einen sehr berühmten, der als Gesangslehrer sehr etabliert war. Was hast du eigentlich da gelernt? War da für dich der Gesangsunterricht und die Auseinandersetzung mit Technik wichtig?

Waltraud Meier: Ja. Mein allererster Lehrer war der Chordirektor vom Stadttheater in Würzburg, Anton Theisen. Ich habe begonnen, Unterricht zu nehmen, als ich 18 war, also noch in der Schulzeit. Er starb, als ich 22 war. Das ist natürlich furchtbar früh. Ich habe mich selber noch als nicht fertig empfunden, aber es hat gereicht, dass man mich auf die Bühne loslassen konnte. Aber ich wusste, das ist noch nicht fertig. Als er gestorben war, war ich erst einmal in

einem Loch und dachte, Mensch, wohin gehst du denn jetzt.

Dann spielte mir aber der Zufall in die Hände, weil ich mehrere Sänger getroffen habe, die alle ein unterschiedliches Timbre und auch irgendwie ganz unterschiedliche Persönlichkeiten hatten, und ich habe herausgefunden, dass sie alle den gleichen Lehrer hatten. Das war Professor Dietger Jacob in Köln. Und ich habe gewusst, der ist es, weil ich gesehen habe, dass er keine Masche drauf hat. Ich habe gesehen: die singen alle sehr natürlich. Er befreit den Sänger von all den Hemmungen, die man normalerweise hat, zu singen, oder vom Druck, den man hat, wenn man singen will. Er befreit die Stimme und lässt sie einfach strömen und laufen. Dadurch findet man auch das natürliche Timbre.

Siegfried Mauser: Wie hat er das gemacht, wenn ich nachhaken darf? Mit psychologischen Methoden oder auch mit technischen Übungen, denn dieser lange Atem, dieses Verströmen, das ist ja auch eine deiner ganz großen Stärken. Eines meiner größten Erlebnisse, das darf ich wohl auch sagen, ist einmal der Liebestod in Bayreuth gewesen, dieses endlose Verströmen im Legato, in der Stimmführung, das ist ganz außerordentlich...

Waltraud Meier: Danke!

Siegfried Mauser: ... extraterritorial!

Waltraud Meier: ... Technik, sage ich dann...

Siegfried Mauser: ... jetzt erwähntst du es ja: Es hat schon mit Technik zu tun?

Waltraud Meier: Ja, es ist Technik, ja natürlich.

Siegfried Mauser: Also nicht nur eine psychologische Komponente, dass man sich entspannt, schon auch harte Arbeit!

Waltraud Meier: Entspannung hat ja auch etwas mit Körperbewusstsein zu tun, und Körperbewusstsein kann man auch technisch fördern; das geht Hand in Hand. Ich kann durch Technik wieder ein Bewusstsein schaffen. Dietger Jacob hat immer sehr viel davon gesprochen: Wenn ich so einen Springbrunnen habe, das ist die Luftsäule, und wenn dann da oben auf diesem Spring-

brunnen ein kleiner Tennisball liegt, muss der da immer ganz frei schwingen. Und die Luft, die von unten kommt, das muss, wie eben dieser Springbrunnen, eine Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit haben. Das ist schwer zu erreichen, hier nur einmal schön flockig gesagt. Es dauert lange, bis man es kann, aber es ist Technik.

Siegfried Mauser: Und da hat er Wege gewiesen?

Waltraud Meier: Er war ja selber kein Sänger, und ich finde, heute unterrichten viel zu viele Sänger. Ich denke, man kann auch als Nichtsänger gut Gesangsunterricht geben. Er war eigentlich Geiger. Das heißt, er hat mir eigentlich wesentlich mehr Dinge an der Geige erklärt. Er hat gesagt: Du, hier ist der Griff. Das ist genauso, wie wenn ich hier die Saite richtig fest und gut greife. Und wenn ich hier dann jetzt mit dem Bogen ziehe, das musst du dir auch vorstellen, dann geht die Stimme eben in den Rücken, in die Nieren hinein. Er hat mir also die Dinge wesentlich mehr an einem anderen Instrument erklärt, oder durch Bogenschießen.

Siegfried Mauser: Wenn man dich jetzt so erlebt und sieht und hört, dann würde man sich wünschen, dass du vielleicht auch einmal mehr Zeit investieren könntest, um selber zu unterrichten. Bislang war das ja nur sehr eingeschränkt möglich aufgrund der vielen Verpflichtungen. Aber ich glaube, du würdest dann doch etwas ganz Anderes machen als so einen traditionellen Gesangsunterricht.

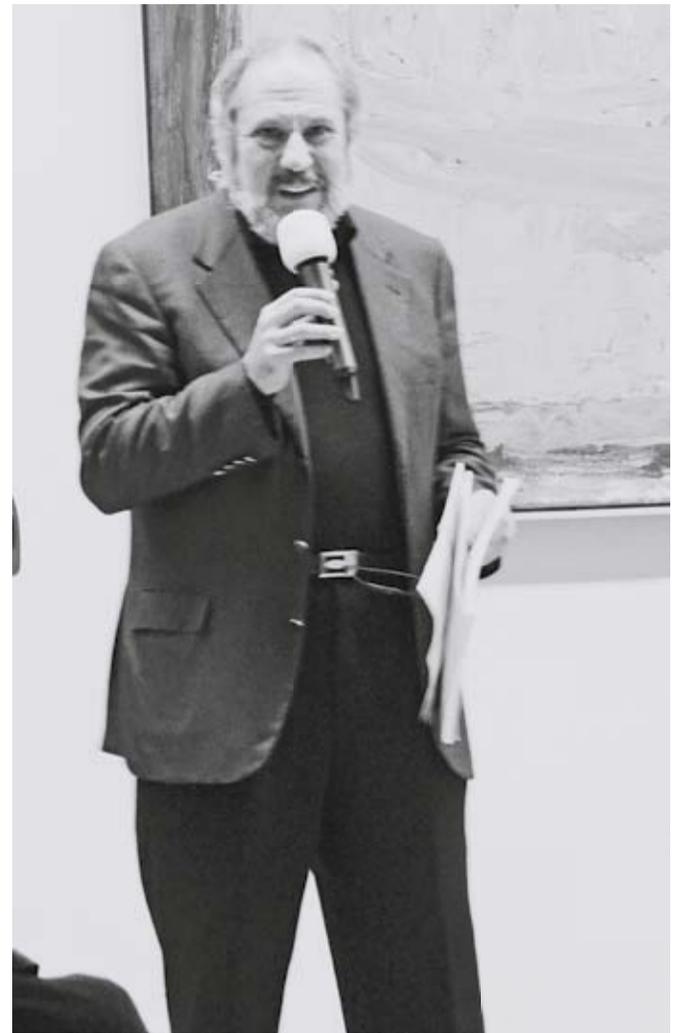
Waltraud Meier: Ja. Also, der traditionelle Gesangsunterricht, das gebe ich zu, das wäre mir zu langwierig. Das

braucht unfassliche Geduld, und die habe ich nicht.

Siegfried Mauser: Wie könnte das dann aussehen? Diese Verbindung zwischen Singen und Darstellen ist es ja eigentlich, was dich in erster Linie fasziniert. Der Sängerdarsteller oder der darstellende Sänger. Aber irgendeine Spannung existiert natürlich auch, glaube ich. Es würde mich interessieren, wie du darauf reagierst. Das Singen erfordert ja bestimmte Aspekte der Körperhaltung, der Atmung. Man weiß genau, wie man einen Ton formt. Und dann gibt es natürlich die Anforderungen der Szene, der Darstellung. Das muss nicht immer kongruent sein. Wie geht man damit um?

Waltraud Meier: Ich habe nicht diese Polarität, dieses „Da ist die Stimme und da ist die Szene“. Für mich muss schon in dem Gedanken, was ich singe, die ganze Haltung im Körper sein. Das heißt aber auch umgekehrt: Mein Zugang war eigentlich immer, dass grundsätzlich erst einmal die Idee da war, was ich überhaupt von mir geben will, um mal ganz niedrig anzufangen. Will ich auch etwas ausdrücken, habe ich eine Botschaft, will ich etwas sagen? Und was ist es, was ich sagen will? Was sind die Aspekte? Wer ist dieser Mensch, was ist die Geschichte dieses Menschen? Welches Problem hat er? Mit wem hat er eine Auseinandersetzung? Und dann gehe ich erst her und frage, mit welchen Mitteln tue ich das.

Das heißt, diese Gesangsausbildung muss natürlich erst einmal eine reine Technik sein, aber es darf nicht Technik alleine bleiben. Und das heißt eben auch, dass ich mir für irgendeine Interpretation erst ganz am Schluss sage, mit welchen stimmlichen Mitteln ich sie gestalte. Ich sehe viele Sänger, die lernen



Professor Siegfried Mauser, Präsident der Münchner Musikhochschule, begrüßte die Gäste.



Dieter Dorn, einer der Regisseure, mit denen Waltraud Meier nach eigenem Bekunden immer sehr gerne zusammen-

gearbeitet hat, war mit seiner Lebensgefährtin zum Gesprächsabend gekommen.



Erzählte viele Erfahrungen und Erlebnisse aus ihrer langen Karriere: Waltraud Meier.

immer erst sehr schön brav ihre Partie. Die ist immer wunderbar einstudiert und sehr schön. Der Atem ist richtig, es ist sauber, die Höhe ist gut, technisch ist alles fantastisch, die Oktavsprünge sind sicher. Aber es ist ohne Seele, es ist ohne Inhalt. Da denke ich mir, der Text könnte jetzt auch das Telefonbuch sein.

Sie davon aber wirklich wegzukriegen und zu sagen, am Schluss, erst am Schluss entscheide ich, ob ich da oben ein schönes Piano singe oder nicht, das ist sehr schwer. Auch wenn es da schon längst steht, auch wenn der Komponist schon längst geschrieben hat, dass da ein Piano sein soll: Egal. Tun wir es erst einmal weg; es ist noch uninteressant. Erst einmal schauen wir, wie die Situation dieses Menschen ist. Das heißt, was ich mir wirklich an Unterricht vorstelle, ist, dass ich mit den Sängern, die später etwas auf der Bühne darstellen möchten, wirklich erst einmal nur den Text lese. Ich stelle fest, dass Sänger wahnsinnige Schwierigkeiten haben, mir erst einmal den Text zu sagen. Wenn man auf der Bühne steht und sagt: Jetzt lass einmal die Musik weg, mach mal diese Szene, stell mal einfach eine Situation dar und sprich sie nur, da kommen die wahnsinnig ins Stottern. Da merkt man erst einmal, dass das auswendig Gelernte nur in Verbindung mit der Musik geht! Getreu dem Motto: Ich darf nicht immer erst einmal sofort dem Komponisten glauben. Es gibt eben, auch wenn da schon genau Crescendo, Decrescendo usw. steht, viele Möglichkeiten.

Diesen Satz kennt jeder: Zwei Jünger gingen nach Emmaus. Betonung auf „zwei“ heißt, zwei, nicht drei oder vier. Betonung auf „Jünger“ meint eben „Jünger“ und nicht sonstwer. Betonung auf „gingen“ heißt, sie fuhren nicht, sie wurden nicht getragen, sondern sie gingen. Betonung auf „nach“ bedeutet, nicht

von, sondern eben nach Emmaus. Nach „Emmaus“ heißt, nicht nach Hamburg, nicht nach München, sondern nach Emmaus. So. Nur allein an diesem Satz, der bloß fünf Wörter hat, kann ich alle diese fünf Wörter noch einmal überprüfen und sagen, Moment, in welchem Kontext steht das denn, was ist mir wichtig in diesem einen Satz?

Wenn ich dann die Musik dazunehme, dann kann ich es überprüfen und sagen, ob sich der Komponist etwas überlegt hat, oder ob das genau damit zu tun hat. Bei Wagner ist das sehr häufig der Fall, aber dadurch macht man es sich eben bewusst und geht nicht so einfach darüber hinweg, sondern man sagt sich, oh, der Wagner hat da ja ein „subito piano“ gemacht, und ich kann mir ein bisschen Zeit nehmen, um das erst einmal klingen zu lassen, und dieses Wort beginnt auch noch mit einem klingenden Konsonanten, „Wonne“ oder „Lust“. Dann sage ich, ich nehme mir Zeit dafür, weil er genau dieses Wort inhaltlich wichtig nahm. Dieses Bewusstsein kann ich von einem Sänger nur kriegen, wenn er erst einmal völlig vergisst, dass er auch noch singen muss.

Siegfried Mauser: Das ist übrigens fast der umgekehrte Weg, wie oftmals Gesangsunterricht betrieben wird, nämlich zuerst die Töne und die Technik, und dann schauen wir einmal, was dargestellt wird.

Waltraud Meier: So ist es!

Siegfried Mauser: Aus der Darstellung heraus muss ich auch die Vokalität herausentwickeln.

Waltraud Meier: So ist es. Und dann hat eben alles, was ich singe, schon eine innere Bedeutung und ein Muss. Es geht

gar nicht mehr anders, und dann finde ich auch die Lösung. Dann finde ich die gesangliche Lösung, dann finde ich die musikalische Lösung dafür. Das ist ein ganz anderer Weg.

Siegfried Mauser: Gibt es für dich einen Unterschied bei der Erarbeitung, zwischen Lied und Musiktheater?

Waltraud Meier: Nein, das ist haargenau das Gleiche. Man muss mit der Sprache spielen. Man muss sie manchmal wirklich hernehmen und sagen, ich mache jetzt einmal Dadaismus draus, oder ich nehme jetzt einmal ein Gedicht und stelle es auf den Kopf, oder mache mal so wie, was weiß ich, „Drei Chinesen mit dem Kontrabass“, „Dro Chonoson mot dom Kontroboß“ usw., das mache ich manchmal genauso mit irgendeinem Wagnertext! Man spielt damit und man kommt auf eine andere Information und findet auf einmal das Wesen von irgendeinem Inhalt. Dann habe ich erst die Lösung, und nicht umgekehrt, indem ich sage, da muss ich schön singen, und dann sagt mir ein Regisseur noch, die Figur ist so und so, und dann packe ich die Information noch oben drauf. Aber ich gehe erst einmal keinen Millimeter weg von dem, was ich da einstudiert habe. Das hält mich fest!

Siegfried Mauser: Dieser spielerische Umgang mit der Sprache, das gab es ja bei älteren Übungen häufiger. Ich weiß nicht, ob du das Buch „Der kleine Hey. Die Kunst des Sprechens“ noch kennst? Da gibt es genau solche Spiele mit Silben und mit Vokalbildungen, wie ein Würfelspiel, damit man auch so spielerisch in die Diktion hineinfindet.

Waltraud Meier: Auch musikalisch kann man ja erst einmal herumspielen! Man kann sagen, da mache ich jetzt einmal auf der Fermate noch irgendeine Kadenz hinein, oder ich mache musikalisch eine ganz andere Figur, also überhaupt erst einmal frei sein von dem Ganzen, das man vorfindet. Es ist klar, dass man nachher wieder den Bogen schaffen muss zu dem, was da wirklich steht. Da bin ich auch immer sehr streng, weil ich denke, eine Viertelpause ist eine Viertelpause, und die kann nicht verändert werden usw. Aber ich habe eine andere Information schon im Kopf, und das macht den Unterschied.

Siegfried Mauser: Im Bereich des Musiktheaters hast du ja dann einen Partner, der sozusagen diese Sängerdarstellung mittragen muss oder dir Hilfestellungen oder Anregungen geben kann und soll, nämlich den Regisseur. Du hast ja mit sehr vielen Regisseuren ganz unterschiedlicher Provenienz und unterschiedlicher Traditionen gearbeitet. Du hast auch Lieblings-Regisseure, Dieter Dorn gehört dazu ...

Waltraud Meier: Ja! Stimmt!

Siegfried Mauser: Einer, glaube ich, hat dich doch ganz besonders geprägt. Es hat dich sehr betroffen gemacht, dass er in diesem Jahr gestorben ist, Patrice Chéreau. Für mich ist er auch eine der bedeutendsten Theater-Erscheinungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gewesen, nicht nur durch den berühmten „Jahrhundert-Ring“ damals. Was ist es eigentlich gewesen, was du an ihm so geliebt hast, was du mitgenommen hast, was du sozusagen bei dir bewahrt und weiterträgst?

Waltraud Meier: Es ist dieser ähnliche Gedanke, dass er auch immer erst alle Informationen, die so darum herum waren, zusammengefügt hat und dann erst eine Idee hatte. Er fing also nie von einer Idee an. Ich kann mich noch erinnern, als wir den „Tristan“ an der Scala gemacht haben, hat er noch lange gesagt, ich habe keine Ahnung, wie das Ende des Zweiten Akts gehen soll. Ich habe keine Ahnung! Aber er hat gesagt, weißt du, je näher wir da hinkommen, wird sich das zwangsläufig ergeben, und wenn ich merke, da gibt es keine Lösung durch die Wege, die bis dahin gegangen sind, dann waren die Wege falsch. Er hat immer den Mut gehabt zu sagen: Wenn es nicht aufgeht, muss ich wieder zurück auf Null. Deswegen fand ich das immer so gut. Er hat den Sänger immer voll mit einbezogen, auch seine Körpersprache. Selbst bei vielleicht etwas weniger Begabten hat er immer gesehen: Was ist vorhanden, wie befördere ich das und wie mache ich ihm das bewusst, was er selber hat.

Siegfried Mauser: Verstehe. Es sind zwei Aspekte im sogenannten Regietheater, die doch eine gewisse Problematik aufwerfen. Das eine ist diese eigentümliche Distanz zum Erzählen bei vielen Regisseuren, so dass das Erzählen in



Kennen sich sehr gut: Siegfried Mauser (li.) und Dieter Dorn.



Siegfried Mauser spielte zwei selten zu hörende Klavierstücke von Richard Wagner. Vor dem Gespräch erklang „Ankunft bei den schwarzen Schwänen“, Albumblatt für As-Dur, WWV 95,

aus dem Jahr 1861. Und Siegfried Mauser beendete den Abend dann mit einem Werk aus dem Jahr 1853, WWV 85: „Eine Sonate für das Album von Frau M.W.“

den Hintergrund getreten ist oder nicht mehr ausreichend zugelassen wird. Der andere Aspekt ist der, dass die Musik letztlich eine wesentliche Rolle auch für die Szenerie spielt, also das Inszenieren an der Musik entlang, an der Partitur entlang geschieht. Das habe ich zumindest beim „Ring“ von Chéreau erlebt, dass diese beiden Dinge sehr stark im Zentrum standen: Es ist ein Erzählstrom, den er führt und der die Handlung trägt. Da ist vielleicht noch etwas ganz Wichtiges, wo ich auch die ganz außerordentliche Begabung und Stärke von Chéreau sehe, nämlich die Personenführung. Das ist auch etwas, was mehr und mehr in den Hintergrund tritt. Das schöne Bild, vielleicht noch mit Video-Installation und allem möglichen durchsetzt, aber die Führung der Personen in Bewegung und Gestik.

Waltraud Meier: Tristan haben wir auch zunächst fünf Tage lang nur gelesen und nicht gesungen und haben mit Ian Storey, der mein erster Tristan in dieser Inszenierung war, Improvisationen gemacht. Nicht zum Thema Tristan, sondern wir haben einfach verschiedene Themen angesprochen, und dann hat er uns einfach ohne Worte, ohne Gesang, ohne Musik gesagt, jetzt spürt mal diese Szene weiter, spielt nicht, sondern seid! Er hat uns einfach eine halbe Stunde aufeinander losgelassen, und das ist unfasslich gewesen, was dann nach einer Zeit von fünf Minuten geschehen ist. Die ersten fünf Minuten will jeder irgendwie etwas tun und zeigen; da macht man. Man macht, und irgendwann merkt man, jetzt reagiere ich ja wirklich, ich spüre wirklich meinen Partner und sehe, was kommt da eigentlich echt, was kommt rüber an Emotionen, was sagt mir die Bewegung. Er spricht ja nicht, er singt ja nicht, er sagt nichts, aber der Körper spricht, die Haltung spricht. Und auf einmal wird man ganz wach und reagiert genauso wach zurück und lässt sich so aufeinander ein. Das hat eine Dynamik, die sich entwickelt, und am Schluss reibt man sich einfach die Augen und sagt, mein Gott, was ist da jetzt eigentlich passiert?

Siegfried Mauser: Und das ist aufs Neue möglich, obwohl du dieses Stück ja wirklich schon sehr gut kanntest?

Waltraud Meier: Ja. Das hatte ja mit dem Stück gar nichts zu tun. Aber es

übt, sich wieder freizumachen. Das ist der Punkt. Und man kann es füllen, wenn man völlig leer ist. Er hat dann später auch einmal gesagt, er hätte Bammel davor gehabt, mit mir an dem Stück zu arbeiten. Ich meine, wir konnten uns ja vorher, aber an dem Stück zu arbeiten, davor hatte er Angst, weil er wusste, dass ich schon etliche Erfahrungen mitgebracht habe. Aber ich habe nur darauf gewartet, dass er mir etwas Neues sagt, ich wollte gar nicht von irgendetwas schöpfen, was ich bislang schon gemacht habe. Deswegen waren diese Übungen heilsam, und es war ganz wunderbar, einfach zu sagen: Macht euch mal leer und lasst euch jetzt einmal völlig darauf ein. Für einen Sänger war das eine völlig neue Erfahrung, und die finde ich ganz wichtig und wunderbar.

Siegfried Mauser: Wer war für dich neben Patrice Chéreau und Dieter Dorn als Regisseur bedeutsam?

Waltraud Meier: Das waren Götz Friedrich und ganz früher Jean-Pierre Ponnelle. Bei ihm habe ich natürlich sehr gemocht, dass er so sinnlich an die Sachen herangegangen ist. Gut, da war ich ja noch schwerst jung, da hat mich das auch sehr angesprochen.

Siegfried Mauser: Wenn wir den Blick jetzt einmal auf die andere Seite, oder eigentlich nicht die andere Seite, sondern die Kehrseite derselben Münze – so müsste man es sagen und sehen – richten, auf den Dirigenten.

Waltraud Meier: Das ist nicht die Kehrseite! Es gehört zusammen!

Siegfried Mauser: Okay, eine Seite! Na ja, gut, okay.

Waltraud Meier: Es ist eins; das ist nicht Kehrseite! Es wird immer mehr so, dass man sagt, da unten ist der Dirigent und da oben ist die Szene, und wenn die sich nicht ganz gut verstehen, dann kommt der Dirigent zu einem und sagt, ach komm, wir machen einfach schöne Musik. Ich hasse das! Ich denke immer, da lässt man den Sänger da oben auf der Bühne einen Spagat machen, das ist ganz schrecklich. Ein Dirigent muss sich absolut auskennen, muss wissen, was da oben los ist. Wenn ich unterrichten würde, dann wäre bei mir nicht irgendein Pianist dabei. Ich würde

junge Dirigenten holen und sie verpflichten, mit dabei zu sein bei so einer Probe, bei der man nur liest und improvisiert. Die sollen wieder wissen, was das ist und dass das eines ist! Es ist nicht hier der Dirigent und dort der Regisseur!

Siegfried Mauser: Und wenn wir jetzt auf Dirigentenpersönlichkeiten zu sprechen kommen, natürlich auf Daniel Barenboim. Jeder Sänger, der mit ihm gearbeitet hat ...

Waltraud Meier: ... ist infiziert.

Siegfried Mauser: Diese Atmung und diese Spannung, die dem Sänger direkt zuträgt ...

Waltraud Meier: ... ja, aber nicht nur das. Er ist auch einer, der unglaublich erklärt. Man weiß als Sänger eigentlich immer, welchen Part man hat, welche Aufgabe man hat. Es ist nicht so: Ich bin da unten, ich begleite dich schon, und welches Tempo ist dir angenehm, dann mache ich das schon so. Nee, nee, der sagt genau: Du musst jetzt das und das machen, weil, im Orchester dir die Oboe antwortet, insofern brauche ich dich, du dialogisierst jetzt gerade mit der Oboe. Er sagt einem ganz genau, warum man etwas machen muss.

Siegfried Mauser: ... und dadurch fordert er dich heraus.

Waltraud Meier: Auch das vermisste ich, weiß Gott, häufig bei Dirigenten, die Proben inzwischen wirklich nur noch machen, indem sie es sich vorsingen lassen. Aber dieses wirkliche Erarbeiten und das Wissen, ich bin auch Partner eines Dirigenten, oder der Dirigent ist auch mein Partner, wir machen etwas zusammen! Oder zum Beispiel die Souffleusen. Sie wurden verdonnert, dass sie dafür zuständig sind, uns die Einsätze zu geben! Da sage ich, wo sind wir denn!

Siegfried Mauser: Der Dirigent hat anderes zu tun.

Waltraud Meier: Aber ich will doch mit dem Dirigenten einen Kontakt haben, den brauche ich doch! Und außerdem kann der Souffleur noch so genau sein, es ist doch nie kongruent. Wenn da unten im Souffleurkasten einer mitdirigiert, da werde ich ganz wuschig, wenn ich das schon sehe. Da macht einer rum, dort macht noch einmal einer rum: Na, also, schrecklich! Deswegen ist es wichtig, dass ich mit einem Dirigenten wirklich in Kontakt bin.

Siegfried Mauser: Neben Daniel Barenboim, der ja irgendwie eine ebenfalls extraterritoriale Ausnahmeerscheinung ist in jeder Hinsicht, zweifellos eine der tatsächlich genialen Musikerpersönlichkeiten, wer war sonst noch als Dirigent für dich so prägend, dass du dich gerne erinnerst?

Waltraud Meier: Da waren schon einige, also James Levine zum Beispiel. Der hat diese Art von Suggestion. Er redet nicht so wahnsinnig viel während der Proben, ja, doch, inzwischen schon mehr, aber er zeigt es auf andere Art und Weise. Bei ihm ist es so, dass er da unten sitzt und man das Gefühl hat, er redet durch die Bewegung und durch das Gesicht. Das sind auch Worte.

Siegfried Mauser: Es ist ja eigentlich doch so, dass man irgendwie die Herausforderung sucht, denke ich mir, oder?

Waltraud Meier: Ja, natürlich ...

Siegfried Mauser: ... am Partner, am Regisseur oder am Dirigenten ...

Waltraud Meier: ... ja, man will ja immer irgendwie noch wachsen. Klar, es ist völlig falsch, wenn ich sage, na gut, das habe ich jetzt drauf, das kann ich, wenn ich gut eingesungen und gut drauf bin, dann „wird's scho wer'n“. Man muss aber immer noch etwas mehr machen, damit man ein Niveau hält.

Siegfried Mauser: Dein Repertoire ist ja sehr breit gewesen und bis heute gewachsen. Wagner ist natürlich ein gewisser Schwerpunkt geblieben. Jetzt, wenn ich recht informiert bin, beschäftigt dich gerade eine spezielle Rolle, die ich auch sehr faszinierend finde.

Waltraud Meier: ... Klytämnestra, ja ...

Siegfried Mauser: In der „Elektra“. Das ist eine Rolle, die auch, bislang noch nicht so richtig das Profil gefunden hat, das ihr zusteht.

Waltraud Meier: Absolut!

Siegfried Mauser: Und ich glaube, es ist jetzt auch eine Herausforderung für dich, diese Figur in ein neues Licht rücken zu können. Ich habe Ausschnitte aus der Übertragung aus Paris in „Arte“ gesehen und habe bemerkt, dass diese Figur plötzlich eine ganz andere Dimension erhält. Wohin soll es mit der Klytämnestra gehen, was ist dir wichtig an dieser Figur?

Waltraud Meier: Um es erst einmal nur mit einem Satz zu sagen: Ich möchte ihr die Würde wieder zurückgeben, die sie absolut hat. Die Aufführungstraditionen gingen für mich ein bisschen zu sehr ins Groteske, ins Lächerliche, oft eigentlich ins Dumme. Ich muss wirklich sagen, sie wurde nur als dumm und böse dargestellt, und das ist entsetzlich. Ich schüttle mich, wenn ich so etwas sehe. Ich denke, dass diese Frau im Inneren eine sehr menschliche Bandbreite hat. Das ist eine tragische Figur, ein ganz tragisches Leben. Sie hat für den Mord an ihrem Mann ihre Gründe gehabt. Nicht, dass sie damit Recht hat, aber man kann es nachvollziehen, dass sie Gründe dafür hatte. Dass dieser Agamemnon natürlich nicht gerade der liebste Ehemann und Vater war.

Siegfried Mauser: Er war eigentlich ein Berserker, wenn man es genau nimmt.

Waltraud Meier: Ja. Ich zitiere da gerne Patrice Chéreau, der gleich zu Anfang gesagt hat, man darf der Elektra nicht alles glauben. Das ist richtig! Man geht, wenn man die Oper sieht, ihr immer gern auf den Leim und meint, sie hat recht, wenn sie etwas sagt. Die Darstellerinnen der Elektra sind ja meistens auch vom Sängerschen her die „G'standnen“. Wenn Elektra sagt: „Du lügst. Du schicktest Gold, damit sie ihn erwürgen!“, denkt man, die wird schon recht haben. Nein, nein, überhaupt nicht! Klytämnestra hat diesen Mord aus einer Notsituation begangen. Sie hat aber nicht die Möglichkeit, wie es Mörderinnen in unserer Gesellschaft oder sonst tun, ins Gefängnis zu kommen und ihre Schuld zu büßen. Klytämnestra kann es nicht büßen im herkömmlichen Sinne; sie wird ja nicht verhaftet. Das heißt, sie büßt durch ihre Träume, durch die Alpträume, durch diese unendlichen Schuldgefühle, die sie nicht schlafen lassen. Auf der anderen Seite denke ich auch, sie ergibt sich in das Schicksal. Ich glaube, dass sie haargenau weiß, dass Orest kommen muss. Ich bin überzeugt, wenn sie ihn hätte umbringen lassen wollen, hätte sie es längst getan. Das hat sie nicht.



Sehr aufgeräumt saßen die Protagonisten und Gäste, wie Prof. Dr. Hans Maier, in der ersten Reihe

Siegfried Mauser: Ihre Träume zeigen ihr das ja auch. Das Unterbewusste sagt ihr jede Nacht, dass er kommt.

Waltraud Meier: Nein, das sagt die Elektra.

Siegfried Mauser: Sagt das die Elektra?

Waltraud Meier: Ja, die legt es ihr in den Mund. Klytämnestra sagt: „Ich habe keine guten Nächte. Weißt du kein Mittel gegen Träume?“ Mehr sagt sie nicht. Ich denke, sie hätte ihn umgebracht, wenn sie es gewollt hätte, aber das hat sie nicht. Das heißt, jemand anderen würde sie niemals umbringen. Wenn ich mit Leuten so darüber spreche, habe ich oft den Eindruck, jetzt denken die, ach so, die ist also gar keine Serienmörderin. Denn es heißt ja, „und schlachte, schlachte, schlachte Opfer um Opfer“, wobei andere Sängerinnen an dieser einen Stelle immer so grässlich tun. Da denkt immer jeder, ja, jetzt holt sie das Beil, und noch einen! Is scho wurscht, nächster, wusch! Alles falsch, alles falsch! Das würde sie nie, nie tun, dieses „Ich schlachte, schlachte“. Ich singe es auch schon anders. Diese Opfer sind Riten, sind Tieropfer; darum geht es. Deswegen sagt sie auch, wenn sie dann nachher die Elektra fragt, bitte, jetzt sag mir, „den Namen des Opfertiers“ (mit Betonung auf Tier)! Das geht zwar dann

oft sehr schnell, weil es immer so schnelles „Parlando“ ist. Aber auch das, kommt heraus, wenn man es liest und laut redet und spricht: „Den Namen sag des Opfertiers“. Dann sagt Elektra: „ein Weib“. Und das ist ein Schock für Klytämnestra; damit hat sie eigentlich gar nicht gerechnet. Irgendwo ist wahrscheinlich im Hinterstübchen eine Sekunde, in der sie weiß: Das bin ich.

Siegfried Mauser: Ich finde es toll, wenn wir an einem Detail hier ein bisschen tiefer einsteigen, Waltraud, und die Klytämnestra ist dir ja jetzt gerade besonders nahe.

Waltraud Meier: Halte ich wieder Vorträge?

Siegfried Mauser: Deswegen habe ich diese Gelegenheit natürlich nutzen wollen. Könnte man sagen, dass sie auf gewisse Weise auch irgendwie angstvoll ergeben ihr Schicksal erwartet?

Waltraud Meier: Absolut. Ja, sie weiß, der muss kommen. Deswegen denke ich auch, dieses dumme Lachen, wenn dann die Dienerinnen kommen und ihr sagen, Orest ist tot, das ist kein triumphales Lachen.

Siegfried Mauser: Nein, das ist kein Triumph; das habe ich mir auch immer gedacht.

Waltraud Meier: Es ist ein wehtuendes Lachen, das muss schmerzen. Wer hat gewonnen? Niemand! Nichts ist gewonnen. Es ist furchtbar.

Siegfried Mauser: Eine tief tragische Figur in vielfältiger Hinsicht ...

Waltraud Meier: ... absolut. Und so muss dieses Lachen auch im Hals steckenbleiben.

Siegfried Mauser: Und dadurch wird sie zur eigentlichen Gegenfigur der Elektra.

Waltraud Meier: Ganz genau, und dadurch ist auch die Elektra viel vielschichtiger.

Siegfried Mauser: Hast du Lieblingskollegen, mit denen du besonders gerne singst?

Waltraud Meier: Siegfried Jerusalem auf jeden Fall. Dann natürlich mein Tristan, den ich zuletzt an der Scala hatte, Ian Storey, oder Robert Gambill, und mit Plácido Domingo habe ich natürlich auch gerne gesungen.

Siegfried Mauser: Du und Siegfried Jerusalem, ihr habt zusammen als Traumpaar figuriert in Bayreuth.

Waltraud Meier: Ach Gott, man ist dann immer Traumpaar, das ist so inflationär. Was war ich immer Traumpaar mit den allen.

Siegfried Mauser: Und bei den Kolleginnen, gibt es da auch welche, mit denen du besonders gerne singst?

Waltraud Meier: Oh ja, zum Beispiel Lioba Braun, auch eine Würzburgerin, wie ich. Das ist dann immer Hardcore für die Kollegen, wenn mir zusammen auf der Bühne sind und Proben haben, dann wird nämlich „grängelt“! Ich kann mich noch erinnern, da haben wir „Tristan“ gehabt, sie war meine Brangäne an der Scala. Da ist doch Anfang Zweiter Akt diese Stelle, wo ich eben der Brangäne sage, die Leuchte, jetzt mach' die Leuchte aus, hau endlich ab und mach die Leuchte aus! Aber die Lioba steht vor mir und sagt so richtig fränkisch: Och näää... Aus! Wahnsinn! In der Vorstellung! Das sind so Momente!

Siegfried Mauser: Du hast erwähnt, dass du in der Zukunft mehr den Schwerpunkt auf das Lied legen willst. Gibt es da einen bestimmten Repertoirebereich, der dich vor allem interessiert, Hugo Wolf oder...

Waltraud Meier: Wolf sicherlich immer, und Zemlinsky würde ich ganz



Zum Ausklang blieben viele Besucher zusammen mit Waltraud Meier und Siegfried Mauser noch zu Wein und

Brot im Foyer und im Atrium des Kardinal Wendel Hauses. Sie suchten das Gespräch mit der berühmten Sängerin.

Ich bedanke mich sehr herzlich für dieses Gespräch. Wir hören noch einmal Wagner zum Schluss, ein Stück, das indirekt mit einer deiner großen Rollen zu tun hat. Es gibt da die Klaviersonate in einem Satz „Für das Album von M.W.“ – wieder ein Albumblatt. Gemeint ist natürlich Mathilde Wesendonck, die Muse des „Tristan“.

Eine kleine Geschichte rankt sich auch da herum: Im Züricher Exil hat Wagner, ein bisschen angestachelt durch Franz Liszt, sein Faust-Projekt wieder aufgegriffen. Er wollte ja, genau wie Liszt, eine mehrsätzige Faust-Sinfonie schreiben. Es ist dann nur bei einer

Ich bin dermaßen glücklich, dass ich sagen kann, ich hab' doch alles gemacht, was ich wollte, und mit den tollsten Leuten.

Ouvertüre geblieben, und die wollte er eigentlich ausdehnen und überarbeiten, als er im Asyl bei den Wesendoncks wohnte. Es ging nicht so recht weiter, dann blieb es doch bei der Ouvertüre, und die wollte er eigentlich Mathilde widmen, hat aber dann plötzlich bemerkt, dass die Hauptfrauenfigur in Goethes Faust ja nicht gerade vom Glück heimgesucht wird. So eine Widmung mit Bezug aufs Gretchen, auf sein Gretchen, das war ihm dann doch etwas zu gefährlich, und da hat er eigentlich sein bedeutendstes Klavierwerk, diese einsätzig, etwa zehn Minuten dauernde Sonate in As-Dur für sie komponiert und ihr gewidmet, und die hören wir jetzt zum Schluss noch. Vielen Dank noch einmal, liebe Waltraud, fürs Dasein und fürs Gespräch. □

gern einmal anpacken, aber man muss halt Zeit haben dafür.

Siegfried Mauser: Aber du hast Lust auf Lied!

Waltraud Meier: Unbedingt, unbedingt. Das mal so schnell zwischen der Oper zu machen, dafür bin ich nicht so der Typ. Ich möchte mich eben wirklich reinknien, und dann meine Spielchen mit dem Liedtext machen, während ich Kartoffeln schäle oder irgend so etwas.

Siegfried Mauser: Vielleicht zum Schluss auch im Musiktheaterbereich noch ein Blick nach vorne: Was würdest du dir noch wünschen, das du singen sollst, kannst, musst vielleicht sogar?

Waltraud Meier: In Würde aufzuhören!

Siegfried Mauser: Aha, das ist die eine Sache. Jetzt aber, Partien betreffend, hast du noch irgendeinen Wunsch?

Waltraud Meier: Ich hab doch alles gesungen! Also, vielleicht kommt noch einmal was, aber jetzt so, dass ich wirklich sage, das muss ich noch unbedingt – nein.

Siegfried Mauser: Und für neueres Musiktheater, da bist du ja immer eher distanziert ...

Waltraud Meier: ... da lassen wir gerne die jüngeren begabten Sänger ran ...

Siegfried Mauser: ... verstehe, ja ...

Waltraud Meier: ... geben wir denen eine Chance ... Ich denke immer, das ist auch so ein Ding unserer Zeit, dass man

immer sagt, noch mehr, noch mehr, noch mehr. Ich bin dermaßen glücklich, dass ich sagen kann, ich hab' doch alles gemacht, was ich wollte, und mit den tollsten Leuten. Ich bin dankbar und

glücklich. Ich kann es gar nicht anders sagen.

Siegfried Mauser: Da war ja ein wunderbares Schlusswort, liebe Waltraud.



Konzentration vor Beginn des Gesprächs.

Entschleunigung

Impulse am Beginn des Advent

Immer mehr Menschen leiden darunter, dass sie im Leben wie Maschinen getaktet sind, von Termin zu Termin hetzen. Die Digitalisierung unserer Zeit zwingt förmlich zur Gleichzeitigkeit und vermittelt andauernd das Gefühl, nie alles erledigen zu können, was eigentlich getan werden müsste. In unserer Veranstaltung „Entschleunigung. Impulse am Beginn des Advent“ am 30. November 2013 gingen

die Referenten – alles Menschen, die sich intensiv mit dem Phänomen „Zeit“ befasst haben – unterschiedlichen Aspekten unseres „Zeitproblems“ nach. In unserer Mediathek www.kath-akademie-bayern.de/mediathek sehen Sie ein Kurzvideo, in dem die vier Referenten ihre Kernthesen formulieren. Drei der vier Texte sind auch als Audiofiles in der Mediathek aufrufbar.

Ist die Zeit aus den Fugen?

Aleida Assmann

Das Wort Advent reimt sich heute, wie ich gerade lesen konnte, auf ‚die Zeit rennt‘. Aus dieser Rennbahn möchte uns diese Veranstaltung herausführen durch Musikhören, Nachdenken und eine Meditation über das Thema Zeit. Dazu möchte ich einen kleinen historischen Exkurs über Zeitdarstellungen sowie einige Gedanken über die Unordnung und Neuordnung der Zeitvorstellungen in der Gegenwart beisteuern.

Ist die Zeit aus den Fugen? Der Titel meines Vortrags geht auf einen Ausruf von Shakespeares Hamlet zurück:

*The time is out of joint –
O cursed spite
That I ever I was born to set it right*

Ein Stück von der Aufgabe, der sich der überforderte Hamlet gegenüber sah, teilen wir heute alle. Wie ich genauer zeigen möchte, sind unsere Zeitvorstellungen gegenwärtig in Unordnung geraten und befinden sich in dramatischer Veränderung. Bevor wir uns diesem Thema zuwenden, möchte ich gern etwas weiter ausholen. Wenn wir uns auf dieser Tagung darüber Gedanken machen, wie wir Zeit entschleunigen können, erscheint es sinnvoll, zunächst einmal darüber nachzudenken, was sie überhaupt auf den Beschleunigungskurs gesetzt hat. Die Erfahrung einer tendenziell zu schnell verlaufenden Zeit hat etwas mit der Vorstellung von Zeit als einer knappen Ressource zu tun. Wenn Sie mich fragen, wo und wann dieses neue Zeitbewusstsein einsetzt, kann ich als Anglistin nur sagen: um 1630 herum, das ist genau der Übergang von Shakespeares zu Miltons.

Was hat die Beschleunigung der Zeit in Gang gesetzt?

In Shakespeares Dramen und Sonetten gibt es viele tiefgründige Reflexionen



Prof. Dr. Aleida Assmann, Professorin für Anglistik und Allgemeine Literaturwissenschaft an der Universität Konstanz

über Zeit, die meist in der antiken und Renaissance-Vorstellung von Zeit verankert sind. Zeit ist in dieser Tradition eine Urkraft, die dem Menschen unerbittlich entgegentritt, sei es im Kleinen als ein Zahn, der alles anknabbert und zernagt, sei es im Großen als eine Naturgewalt der Zerstörung, der nichts standhält. Die Zeit frisst, flüchtet, schwindet und bringt zum Verschwinden, das ist das alte Lied, das in immer neuen Strophen von ihr gesungen wird.

Die klassische Ikonographie der Zeit ist gewalttätig. Das Bild der fressenden Zeit (Tempus edax) geht auf einen Schreibfehler im Griechischen zurück. Wenn man die Buchstaben K und CH austauscht, verwechselt man leicht Kro-

nos, den Titan, der seine Kinder frisst, mit Chronos, dem Wort für Zeit. Eine weitere Allegorie der Zeit, die in der Neuzeit entstand, ist der alte Mann mit Flügeln und Sense, der auch als Skulptur auf Friedhöfen anzutreffen ist. Da ist ihm aber die Sense genommen, und auch die Eile hat er an dieser Ruhestätte hinter sich gelassen. Ansonsten ist dieser „Vater Zeit“, wie er im Englischen heißt, ein Motor der Bewegung. So kann er zum Beispiel auch seiner verleumdeten Tochter, der Wahrheit, wieder zur Erscheinung verhelfen, die böartige Betrüger in eine Höhle einsperrt hatten. Im Deutschen ist die Zeit weiblich, weshalb Wilhelm Busch sie wie eine Hexe als ein altes Weib mit Besen und Stundenglas dargestellt hat.

Ganz anders als diese traditionellen Vorstellungen klingt das Lied von der Zeit, das eine Generation nach Shakespeares Dichter John Milton angestimmt hat. In einem Sonett, das er an seinem 23. Geburtstag geschrieben hat, bringt der ehrgeizige junge Autor seine Sorge darüber zum Ausdruck, dass er nun seine Jugend hinter sich hat und noch immer nichts für die Ewigkeit getan hat. Mit jedem Jahr, das vergeht und in dem die großen Leistungen, die er von sich erwartet, ausbleiben, steigt der Druck auf den Dichter. Für ihn ist Zeit nicht mehr wie für Shakespeare eine mythische Größe – ein ewiges Ungeheuer, das man verflucht, sondern die kostbare Gabe, mit der der Schöpfer jedes Leben ausstattet.

Diese Gabe allerdings, so Milton, verlangt nach einer Gegengabe. Gott hat den Dichter mit Zeit und Talenten ausgestattet, und deshalb will er sich als Gegengabe mit einem großen Werk bedanken, das seinen Schöpfer preist. Fleiß, Ehrgeiz und Ambitionen beruhen für Milton deshalb nicht auf Selbstsucht, sondern sind eine Art von Gottesdienst. Als der Dichter dann mit 45 Jahren erblindete, traf ihn diese Krankheit schwer. Er haderte mit Gott und seinem Schicksal. Wie konnte er unter diesen Umständen das große Lebenswerk vom ‚Verlorenen Paradies‘, das er sich vorgenommen hatte, vollenden? Milton hat diesen persönlichen Existenzkonflikt in einem weiteren Sonett ausgetragen, das zu den ergreifendsten Zeugnissen der Weltliteratur gehört. Mit diesem Gedicht möchte ich unseren Entschleunigungstag eröffnen, denn darin stoßen Beschleunigung und Entschleunigung unmittelbar aufeinander.

*When I consider how my light is spent,
Ere half my days in this dark world
and wide,
And that one talent which is death
to hide
Lodged with me useless, though my
soul more bent
To serve therewith my Maker, and
present
My true account, lest He returning
chide;
„Doth God exact day-labor, light
denied?“
I fondly ask. But Patience, to prevent*

*That murmur, soon replies, „God
doth not need
Either man’s work or His own gifts.
Who best
Bear His mild yoke, they serve Him
best. His state
Is kingly: thousands at His bidding
speed,
And post o’er land and ocean without
rest;
They also serve who only stand and
wait.*

Wenn ich bedenke, wie mir das Licht erlosch,
umdunkelt in der Hälfte meiner Tage,

und das Talent, das anvertraut mir ward,
liegt in mir brach, wo ich doch danach trachte,
des Schöpfers Lob zu mehren und mein Soll
recht zu erfüllen, wie es angemahnt.
Doch wie kann ich Gott dienen ohne Licht?
frag ich verstört. Geduld erwidert mir

In sanftem Ton: Gott braucht nicht Menschenwerk
und eigne Gaben. Am besten dient ihm, wer
sein mildes Joch am besten trägt. Sein Stand
ist königlich. Auf sein Geheiß sind rastlos
wohl tausend unterwegs auf Land und Meer.
Doch dienen ihm auch die, die stehn und warten.

Die erste Hälfte des Sonetts beschreibt, wie Erblindung den ehrgeizigen Dichter ausbremsst hat. Seine Reaktion ist Frustration und Ärger. Er, der sich berufen fühlte, Großes von Welt-rang zu schaffen, war plötzlich von all seinen Ressourcen als Dichter und Gelehrter abgeschnitten. Die Schrift als wichtigste Stütze seines Geistes war ihm entzogen, die Bücher seiner Bibliothek waren alle verstummt; er musste sich nun auf andere verlassen und konnte nur noch hören und diktieren.

Miltons Sonett hat die Form eines Mini-Psychodramas, in dem zwei Stimmen unvermittelt aufeinander stoßen: Das Ego, das seine Verzweiflung über die so verknappte und entzogene Zeit zum Ausdruck bringt, und ein Alter Ego, das einen Standpunkt außerhalb der eisernen Produktions-Logik von Leistung und Ertrag einnimmt. Denn diese

Die erste Hälfte des Sonetts beschreibt, wie Erblindung den ehrgeizigen Dichter ausbremsst hat. Seine Reaktion ist Frustration und Ärger.

Rechnung geht hier nicht auf. Der Stimme der Verzweiflung antwortet die Stimme der Geduld, die ihm beibringt, dass Stillstand keine Lähmung ist und dass Warten auch eine Form der Aktivität sein kann. Warten allerdings nicht als leere Zeit des im Stau oder in der Schlange Stehens, sondern als eine gehobene Zeit bewusster Existenz und Beziehung zu Gott.

Miltons Ethos von der Ausnutzung der eigenen Lebenszeit ist eng mit dem Grundgesetz des Kapitalismus ver-schränkt, das auf Benjamin Franklin zurückgeht: ‚Zeit ist Geld‘. Miltons Vater war Geldverleiher, der von Zinsen lebte. Puritaner wie Vater und Sohn Milton haben im Neuen Testament die ‚kapitalistische‘ Botschaft sehr klar herausgehört und wussten, dass man Talente nicht vergraben, sondern mit ihnen wuchern sollte. Untätigkeit war ein Laster; die Gaben, die man erhalten hatte, sollten etwas bringen und am Ende vermehrt zurückgegeben werden. Indem sie ihre Erträge steigerten, konnten die Puritaner gleichzeitig fromm und geschäftstüchtig sein.

Die Geschichte des Kapitalismus erhielt aus dieser Einstellung einen wichtigen religiösen Antrieb, kam aber auch bald ohne ihn aus. Die Ausbeutung menschlicher Arbeit im unerbittlichen Takt der Maschinen geschah nur noch im Interesse des regierenden Kapitals. Der Motor dieser Entwicklung, der zu-



„Die Zeit ist aus den Fugen“ lässt William Shakespeare – hier ein Gemälde aus dem Jahr 1610, das den englischen

Dramatiker darstellen könnte – seinen überforderten Hamlet gegen das Schicksal klagen.

Foto: akq-images

vor die Selbstdisziplin gewesen war, wurde nun die Disziplinierung und Herabstufung ganzer Menschengruppen – der Sklaven und Arbeiterklasse. Gleichzeitig ist aus dem leichten Mantel der Geschäftstüchtigkeit über die Jahrhunderte ‚das stahlharte Gehäuse‘ des Kapitalismus (wie Max Weber es nannte) geworden, das wir uns nach der Wirtschaftskrise gerade neu zurechtzubiegen versuchen.

Das Zeitregime der Moderne

Die altägyptische Vorstellung imaginiert Zeit als einen zyklischen Verlauf, stellt ihn in Gestalt einer sich in den Schwanz beißenden Schlange dar. Während hier Anfang und Ende zu einer Einheit miteinander verknüpft werden, ist die westliche Vorstellung von einer Auffächerung der Zeitstufen geprägt. Die Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist fest im Tempus-System der lateinischen

Sprache verankert. Obendrein sind wir gewohnt, die Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont zu einem radikal unversöhnlichen Gegensatz zu steigern.

In meinem Buch „Ist die Zeit aus den Fugen?“ habe ich nachgezeichnet, dass sich in der Art, wie wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erleben und verstehen, etwas grundsätzlich verändert hat. Bis in die 1980er Jahre hinein galt in westlichen Gesellschaften mit mehr

oder weniger großem Nachdruck, was ich das „Zeitregime der Moderne“ nenne. Diese Zeitorientierung hat ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Zukunft gerichtet und die Vergangenheit dafür radikal entwertet. „Vorwärts immer, rückwärts nimmer!“ lautete die Devise von Honecker wie von Adenauer.

Gegenwärtig gilt eher das Umgekehrte: Unsere Erwartungen an die Zukunft sind bescheiden geworden. Sie hat erheblich an Leuchtkraft verloren, seit wir sie nicht mehr so selbstverständlich zum Fluchtpunkt unserer Wünsche, Ziele und Projektionen machen können. Das Konzept Zukunft hat sich tiefgreifend verändert. Es ist die Ressource Zukunft selbst, die heute auf dem Prüfstein steht und neu bewertet wird. Sie ist erschöpft worden durch den Ausbau unserer technischen Zivilisation, die einen ungebremsten Ressourcenabbau betrieben hat und weiter betreibt. Erfahrungen wie Umweltverschmutzung, die Verknappung von Trinkwasser, Klimawandel, aber auch demographische Probleme wie Überbevölkerung und die zunehmende Überalterung von Gesellschaften haben unser Bild von der Zukunft grundsätzlich verändert.

Mit dieser Einsicht ist auch das traditionelle Fortschrittspathos weitgehend erloschen. Wir gehen heute nicht mehr selbstverständlich davon aus, dass jede Veränderung automatisch auch eine Verbesserung einschließt. Mit anderen Worten: Die Zukunft ist von einem Gegenstand der Erwartung und Hoffnung zu einem Gegenstand der Sorge und Vorsorge geworden: Man kann sich auf Zukunft nicht mehr so einfach verlassen, sondern muss etwas für sie tun im Sinne des verantwortlichen, nachhaltigen Haushaltens. Sonst kann man nicht mehr sicher sein, dass es sie für nachwachsende Generationen überhaupt noch geben wird.

Neben dem Verblässen der Zukunft erleben wir heute aber noch eine andere Anomalie der uns gewohnten Zeitordnung, und das ist eine in dieser Form ungekannte Wiederkehr der Vergangenheit. Episoden der Geschichte, die wir glaubten, sicher hinter uns gelassen zu haben, sind wieder aufgerollt worden und bäumen sich vor uns auf. Das betrifft insbesondere solche Ereignisse, die mit extremer Gewalt verbunden waren: der Holocaust und der Zweite Weltkrieg, die Verbrechen des Kolonialismus gegen die Ureinwohner, die massenhafte Deportation von Afrikanern in die neue Welt und die Sklaverei.

Je weiter wir uns in der Zeit vom Nationalsozialismus entfernen, so hat es Hermann Lübbe bereits im Jahre 1983 formuliert, umso näher sind diese Ereignisse an uns herangerückt. Wir können hier gar von einer „Kontinentalverschiebung“ in unserer Zeitordnung sprechen: Während die Zukunft an Strahlkraft verloren hat, macht sich die Vergangenheit immer stärker in unserem Bewusstsein breit. Die Überlast der Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts hat sich eben nicht einfach mit der Zeit aufgelöst, sondern macht noch gebieterische Ansprüche an unsere Aufmerksamkeit, Anerkennung, Verantwortung und nicht zuletzt: Erinnerung. Statt Honecker müssen wir heute Canetti zitieren: „Vorbei ist nicht vorüber!“

Für diese tiefgreifende Änderung unserer Zeitordnung sind aber nicht nur die unbearbeiteten Traumata der Geschichte verantwortlich, die zurückgekehrt sind und uns in der Gegenwart heimsuchen. Unser Zeitverhältnis hat sich auch durch die digitalen Medien grundlegend verändert. Das hängt mit ihrer exponentiell vermehrten Speicherkapazität zusammen. In die digitale Parallelwelt des Internets werden von allen Seiten permanent neue Daten eingegeben und in durchsuchbaren Daten-

speichern verfügbar gehalten. Sie sind beliebig verlinkbar, sind alle auf Knopfdruck abrufbar und können in Gedankenschnelle in alle Richtungen versendet werden.

Die Menschheit hat sich damit ein riesiges kollektives Gedächtnis zugelegt, von dem noch nicht recht absehbar ist, in welcher Weise es unsere Welt verändert. Nur ein kleines Beispiel: Das öffentlich zugängliche digitale Datenarchiv und seine Durchsuchetechniken können genutzt werden, um Beweismaterial zusammenzustellen, die Politiker zu Fall zu bringen. Vor dem Internetzeitalter wäre niemand auf die Idee gekommen, sich alte Doktorarbeiten noch einmal vorzunehmen, um sie auf Plagiate zu durchsuchen. Heute hängen ganze Karrieren von solchen neuen digitalen Möglichkeiten ab.

Im Internet ist nicht nur alles miteinander verlinkbar, sondern auch alles Vergangene gleich weit von uns entfernt: Mit einem Klick kann es wieder in die Gegenwart zurückgeholt werden. „Erinnern“ – wenn wir diesen Vorgang wirklich so nennen wollen – stellt sich unter digitalen Bedingungen als anstrengungslos, blitzschnell und automatisch dar. Die Zeit als Beförderer von Vergessen und schleichendem Verfall scheint hier außer Kraft gesetzt.

Ein Internettheoretiker spricht deshalb vom Ende der vernichtenden Zeit. Während früher das Vergessen im menschlichen Gehirn und in der Kultur die Standard-Betriebsform war, die sich von allein einstellte und keiner großen Nachhilfe bedurfte, ist es im digitalen Zeitalter das Erinnern, das sich heute gewissermaßen von selbst erledigt, während man dafür früher besondere Anstrengung und Aufmerksamkeit aufwenden musste. Von allen Seiten wird das Internet pausenlos gefüttert, aber wer holt schon etwas aus ihm heraus? Das ist technisch nämlich gar nicht so einfach. Wenige Nutzer der sozialen Medien denken heute bereits an die Zukunft, in der ihre Vergangenheit noch einmal abgerufen und gegen sie verwendet werden könnte.

Weil alles potenziell reaktivierbar ist, verwischt sich immer stärker die Differenz zwischen Vergangenheit und Gegenwart: Die Popmusik der 60er Jahre kann eine viel später geborene Generation ebenso begleiten wie ihre Eltern und Großeltern. Da sich alle aus demselben digitalen Archiv bedienen, werden historische Differenzen und Erfahrungsperspektiven synchronisiert. Hans Ulrich Gumbrecht geht deshalb so weit zu behaupten, dass es in unserer Welt, in der alles auf Knopfdruck zuschaltbar ist, gar keine Vergangenheit mehr gibt. Es gibt nur noch eine Gegenwart, in die wir alles Mögliche hereinholen können. Er nennt sie „unsere breite Gegenwart“, die die Vergangenheit vollständig in sich aufgenommen hat.

Beschleunigung und Entschleunigung

Das Stichwort „Beschleunigung“ ist ein zentraler Aspekt des Zeitregimes der Moderne. Wie der Historiker Reinhart Koselleck betont hat, besteht die spezifisch moderne Zeiterfahrung darin, dass sich „alles schneller ändert, als man bisher erwarten konnte oder früher erfahren hatte. Es kommt durch die kürzeren Zeitspannen eine Unbekanntheitskomponente in den Alltag der Betroffenen, die aus keiner bisherigen Erfahrung ableitbar ist: Das zeichnet die Erfahrung der Beschleunigung aus.“

Hinter dieser Formulierung steckt Kosellecks These von der Gegenüberstellung von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont. Sie besagt, dass die Wandlungsbeschleunigung der Moderne dazu führt, dass die Erfahrungen der Vergangenheit immer weniger zur



Der Dichter John Milton hingegen (das Porträt zeigt den 21-Jährigen), der nur eine Generation nach Shakespeare schreibt, sieht in der Zeit nicht

mehr wie Shakespeare eine mythische Größe, ein ewiges Ungeheuer, das man verflucht, sondern vielmehr die kostbare Gabe, mit der der Schöpfer jedes Leben

ausstattet. Milton wollte seine Zeit nutzen für Großes und klagte, als ihm das nicht gelang.

Foto: akg-images



Die Kölner Pianistin Dorrit Bauerecker spielte am Klavier Teile von Hans Ottos auch international bekanntem Werk

„Buch der Klänge“. Mit den Musikstücken wurde der Tag auf „rhythmische Weise“ strukturiert.

Bewältigung der Zukunftsprobleme taugen. Wenn die Zukunft wirklich in toto anders ist, sind wir schnell mit dem Latein unseres erworbenen Erfahrungswissens am Ende.

Odo Marquard hat für diesen Befund den Begriff der „tachogenen Weltfremdheit“ beigesteuert. Darunter versteht er eine Form der Entfremdung, die auf den immer schnelleren technischen Wandel unserer Lebenswelt zurückzuführen ist. Wer sich diesem schnellen Wandel nicht anzupassen vermag, muss erleben, dass er sich in der Welt immer weniger zu recht findet. Das führt nach Marquard zu einer zunehmenden „Verkindlichung“ im Alter. Wenn alles immer schneller veraltet, können wir immer weniger bewährte Erfahrung und gültiges Wissen nutzen und müssen alles immer wieder neu lernen. „Denn eine Welt, in der immer weniger von dem, was war, künftig noch sein wird, in der also – tachogen – immer weniger Herkunft Zukunft sein wird, ist geprägt durch Kontinuitätsverlust: ... Die Menschen verkindlichen. Man wird nicht mehr erwachsen.“ (Odo Marquard, *Zeitalter der Weltfremdheit*)

Marquard versteht sich als ein „Modernitätstraditionalist“ und macht sich zum Anwalt der Entschleunigung. Angesichts der manifesten Beschleunigung seien jetzt „kompensatorische Kontinuitäten“ gefragt. Deshalb betont er: „Es ist lebenswichtig für uns, gerade auf diese kompensatorischen Kontinuitäten zustimmend aufmerksam zu sein, d. h. Kontinuitätensinn zu entwickeln und zu pflegen.“ Er ist der Meinung, dass sich die Vergangenheit nicht einfach auflösen darf, weil sie noch eine wichtige Rolle zu spielen hat als Kompensation für die Zumutungen der Modernisierung. Seine griffige Devise lautet deshalb: „Zukunft braucht Herkunft“. Unter diesem Titel veröffentlichte er 2003 eine Aufsatzsammlung und erläuterte dabei seine Perspektive, die einige Grundaxiome des Zeitregimes der Moderne in Frage stellt.

„[Die] sterblichkeitsbedingte Kürze unserer Zukunft bindet uns – denn wir können nicht dauernd neu anfangen – an das, was wir schon waren; darum bleiben wir überwiegend unsere Herkunft und wer sie ändern will, trägt die Beweislast: die Last der Begründung dafür, dass Ändern hier – im konkreten Fall – gut ist ... Man kann zwar meinen: Veränderung ist immer Verbesserung; aber das stimmt ja nicht. Darum brauchen wir

mehr als unsere Zukunft unsere Herkunft. Nicht wer sie aufrechterhält, sondern wer sie verwirft, hat die Beweislast.“

Die von Modernisierungstheoretikern vertretene Prämisse „Der Mensch verändert sich zusammen mit den Verhältnissen. Freilich hat er sich auch schon früher verändert, aber vielleicht noch nie so rasch“ – diese Prämisse hat für Marquard ihre klaren Grenzen. Er sieht immer deutlicher die Grenzen der Anpassungsfähigkeit des Menschen an die von ihm selbst geschaffenen Verhältnisse. Bei Marquard läuft die Dialektik von Zukunft und Herkunft, bzw. von „Beschleunigung und Entschleunigung“ auf eine Doppelorientierung hinaus: „In der modernen Welt müssen wir beides leben: die Schnelligkeit (Zukunft) und die Langsamkeit (Herkunft).“

Marquard, der die zivilisatorischen Errungenschaften der Modernisierung affirmiert, beklagt zugleich ihre unzumutbaren Begleitumstände. Wie aber lässt sich die entfesselte Dynamik der Modernisierung an den menschlichen Maßstab anpassen? Als erstes dementiert Marquard bestimmte Grundaxiome der Moderne, zum Beispiel die Fiktion des Anfangs und Neubeginns aus einer tabula rasa: „Die Menschen sind stets Spätgeborene. Wo sie anfangen, ist niemals Anfang.“ Daraus ergibt sich für ihn die Definition des Menschen als ein „hypoleptisches“, d. h. ein anknüpfendes Wesen. Anknüpfung aber nobilitiert zugleich Vergangenheitsorientierungen wie Traditionen, Üblichkeiten, Herkunft.

An die Stelle des Imperativs der totalen Innovation und des Brechens setzt er den Sinn für Kontinuität; „Neues wird nicht möglich, ohne viel Altes.“ Dieses Alte ist für den Kompensationstheoretiker ein notwendiges Zugeständnis an die Langsamkeit des Menschen in einer viel zu schnellen Welt. Deshalb braucht „die moderne Fortschrittswelt (...) als Kompensation in besonderer Weise die Entwicklung einer Bewahrungs- und Erinnerungskultur.“ Für all das, was den Menschen unter diesen Umständen Halt gibt, hat uns Marquard ein überraschendes Bild angeboten: den Teddybär. Wie Kinder in die ihnen vertraute Welt ihre Teddybären mit sich herumtragen, so trägt der Erwachsene seine Teddybären in Gestalt der Klassiker, der Museen oder seiner Familie mit sich – lauter atavistische Marotten, die als Bremsklötze der Beschleunigung dienen. Sie erweisen sich gerade in einer Welt mit hoher Innovationsge-

windigkeit als unentbehrlich, weil das am wenigsten „veraltungsanfällig“ ist, was eh schon alt ist.

Der Philosoph Hermann Lübbe hat für den Beschleunigungskomplex den Begriff der „Gegenwartsschrumpfung“ geprägt. Damit meint er – ganz im Gegensatz zu Gumbrechts breiter Gegenwart –, dass der Geltungsraum dessen, was wir Gegenwart nennen, immer kürzer wird. Das Buch, in dem er diesen Begriff einführt, hat den schönen Titel: „Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart.“ Ähnlich wie Lübbe beschreiben auch andere Beschleunigungstheoretiker unsere Zeit als atomisiert und in beziehungslose Augenblicke aufgelöst.

Paul Virilio bezieht sich dabei auf die tägliche Datenflut der Nachrichtenagenturen, die Nachrichten in einer zusammenhanglosen Folge schneller Bildimpulse verabreichen, die sich zu keiner Geschichte mehr zusammenfügen. Was bedeutet es aber konkret, wenn die Gegenwart bis auf den Jetztpunkt schrumpft? Wie hat man sich das vorzustellen? Dieses Szenario hat der Soziologe Hartmut Rosa in folgendem surrealen Standbild ultramoderner Zeitbefindlichkeit zusammengefasst: „Es scheint, als sei alles um uns herum ständig in Bewegung, als stünden wir gleichsam auf einem Abhang, der erdrutschartig in die Tiefe gleitet. Wer nicht pausenlos nach oben rennt, sein Wissen aktualisiert, neue Kleider kauft, die neueste Software installiert, die Nachrichten verfolgt, den Körper trainiert, das Freundesnetz pflegt, kann seinen Platz nicht halten und wird von der über ihn hinwegrollenden Zeit begraben.“ Diese temporale Grenzsituation hat Virilio treffend als „rasenden Stillstand“ beschrieben.

Ist die Zeit aus den Fugen? Wer sich die Beschreibungen von Gegenwarts kritikern wie Gumbrecht oder Beschleunigungstheoretikern wie Rosa anschaut, hat keinen Grund, daran zu zweifeln. Wer diese Beschreibungen wiederum etwas genauer anschaut, kann sich auch die Frage stellen, ob nicht ein erheblicher Teil des Problems hausgemacht ist und bereits mit der Sprache und ihren Topoi beginnt. Wir haben uns an eine Unheils-Rhetorik der Beschleunigung gewöhnt, die uns in Alarmbereitschaft versetzt und den Teppich unter den Füßen wegzieht. Selten wird dabei genauer unterschieden, wovon jeweils die Rede ist. Das wäre aber wichtig, denn Beschleunigung findet stets auf mehreren Ebenen statt:

- als Beschleunigung des sozialen und kulturellen Wandels,
- als technische Beschleunigung der Verkehrs- und Kommunikationsmittel,
- als erhöhtes Lebenstempo.

Nicht alles empfinden wir als unheilvoll. Wir haben in aller Regel nichts dagegen, wenn die Züge schneller fahren und Distanzen einfacher überwunden werden können. Auf einen Brief war man gewohnt, drei Wochen zu warten, bei einer wichtigen E-Mail werden einem drei Tage schon zu lang. Von der Beschleunigung des Lebenstempos ist keineswegs die gesamte Bevölkerung betroffen, sondern nur eine Kaste von Personen, die sich über ihren zeitlich eng gepackten und geographisch weit ausgreifenden Terminkalender definiert. Sie haben sich meist an diesen Zustand als „Eustress“ gewöhnt, die anderen müssen sich in Rehas- und Wellness-Kliniken gegen Burnout behandeln lassen. Der Alltag des größten Teils der Bevölkerung bleibt von dieser Zeit-Panik aber ziemlich unberührt.

Meine Frage ist deshalb: Wie finden wir aus dem Sprachrausch, den das Themas „Beschleunigung“ auslöst, wieder heraus? Mithilfe von Milton. Ich komme noch einmal auf die Entschleunigungs-Zeilen seines Gedichts zurück:

*His state
Is kingly. Thousands at his bidding
speed
And post o'er land and ocean without
rest.
They also serve who only stand and
wait.*

Als ich meine Studierenden fragte, wer wohl mit den „Tausenden“ gemeint sein könnten, die ruhelos und blitzschnell über Land und Meer unterwegs sind, verwiesen sie mich auf den jet set, die business-Kaste der frequent flyer, die permanent zwischen den Kontinenten unterwegs sind. Dass hier von Engeln die Rede sein könnte, kam den jungen Menschen schon gar nicht mehr in den Sinn. Wir allerdings erfahren von Milton, dass es auch entschleunigte Engel gibt und dass das Stehen und Warten auch eine erfüllte und gehobene Existenzform sein kann – nicht nur im Advent. □

Aleida Assmann, Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne. München (Hanser) 2013.

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.

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
Professor Theodor Seidl und Professor Gerhard Haszprunar

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

Reihe „Katholisches Basiscamp – Dialoge über Grundbegriffe des Christentums“ (II)
Montag, 31. März 2014
Erlösung
Professor Jürgen Werbick und Professor Frido Mann

Vom Rhythmus zum Takt – und wieder zurück?

Karlheinz Geißler

„Ach, wenn ich doch nur etwas mehr Zeit hätte ...“ Wirklich? Gilt das auch für die Zeit, die man beim Zahnarzt im Wartezimmer verbringt? Trifft das auch auf die Rumsteherei auf zugigen Bahnsteigen beim Warten auf verspätete Züge zu? Nein, kein Mensch will mehr Zeit im Stau auf der Autobahn verbringen, niemand sehnt sich danach, länger an der Supermarktkasse anzustehen. Mehr Zeit fürs Kranksein, mehr Zeit für eine ungeliebte Arbeit, mehr Zeit für die Steuererklärung, die Mülltrennung, nicht einmal Masochisten wünschen sich diese.

Was fehlt uns, wenn wir über zu wenig Zeit klagen, was haben wir da eigentlich zu wenig? Was ist das, was wir uns wünschen, wenn wir um mehr Zeit bitten? Von welcher Zeit hätten wir gerne mehr? Um Zeit „pur“ kann es sich dabei nicht handeln. Allein schon deshalb nicht, weil Zeit „pur“ jeden Tag neu nachkommt, und zwar in eben jenem Umfang, in dem sie vergeht. Nein, es mangelt uns nicht an inhaltsleerer Uhrzeit, sondern an befriedigenden, zufrieden machenden Zeiten. Was uns fehlt, was wir zu wenig haben, sind rhythmische Zeiten. Allein rhythmisch gestaltete Zeiten machen zeitsatt und zeitzufrieden, allein rhythmische Zeit kennt ein „Genug.“ Davon haben wir zu wenig, ihren Mangel beklagen wir. Denn, so auch Frederico Fellini (in den Vorstudien zu seinem Film „Orchesterprobe“), „unser Land ist arm an Rhythmus“. Das war nicht immer so – dazu sogleich mehr.

„Jeder Tag ist gleich lang, aber unterschiedlich breit.“ Ein ganz und gar nicht unwichtiger Hinweis, den wir dem klugen Kabarettisten Wolfgang Neuss zu verdanken haben. Gleich lang macht den Tag die Uhr, deren Stundeneinteilung und ihr exaktes Tick-Tack. Unterschiedlich breit wird der Tag durch die in dieser Zeit stattfindenden Zeiterlebnisse und Zeiterfahrungen.

Zeit ist stets organisierte Zeit. Was ihre Organisationsform, ihre Ordnungsstrukturen angeht, spricht man gemeinhin von „Zeitmustern“. Zeitmuster eröffnen und begrenzen raum-zeitliche Möglichkeiten des Erlebens, der Erfahrung, der Wahrnehmung und des Handelns. Bestimmt wird unser Zeitleben vornehmlich durch zwei Zeitmuster, dem des Rhythmus und dem des Takts. Takt ist die Abfolge des Immergleichen, Rhythmus hingegen die Abfolge des Ähnlichen. Wir leben, seit der Erfindung und der Verbreitung der Räderuhr, in und mit zwei Zeiten, zwei Zeitmustern, zwei Zeitordnungen. Wir leben mit der Uhrzeit und leben mit der Naturzeit und ihren je unterschiedlichen Zeitmustern Takt und Rhythmus.

Einige Worte zum „Takt“: Unter Takt verstehen wir die Gliederung eines Ablaufes in gleich große Teile. Der Takt wiederholt Gleiches, gliedert es in gleichmäßige und gleichwertige Teile. Das macht die mechanische Uhr mit der Zeit. Ihr Tick-Tack teilt das Zeitliche, das Werden und Vergehen, in abstrakte, zählbare und reproduzierbare Einheiten und macht es berechenbar. Da der Takt aufgrund seiner Regelmäßigkeit keine Abweichung duldet, gewährt er Sicherheit, Gewissheit und Kontrolle. Man kann sich auf ihn verlassen. Die Sekunden, die Minuten und die Stunden der Uhr sind allesamt gleich lang.



Prof. Dr. Karlheinz Geißler, Professor em. für Wirtschaftspädagogik und Autor zahlreicher Bücher zum Thema Zeit

Der Takt ist autoritär und unelastisch, er standardisiert die Zeit. Er unterscheidet scharf zwischen richtig/falsch, in Kategorien der Uhrzeit ausgedrückt: zwischen pünktlich/unpünktlich und im sozialen Verkehr unterscheidet er zwischen taktvoll und taktlos. Geeignet für Planungsvorhaben und Kontrollaufgaben macht ihn das Verlaufsmuster des „Eins-nach-dem-anderen“. Dessen ordnungspolitische Umsetzung macht den Kern jenes Verwaltungshandelns aus, das gemeinhin „Bürokratie“ genannt wird. Bürokratie ist handlungsstrategisch umgesetzte Uhrzeit.

Es sind die Uhr als rationales Zeitmess- und Zeitordnungsinstrument und die Bürokratie als rational geordnetes Verwaltungshandeln, die gemeinsam die Vertaktung – „Standardisierung“ ist ebenso zutreffend – zum wesentlichen Programm der Industriemoderne machen. Nur die vertaktete, die von natürlichen Abläufen und Sinngehalten gereinigte Uhrzeit ist in rationale und ökonomische Effizienzkriterien, sprich: in Geld umsetzbar und verrechenbar.

Anders das Zeitmuster „Rhythmus“. Die Rhythmik ist ein allgemeines Formprinzip, ein zeitliches Ordnungsgesetz des Lebendigen, das dem Dasein Schwung verleiht. Es ist ein temporales Gliederungssystem, das die menschliche Natur mit der pflanzlichen und tierischen Natur und den kosmischen Zyklen verbindet. Der Rhythmus ist der rote Zeitfaden im bunten Teppich der Natur. Er ist „relativ“, setzt Akzente, variiert Bewegungen und entwickelt hierdurch Qualität. Rhythmus, das ist Wiederholung mit Abweichung, die Wiederholung des Ähnlichen. Konkretes Beispiel: Jedes Jahr Frühling, Sommer, Herbst und Winter, jedes Jahr jedoch anders.

Der Rhythmus zerteilt die Zeit nicht, wie der Takt das tut, er gliedert sie. Im alten Griechenland sah man im Rhythmus ein Element der Entwicklung, das einen ordentlichen Wandel und einen Wandel der Ordnung garantierte. Wo der Takt scharf zwischen richtig/falsch

trennt, fließt, bzw. pendelt der Rhythmus zwischen den Polen angemessen/unangemessen.

Für den Menschen, für sein Fühlen, seine Wahrnehmung, sein Erleben und sein Tun und Lassen ist der Rhythmus das Zeitmuster, das ihm Profil und Qualität verleiht. So wenig, wie es dem Menschen gestattet ist, den Gesetzen der Schwerkraft zu entfliehen, so wenig kann er seine rhythmische Zeitnatur ablegen. Selbst dort, wo die Imperative des Taktes es verlangen und diktieren, kann der Mensch seine Rhythmizität nicht stillstellen oder, wie er das hin und wieder mit seinem Hut macht, sie für ein paar Stunden an der Garderobe abgeben.

Anschluss an seine lebendige Umwelt und deren Werden und Vergehen findet der Mensch nicht durch die mechanisch hergestellte Zeit der Uhr und deren Takt, sondern durch die Rhythmizität seiner Zeitnatur. Wahrnehmung und Aneignung der Welt vollziehen sich durch die Resonanz von inneren und äußeren Zeiten, inneren und äußeren Rhythmen. Ein Selbstversuch genügt: Man fühlt sich dann besser, wohler und sicherer, wenn man in der Lage ist, mit seiner natürlichen und sozialen Umgebung mitzuschwingen und Anschluss an die eigenen Rhythmen zu finden. Um das sicherzustellen, singen Eltern ihre Kinder in den Schlaf, und Wanderer, die sich in der Dunkelheit des Waldes verirrt haben, beginnen zu pfeifen. Georg Simmel, einer der Väter der deutschen Soziologie, hat die zentralen Funktionen des Rhythmus benannt: „Der Rhythmus genügt gleichzeitig den Grundbedürfnissen nach Mannigfaltigkeit und nach Gleichmäßigkeit, nach Abwechslung und nach Stabilität.“

Dem Menschen, so feiert es ja auch eine Schlageweisheit, liegt der Rhythmus im Blut. Leben ist eine Symphonie der Rhythmen. Leben, das gilt für jedes Leben, so auch für das des Menschen, ist auf Dauer ausschließlich als rhythmisches Leben möglich. Da ist es denn auch nicht allzu überraschend, dass die überwiegende Mehrheit der Menschen lieber tanzt und singt als auf die Uhr schaut. Ebenso wenig verwunderlich ist es, dass von fünf alleine im Auto sitzenden Verkehrsteilnehmern vier regelmäßig das Singen oder Pfeifen anfangen.

Rhythmen schwingen elastisch im Auf und Ab. Sie haben einen Anfang, ein Ende, bestehen aus Wiederholungen und Übergängen. Rhythmen machen Ordnung, ohne Ausschluss von Unordnung. Takte hingegen machen Ordnung gegen Unordnung. Takte gliedern regelmäßig in gleich große Teile, teilen gesetzmäßig, wiederholen ohne Abweichung. Sie funktionieren nach dem Prinzip „Kippschalter“, kennen nur das schlichte „Ein“ oder „Aus“. Takte standardisieren, Rhythmen variieren. Wir leben in und mit beiden Zeitmustern.

Nicht immer gelingt das problemlos und noch seltener harmonisch. Zuweilen führt das Aufeinandertreffen von vertakteten und rhythmischen Systemen zu Konflikten. So besonders oft zu Beginn der Arbeitswoche am Montag in der Frühe, die Zeit, in der sich die Arbeitsunfälle häufen. Im Vergleich zu den Freitagen, so meldet es die Berufsgenossenschaft für Gesundheitsdienst und Wohlfahrtspflege, liegt die Unfallquote an Montagen um 30 Prozent höher. Warum? Während die vertakteten Maschinen am Montag zu Arbeitsbeginn sogleich mit vollem Tempo starten, benötigen die an und mit ihnen arbeitenden rhythmisierten Menschen Anlaufzeiten. Sie brauchen Warmlaufzeiten, um auf Touren zu kommen. Das Zeitmuster der Maschine unterscheidet sich grundlegend von dem Zeitmuster des Lebendigen. Der Mensch braucht Zeiten des Anlaufs, er braucht Über-

gangszeiten, die zugleich Anpassungszeiten sind. Das Kippschalterprinzip des Ein/Aus ist der menschlichen Zeitnatur fremd.

I. Kinder unserer Zeitmuster

Unterstellen wir allesamt, Kinder unserer Zeit zu sein, dann heißt das vor allem, dass wir Kinder unserer Zeitmuster sind. Versteht man unter „Zeitgeschichte“ die Geschichte unseres Umgangs mit Zeit, dann ist diese in erster Linie die schubweise verlaufende Ablaagerungsgeschichte der Zeitmuster, mit denen wir dem individuellen und dem sozialen Leben jeweils Gestalt verleihen.

Hervorragend sind dabei zwei epochale Umbrüche. Der eine vor ca. 600 Jahren am Ende des Mittelalters, als jene Epoche an den Start ging, die wir seit dem 19. Jahrhundert die „Neuzeit“ nennen. Und die zweite Neuorientierung vor jetzt bald 50 Jahren, als die Standardisierungsfolgen der Vertaktung zu Elastizitätsproblemen führten, und sich die Gesellschaft, angeführt von den Ökonomen, daran machte, das Zeitleben mit mehr Flexibilität auszustatten. Mit der Folge, dass die Uhr ihr Monopol als Zeitorganisationsinstrument an das Mobiltelefon verlor und die Pünktlichkeitsmoral von der Flexibilität-moral abgelöst wurde.

Es sind die je spezifischen Zeitmuster, die dem Zeitregime einer Epoche das sie auszeichnende Gepräge geben. Sie formen das Denken und Handeln, prägen die kulturellen Handlungsspielräume und drücken den Werten, den Wünschen, den Wahrnehmungen und den Vorstellungen ihren je besonderen Stempel auf. Richtet man die Suchscheinwerfer von der Beobachterterrasse des Zeitgeschehens herab auf die zweimalige Richtungsänderung der dominierenden Zeitmuster, dann lassen sich folgende drei Epochen erkennen und unterscheiden:

- Die Vormoderne – Rhythmus
- Die Moderne – Takt
- Die Postmoderne – Gleichzeitigkeit

II. Der Rhythmus der Vormoderne

Friedrich Nietzsche hat das vormoderne Zeitregime, das der Rhythmen, der Zyklen und der Wiederkehr, in folgenden Worten beschrieben: „Alles geht, alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, alles blüht wieder auf; ewig läuft das Jahr des Seins.“ Es sind die Zyklen des Lebendigen, die des Werdens und Vergehens und die periodisch wiederkehrenden Veränderungen des gestirnten Himmels, die dem Zeitverständnis und dem Zeit-handeln vormoderne Zeiten Gestalt verleihen. Die Zeitwahrnehmung der Menschen war an die natürlichen Rhythmen von hell/dunkel, warm/kalt, an Vogelgezwitscher und Glockengeläut gebunden.

Auch die weltliche Herrschaft orientierte sich bei der Ausübung ihrer Macht daran. Traditionen, Bräuche, Feste und Rituale unterlegten das Leben der sozialen Gemeinschaften mit einem rhythmisierten Verlauf. Feier- und Festtage, regelmäßige Gebete und Wallfahrten, kirchliche und weltliche Messen, Märkte und Gottesdienste mit ihrer jeweils eigenen rhythmischen Feingliederung stellten eine hinlänglich orientierende, lebendige Zeitordnung für die Menschen und die Gemeinschaften bereit. Die wiederum teilten die Zeit nicht ein, sie waren die Zeit.

Zeit wurde zu dieser Zeit stets als sozial arrangierte Zeit erfahren. Ein Fehler jedoch wäre es, daraus den Schluss zu ziehen, es sei damals relativ eintönig zugegangen. Eher ist das Gegenteil der

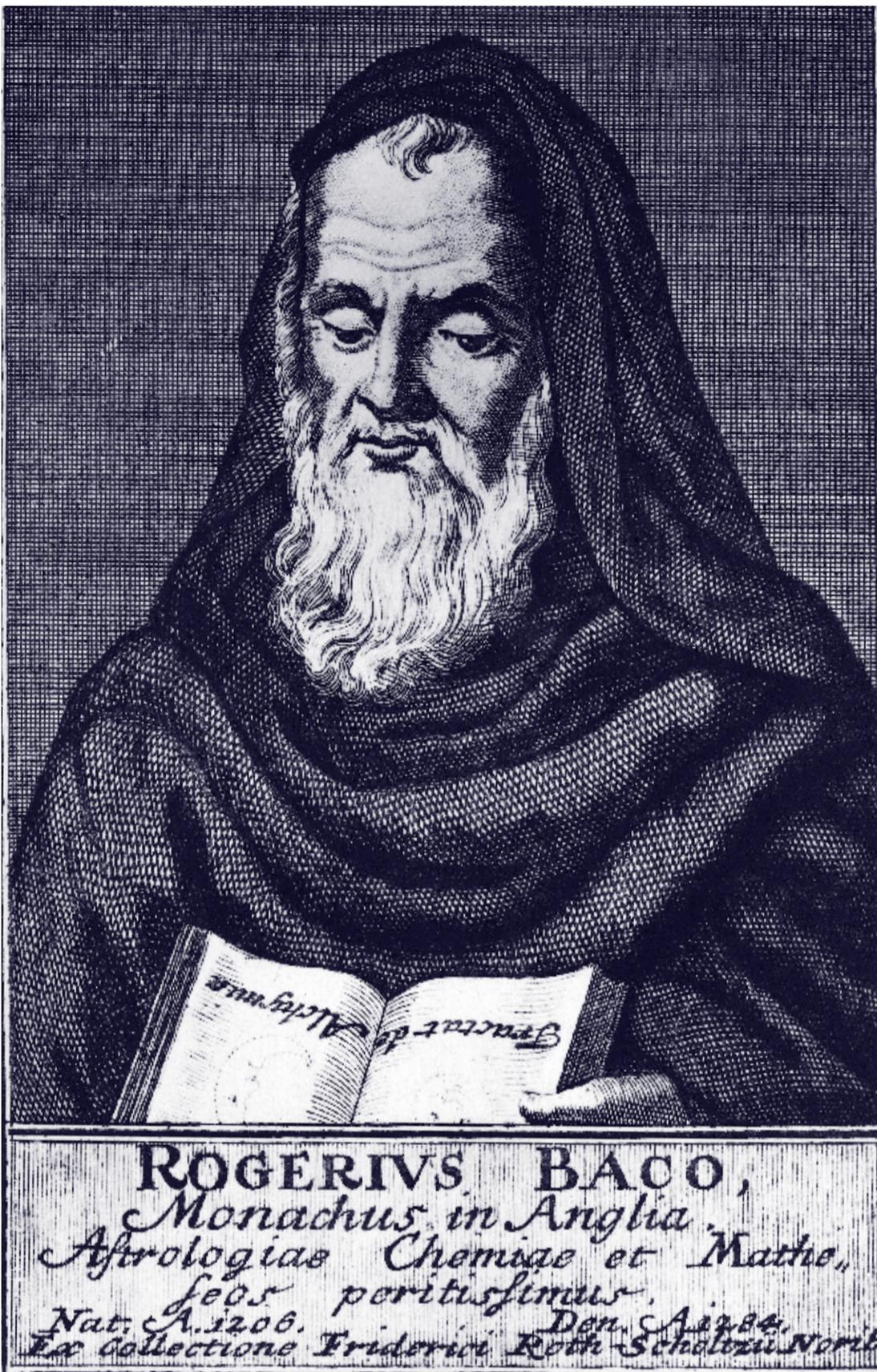


Foto: akg-images

Roger Bacon (1214 bis 1294) war einer der spätmittelalterlichen Philosophen, in denen der abendländische Drang erwacht war, den Zwängen von Raum und Zeit zumindest phasenweise zu entkommen.

Fall: Innerhalb der rhythmisch gestalteten und rhythmisch erfahrenen Welt existierte eine breite Vielfalt unterschiedlicher Rhythmen, die der zeitlichen Gestaltung des Alltags Buntheit und Abwechslung verliehen. In wechselseitiger Durchdringung sorgten kosmische, biologische, religiöse und soziale Rhythmen für eine temporale Mannigfaltigkeit mit Höhepunkten und Intervallen, mit Verdichtungen, Dehnungen und Faltungen.

In heutigen Zeiten, in denen wir den Naturrhythmen in unserem Zeitleben nur mehr eine geringe Zeitordnungs-kompetenz zugestehen, bewerten wir die Zeitmuster der Vormoderne als

„sozial- und naturverträglich.“ Ihre ökologische Vielfalt und ihre ökologische Stabilität machen sie für uns nachhaltig. Zumal das Tempo des individuellen und des sozialen Alltagslebens mit den Rhythmen der inneren und der äußeren Natur weitestgehend harmonierte.

Ein Zeitregime, das von einem derartigen innigen Verhältnis zwischen Natur und Zeitleben geprägt ist, hat einen hohen Preis. Aus Ägypten wissen wir, dass dort auf sieben fette sieben magere Jahre folgten. In Europa musste man keine sieben Jahre warten, um nach fetten magere Zeiten zu spüren zu bekommen. Die Natur liefert bekanntlich nicht nur Sonnenschein und romantische Schnee-

landschaften, die Natur zeigt auch brutale Seiten und harte Zeiten. Die zeigt sie auch, ohne dass der Mensch in unverantwortlicher Art und Weise an ihr und in ihr herumgepfuscht haben muss.

Die im Vaterunser an die himmlische Macht adressierte Bitte: „Unser täglich Brot gib uns heute“ hatte für den vor-modernen Menschen eine sehr reale Bedeutung. Diejenigen, die sich diese Zeiten bewusst sein und darüber hinaus nicht die Tatsache verdrängen, dass es der Mensch war, der gegenüber der Natur in den meisten Fällen den Kürzeren zog, und der zu dieser Zeit die Gemeinschaft der Lebenden erheblich früher

verließ, als es der Zeitgenosse des 21. Jahrhunderts tut. Der Wiener Philosoph Otto Neurath brachte es auf den Punkt: „Wenn früher ein Mensch und ein Sumpf zusammenstießen, starb der Mensch, heute stirbt der Sumpf.“ Ehemals hatte der Mensch Angst vor der Natur, heute hat die Natur allen Grund, vor den Menschen Angst zu haben.

Das dominante Zeitmuster „Rhythmus“ prägte auch den sozialen Umgang mit Zeit. Nicht individuelles Streben und Wollen gaben die Richtung an, sondern ständische Traditionen, Bräuche, Gewohnheiten und die Zeitvorgaben des Kirchenkalenders. Sie verpflichteten die Menschen zur Bewahrung des Bestehenden und zu dessen Fortsetzung. Typisch dafür ist die Formulierung aus der Thorner Zukunftskunde von 1523, die den „Fortschritt“ – dieses Wort existierte damals noch nicht – verbot: „Kein Handwerksmann soll etwas Neues erdenken oder erfinden oder gebrauchen, sondern jeder soll aus bürgerlicher und brüderlicher Liebe seinen Nächsten folgen und sein Handwerk ohne des Nächsten Schaden treiben.“ Die Wertschätzung der Tradition geht mit einer tiefen Skepsis gegenüber technischen und sozialen Neuerungen einher. Das entsprach auch der damals gültigen Tugendlehre, in der die „curiositas“, die Neugierde, etwas Verwerfliches war und nicht als etwas Erwünschtes galt.

Es gab zwar auch in dieser Zeit viel zu lernen, aber nur wenig, das man sich nicht über praktische Erfahrungen und Erzählungen anderer hätte aneignen können. Es ging ja auch nicht darum, eine zukünftige Welt zu schaffen, sondern darum, die sich kontinuierlich rhythmisch erneuernde gegenwärtige Welt zu bewahren und fortzusetzen. „Zukunft“ existierte zu dieser Zeit noch nicht – weder als Begriff noch als Vorstellung. Bis ins 17./18. Jahrhundert hinein hat man nicht auf eine offene, das heißt auf eine gesellschaftlich, sozial oder individuell gestaltete Zukunft hin gelebt oder gearbeitet. Alles, so die heute für naiv und kindlich gehaltene Vorstellung von Zukunft, steht in einem großen Buch geschrieben, und im Leben vollziehen die Menschen das darin Festgelegte. Zukunft war nichts weiter als die Ankunft des Vorherbestimmten. Die Ereignisse kamen auf die Menschen zu, man ertrug oder erwartete sie oder wurde von ihnen überrascht.

Initiativen und Aktivitäten, die auf eine Beschleunigung des Arbeits- und des Lebenstempos zielten, waren zu dieser Zeit kein Thema. Niemand sah oder fühlte sich aufgefordert, die Zeiten zu verändern, sie zu manipulieren oder gar gegen sie zu kämpfen oder sie zu sparen. Denn, so kann man's heute noch ab und zu im Voralpenland im Wirtshaus hören, „was kimmst, so weard's.“

Gegen Ende des Mittelalters vollzog sich dann ein Wandel des Zeitverstehens. Kluge und nachdenkliche Zeitgenossen tauchten auf, Meister Eckhart gehörte dazu, Albertus Magnus war einer, Roger Bacon ein anderer. In ihnen war der abendländische Drang erwacht, den Zwängen von Raum und Zeit zumindest phasenweise zu entkommen. Die drei, und bald darauf auch viele andere, wollten mehr wissen als sich gemeinhin gehörte. In ihnen nagte der Zweifel, ob wirklich alles so bleiben müsse, wie es immer schon war. Das wiederum führte dann dazu, dass der Glaube, dass die Dinge und Abläufe von sich heraus existieren und stets so bleiben, wie man sie angetroffen hat, Risse bekam, brüchig wurde und dem einen und dem anderen schließlich ganz verloren ging.

Davon nicht unberührt blieb dann auch die Art und Weise, wie man das Zeitliche wahrnahm, wie man mit ihm umging und wie man Zeiterlebnisse und

Zeiterfahrungen verarbeitet. Die Folgen dieses mit einer zunehmenden Ent-rhythmisierung einhergehenden Wandels, der anfänglich eher vorsichtig zögerlich, später dann stürmisch von stat-ting, können wir heute sehen, er-fahren und genießen. Aber wir bekom-men sie auch – und das zuweilen leid-voll – zu spüren. Und doch bewahren wir, wie andere Nationen ebenso, bis in unserer Tage hinein in unserem kultu-rellen Gedächtnis einen reichen Schatz an Angeboten in gedichteter, gesunge-ner und getanzter Form für rhythmisch wiederkehrende Ereignisse wie Geburt, Hochzeit, Tod aber auch für gemein-sames Essen, Trinken und Feiern auf.

Der Takt der Moderne

Im Gepäck der neuen Zeit, der Neu-zeit, befand sich neben vielem anderen auch ein neues Zeitmuster, das den Funktionsverlust des Rhythmus als do-minierende Ordnungskategorie der all-täglichen Lebensführung einläutete. Nicht mehr länger ist es der Rhythmus des Lebendigen, der dem Dasein die zeitlichen Akzente verleiht, es ist der Takt der Maschine, allem voran der Takt der Maschine „Uhr.“ Die Delega-tion der Zeitanlage an die Uhr ging ein-her mit der Abspaltung der Zeit von der Zeiterfahrung, vom Rhythmus des eigen-zen Zeiterlebens. Seit die Uhrzeit über die Zeit herrscht, fließen die Zei-ten nicht mehr, wie sie das zuvor in den Sand- und in den Wasseruhren taten. Von jetzt an tickt die Zeit und muss es über sich ergehen lassen, in gleich große Teile zerhackt und wie Wäschestücke auf einer Leine aufgereiht zu werden. Die Uhr trennt die Zeit von Erfahrun-gen, Stimmungen und Gefühlen, objek-tiviert sie und normiert sie.

In immer mehr Bereichen und zu mehr und mehr Gelegenheiten ist es der Lauf der Zeiger und das Tick-Tack des Uhrenmechanismus, die das Tun und Lassen ordnen. Der Takt übernimmt das Kommando über das zeitliche Ge-schehen. Er portioniert und rationiert die Zeiten des Lebendigen, eingeschlos-sen die menschliche Lebenszeit. Nicht mehr länger sind es der Wind, auch nicht mehr die Kräfte und die Zeitsigna-le der Natur, die das Schiff des Lebendigen über das Meer der Moderne lenken, es sind die konstruierten und kalkulier-ten Takte aus dem Maschinenraum.

Dem Takt haftet keine Qualität an. Er tickt exakt, unterbrechungslos, kennt kein Auf und kein Ab, kein Schwingen und Pulsieren, keine Zeitoasen, keine Zeitfalten, keine Zeitschichten und keine zeitliche Vielfalt. Die leblose, mechani-sche Regelmäßigkeit des maschinellen Taktes überlagert in immer breiterem Maße die lebendigen, nur eingeschränkt beherrschbaren Naturrhythmen. Der beliebig teilbare Takt tritt an die Stelle der Rhythmen des Lebendigen. Er drängt sich immer schamloser als Leitbild auf und vergegenständlicht sich in vertakete-ten Gartenanlagen, vertakteter Archi-tekturen, vertakteten Fensterfronten. Ab Mitte des 18. Jahrhunderts kann schließ-lich auch der zu dieser Zeit in der Uhr auftauchende Kuckuck ein Lied über seine Vertaktung singen.

Die Bedeutung des Taktes nimmt mit dem Einfluss des Protestantismus, des Rationalismus, der Aufklärung, beson-ders aber durch die ab Ende des 18. Jahr-hunderts sich rasch ausbreitende Indus-trialisierung zu. Herausragendes Merkmal der Industriemoderne ist die großflächige Eroberung der Alltagszeit durch das die Zeit zergliedernde und zerhackende Raster „Takt.“ Die vertak-eten Maschinen übernehmen in den Manufakturen und Fabriken die Zeit-geberfunktion. Der Alltag, auch der jen-seits des Fabriktores, verwandelte sich mehr und mehr zu einem vertakteten



Foto: akg-images

Die wohl berühmteste Darstellung eines Menschen, der durch die getaktete Zeit gequält wird: Charlie Chaplin im Film „Modern Times“ aus dem Jahr 1936.

Alltag. Allgegenwärtige öffentliche Uhren und unüberhörbare Taktsignale vertrieben die Menschen aus der Welt der Rhythmen, entfremdeten sie ihrem Körper und dem Geschehen in der Natur.

Nicht der lebendige Rhythmus der Arbeitenden bestimmte das Tempo der maschinellen Abläufe und setzte die Zeitnormen, sondern die von Vorgesetzten manipulierten Takte der Maschinen und Fließbänder. Modern Times: Unübertroffen Chaplins Darstellung des durch Zeitdruck, Monotonie und Vertaktungs-zwänge verursachten Verlustes an Indi-vidualität und Menschlichkeit im Arbeits-prozess. Modern nennen wir die Zeiten,

die das am Zeitmuster „Rhythmus“ ausgerichtete Zeitleben hinter sich lassen und das Zeitmuster „Takt“ zur Grund-lage der alltäglichen Lebensführung machen.

Den auf bürokratischen Zeitvorgaben gründenden Institutionen Schule und Militär übertrug der Staat die Aufgabe, als Trainingscamp der Vertaktung zu fungieren. Schulpflicht und Militärdienst hatten gemeinsam das Ziel, aus Untertanen brauchbare Untertanen zu machen. Das waren sie von dem Augen-blick an, von dem sie bereit und fähig waren, ihr Zeitleben an die vertaktete Maschine Uhr zu delegieren. Im Detail ging es darum, das Bild der gleichmäßig

voranschreitenden Zeiger als das Bild der Zeit und den Uhrentakt als das Zeit-muster der temporalen Ordnung in die Köpfe und die Körper der Heranwach-senden einzupflanzen. Auf diesem Weg wurden den jungen Menschen jene Ein-stellungen und Fähigkeiten beigebracht, die ihnen die rationale Zeitwirtschaft der Industriearbeit abverlangte. Das fand auch die Zustimmung des großen Auf-klärers Immanuel Kant, der an anderer Stelle einmal festgestellt hatte, „dass alles Leben krummlinicht ist“. „So schickt man Kinder anfangs in die Schule, nicht schon in der Absicht, dass sie dort etwas erlernen sollen, sondern damit sie sich daran gewöhnen mögen, still zu sitzen

und pünktlich das zu beobachten, was ihnen vorgeschrieben wird.“

Die Zeitorientierung folgt nur mehr selten den Rhythmen von hell/dunkel, immer weniger auch den Jahreszeiten und den Vorgaben des christlichen Kalenders, sie richtet sich immer häufiger an präzisen Uhrzeiten, an Programmen, Stunden- und Fahrplänen aus. Spätestens, als gegen Ende des 19. Jahrhunderts auch die privatesten und intimsten Lebensvollzüge des Alltags von den Imperativen der „Vertaktung“ infiziert sind, ist aus dem modernen Menschen ein standardisierter Mensch geworden. Er bewegt sich in einer Welt voller getakteter Programme und Fahrpläne, verdichtet durch Fristen, Termine und Deadlines, die eine aktive Teilhabe an den Naturrhythmen immer weniger zulassen. Zeitdenken und Zeithandeln finden im Blick zur Uhr ihren gemeinsamen temporalen Bezugspunkt. Die uhrzeitliche Selbstverdinglichung geht schließlich so weit, dass es ein großes Kompliment wird, als ein Subjekt wahrgenommen zu werden, das „pünktlich wie die Uhr“ ist. Ein höchst ambivalentes Lob. Denn es preist einen Lebensentwurf, der auf pure Zweckdienlichkeit hin ausgerichtet ist, der sich von seiner rhythmischen Eigenzeit verabschiedet hat und sich dem Diktat des Uhrentaktes mit Haut und Haar unterwirft.

Die abgeklärten – in der Discosprache „coolen“ – Multimediantutzer unserer Tage agieren flexibel, mobil, dezentral und befristet.

Es gibt keinen Zweifel, dass die Vertaktung der Zeit, beginnend mit der Erfindung der mechanischen Uhr als wichtigste aller modernen Innovationen, in die Geschichte eingehen wird. Sie ist und war für die Menschheit ein Segen. Die Takt-Uhr hat, gemeinsam mit anderen großen Erfindungen am Beginn der Moderne (erwähnenswert der Buchdruck, die Buchhaltung, das Fernrohr und das Mikroskop) zur Entwicklung und Ausbreitung einer neuen Welt- und der Selbsterfahrungen beigetragen. Dass die rationale Zeitwirtschaft begründende Zeitmuster „Takt“ hat, auch wenn das nicht auf alle Individuen zutrifft, die Menschen und die Völker wohlhabender, mobiler und um viele, auch schöne Erfahrungen reicher gemacht, es hat ihre Lebensumstände verbessert und sie von allerlei zeitlichen Abhängigkeiten und Einschränkungen befreit. Ihre größten Erfolge feierten Uhr und Takt unstrittig im Bereich der Ökonomie, und das in mehrfacher Hinsicht als Zeitmessapparatur, als Zeitordnungsgerät und als Instrument der Ausübung und Durchsetzung von Herrschaft. Der Masengehorsam im Hinblick auf Uhrzeit und Takt wurde zum Motor einer blühenden (kapitalistischen) Wirtschaft.

Nicht immer und überall jedoch zeigen sich die Auswirkungen der Veruhrzeitlichung und der Vertaktung ausschließlich als segensreich. Die Diktatur des Taktes hat die Menschen unabhängiger von der Natur und ihren Rhythmen gemacht, sie hat ihnen aber auch nicht wenig neue Zeitwänge und Zeitnöte aufgebürdet und zugemutet. Die zunehmende Vertaktung hat die Menschen verführt, die Zeiten und die Zeitmaße der Natur, die der äußeren, aber auch die ihrer inneren Natur, zu missachten und zu verletzen. Der längst zur Routine gewordene Blick zur Uhr hat die Menschen davon abgehalten, bei Zeitentscheidungen auf die Natur und ihre Zeitsignale zu schauen und zu hören, und hat sie daran gehindert, die

subjektiven Leidenschaften, die mit dem Zeiterleben untrennbar verbunden sind, zu berücksichtigen.

Die Uhr und deren Zeitansage haben die Menschen gequält, haben ihnen den Takt als ein ihrer Natur fremdes Zeitmuster aufgenötigt, haben ihre Gesundheit und ihr Wohlbefinden aufs Spiel gesetzt. Heute wissen wir, dass die Uhr nicht nur Diener, Freund und Helfer, sondern auch Fessel ist. Der Takt hat dem Leben eine Ordnung verpasst, die ihm viel von seiner Lebendigkeit geraubt und der Wirtschaft einen Teil ihrer dynamischen Produktivität vorenthalten hat. Der mit der Uhrzeitrevolution einhergehende Wechsel des Zeitmusters vom Rhythmus zum Takt hat vieles verändert, hat eine Menge neuer Denk- und Handlungsmöglichkeiten eröffnet und doch hat es nicht alles gehalten, was man sich von ihm versprochen hat.

III. Postmoderne Gleichzeitigkeit

Heute nun ist der Takt auf dem Rückzug. Man muss sich nur umsehen: Der getaktete Münzfernsprecher, vor wenigen Jahrzehnten zusammen mit der Telefonzelle noch allgegenwärtiger Teil der Stadtmöblierung, hat gemeinsam mit dem Fernkopierer (Fax) und dem Telegramm den Weg ins Postmuseum angetreten. Dafür stößt man immer häufiger auf berührungssensible Bildschirme. Sie verbreiten sich schneller als die Krankheitserreger einer Grippewelle. Warum? Wenige Jahrzehnte vor der Zeitenwende zum 21. Jahrhundert fing der Motor des modernen Beschleunigungsfortschritts das Stottern an. Die für das Wirtschaftswachstum verantwortliche Steigerung des Tempos hatte eine Grenze erreicht. Beim Transport von Informationen, in zwischen die wichtigsten Wirtschaftsgüter, war man bei der Grenzgeschwindigkeit der elektromagnetischen Wellen und somit an einer temporalen Grenze des vertakteten Zeitregimes angekommen.

Die bis dahin erfolgreiche Modernisierungsstrategie „Vertaktung“ war nicht mehr länger erfolversprechend, und mit ihr kam die Prozesslogik des Taktes, des „Eins-nach-dem-anderen“ ins Stottern. Der Traum von einem uhrwerkgleichen Universum war am Ende des 20. Jahrhunderts schlagartig ausgeträumt. Das Uhrzeitgehäuse, in dem man es sich ein paar Jahrhunderte bequem gemacht hatte, bekam Risse. Das mechanistische Weltbild des Uhrwerkes, das die Dreieinigkeit von Berechenbarkeit, Kontrolle und Linearität zum modernen Glaubensbekenntnis hat werden lassen, zeigte Symptome der Übernutzung. Seine Produktivkräfte waren erschöpft.

Damit die Moderne aber auch weiterhin modern bleiben konnte und unter einem anderen Namen weitermachen konnte, musste etwas geschehen. Auf der Bühne der Zeitorganisation musste es allein deshalb schon zu einer signifikanten Umbesetzung kommen, weil sich der Kapitalismus nur durch weitere Steigerungen der Beschleunigung stabilisieren kann und aufrechterhalten lässt. Das sieht auf den ersten Blick dramatischer aus, als es ist. Zu heller Aufregung besteht kein Grund und zu hektischen Reaktionen noch weniger. In diesem Fall hat die Titanic den Eisberg nämlich umschiffen. Der Alarm ist abgeblasen, die Aufregung verebbt, der Zeitdampfer ist wieder auf Kurs, die Musik spielt weiter, der Sekt fließt in Strömen. Ein Geschwindigkeitsrekord jagt inzwischen wieder den anderen und das deshalb, weil eine Erfolg versprechende neue Wachstumsstrategie, die sich mitsamt ihren Regeln und Strategien in der Zwischenzeit auch bereits erfolgreich etabliert hat, gefunden wurde. Und so sieht sie aus: Nicht mehr länger ist es die Vertaktung, ihre Ausweitung und Beschleunigung, von der man Wachstumsimpulse

erwartet, man erhofft sie sich neuerdings von der zu stärkerer Zeitverdichtung führenden Vergleichzeitigung der Zeitmuster Takt und Rhythmus.

Die schöpferischen Kräfte und Energien (Ökonomen sprechen von „Innovationen“) entdeckte man seit der Erfindung des Winzlings „Mikrochip“ vor allem im Nicht-Linearen, im Verzweigten, Vernetzten und Widersprüchlichen. Für komplexe, weiträumige und globalisierte Zusammenhänge, die in ihrer Mehrzahl nicht-linear aufeinander wirken, ist das vertaktete Zeitmuster der Uhrzeit, wenn überhaupt, nur noch eingeschränkt brauchbar. Es ist für ein Verbindungsmedium, wie es das Internet mit seinen Milliarden Nutzern darstellt, schlichtweg zu simpel, zu anspruchslos und zu wenig komplex. Es reduziert Ungewissheiten, Unschärfen und Unterschiede auf Kosten der Produktivität. „Die einmalige, einheitliche, vereinheitlichende Zeit verschwindet“, stellt der italienische Komponist Luigi Nono fest und ergänzt, „die metrischen Einheiten des Maßes koexistieren und multiplizieren sich, sie heben sich auf.“ Was dazu führt, dass die Uhr immer weniger als zeitliches Ordnungsprinzip zu gebrauchen ist. Was deren Ordnungsidee propagiert, das Tick-Tack des „Eins-nach-dem-Anderen“, das der inhaltsleeren, beliebig teilbaren Zeit, ist als historisch begrenzt erkannt. Was das Zeithandeln angeht, so haben wir den Punkt der Erkenntnis, dass es auch anders sein könnte, längst hinter uns gelassen, inzwischen wird uns immer deutlicher vor Augen geführt, dass es bereits anders ist.

Erfahrungen zeigen, dass der produktive Mensch nicht notwendigerweise auch der pünktliche und vertaktete Mensch ist, sondern eher der flexible, der am Punkt ist, und dafür hin und wieder auch Unpünktlichkeit in Kauf nimmt. Dass Gott den Menschen als ein Wesen geschaffen hat, dem die exakte Einteilung von Stunden und Minuten von Geburt an im Blut liegt, ist ein Glaube mit schwindender Anhängerzahl. Auch gibt es bis dato nicht den geringsten Hinweis auf eine genetische Disposition, die den Menschen programmiert, Tag für Tag zum selben Zeitpunkt in der Schule zu erscheinen und täglich zur gleichen Stunde mit der Arbeit zu beginnen, um sie mit dem Glockenschlag auch wieder zu beenden.

Zur Erinnerung: Vor etwa 600 Jahren begann man im Abendland, ohne auch nur die Folgen in Ansätzen abschätzen zu können, das Zeitmuster Rhythmus durch das Zeitmuster des Taktes zu ersetzen. Heute nun lösen wir uns von der verbindlichen Vorgabe an jeweils eines der beiden Zeitmuster, um sie zur Wahl anzubieten. Statt Rhythmus oder Takt heißt es heute Rhythmus und Takt.

Es geht in der Welt des 21. Jahrhunderts nicht mehr in erster Linie um Pünktlichkeit, Gehorsam und Uhrzeitdisziplin, es geht um Flexibilität, Kurzfristhandeln, Beweglichkeit, um Virtualisierung und „Multitasking“. Gigabite, Pixel, Glasfaser, Highspeed-Internet sind die Schlüsselwörter, auf die die ökonomischen Wachstumshoffnungen ausgerichtet werden. Sie übernehmen die Plätze von Fließbändern, Schrauben, Hebeln und Maschinenparks. Der Ingenieur, wie wir ihn seit langem kennen, wird vom Softwareexperten ersetzt. Der sorgt für die Installation und die Funktionsfähigkeit jener Geräte, Instrumente, Arbeitsmittel und Unterhaltungsmedien, die dem hohen Alltagstempo noch mehr Tempo verleihen, den Subjekten noch mehr Zeitentscheidungen aufhalsen und sie dazu verpflichten, soviel wie möglich gleichzeitig zu machen, ohne sich dabei festzulegen.

Wenn sich, wie es heute der Fall ist, die wirkmächtige Ordnung der Uhrzeit auflöst, das Zeitmuster Takt nicht mehr

länger allein die Richtung vorgibt, werden die auf dieser Basis entstandenen kollektiv geregelten, sozial geteilten Zeiten porös. Sie verlieren an Verbindlichkeit und an Vergemeinschaftungsvermögen. Die anfallenden Zeitentscheidungen müssen dann immer häufiger von den Einzelpersonen getroffen werden. Wird über Zeitmuster jedoch stets von neuem, also situativ entschieden, ist ein langfristiges, planvolles, zukunftsorientiertes Handeln kaum mehr möglich. Ersetzt und abgelöst wird es durch ein Grenzen überschreitendes, episodisches, situationsflexibles Agieren und Reagieren, für das man in Deutschlands Süden die Vokabel „Durchwursteln“ bemüht.

Die abgeklärten – in der Discosprache „coolen“ – Multimediantutzer unserer Tage agieren flexibel, mobil, dezentral und befristet. Sie jonglieren mit den Zeitmustern Takt und Rhythmus, bewegen sich in multipel fragmentierten Zusammenhängen, Umwelten und Zeitformen. In dieser Weise erweitern sie ihre individuellen Handlungs- und Verhaltensspielräume und vergrößern die Chancen und die Möglichkeiten ihres Rollenwechsels. Mit Niklas Luhmanns Worten lässt sich ihr Tun und Lassen, ihr Planungsverhalten als „Selbstfestlegung im Unbestimmten“ charakterisieren. Unbestimmt, offen, flexibel ist die Wahl der Zeitmuster. Takt und Taktlosigkeit stehen gleichermaßen zur Wahl, wie die Vielfalt der Rhythmen.

Der im Ordnungsmuster des Netzes agierende spätmoderne Zeitgenosse ist nicht verpflichtet, wie seine Urgroßeltern im Einklang mit den Rhythmen der inneren und der äußeren Natur zu existieren. Er ist aber auch nicht mehr wie seine Eltern gezwungen, den taktförmigen Vorgaben der Uhr und der Maschinen zu folgen und zu gehorchen. Der „Digital Native“ des 21. Jahrhunderts darf und muss selbst entscheiden, welchem Zeitmuster er in welcher Situation folgt. Er hat die Qual der Wahl, die auch, wie so oft, in diesem Fall zugleich eine Wahl der Qual ist. Die Rhythmen der Natur sind ihm fremd geworden, von den Diktaten der Taktvorgaben, wie denen der Programmmedien und der Akkordvorgaben wird er sukzessive erlöst. Statt ihrer sucht er zwischen einer unendlichen Zahl von Fristen, Terminen, Deadlines und Auszeiten nach besseren Zeiten. Zuweilen aber wundert man sich, dass dieser Zustand so gerne „Zeitfreiheit“ genannt wird.

„Wird's besser? Wird's schlimmer? Fragt man alljährlich. Seien wir ehrlich: Leben ist immer lebensgefährlich!“ Fragen und Antworten von Erich Kästner, die immer dann zitiert werden, wenn sich Veränderungen dramatisieren und es dabei unklar bleibt, ob die Zumutungen am Ende eventuell größer sind als die Hoffnungen, die man mit den neuen Entwicklungen verbindet. „Besser“ und „schlechter“ sind im Zusammenhang mit historischen Wandlungsprozessen keine allzu brauchbaren Kategorien. Trotzdem, zwei Dinge sind sicher. Zum Einen: Es wird weitergehen. Die Geschichte der Menschheit endet nicht mit dem Smartphone und sie endet auch nicht mit dem Computerhandel vom eigenen Wohnzimmer aus. Und Zweitens: Es wird anders. Ob's besser oder schlechter anders wird, das kommt, wie häufig im Leben, auch in diesem Fall auf die Perspektive und den Standpunkt an. Man tut gut daran, hinter solche Fragen nicht nur ein, sondern mehrere Fragezeichen zu setzen. Für die Mehrzahl der Zeitgenossen wird's wahrscheinlich besser und schlechter zugleich, von beidem etwas, in je unterschiedlicher Dosis. Alle aber werden wir demnächst staunen, wie wenig wir heute zu ahnen in der Lage sind, was wir bald hinter uns haben werden. □

Wie eine Benediktinerin mit der Zeit umgeht

Sr. Carmen Tatschmurat OSB

Papst Gregor der Große (gest. 604), der uns die Vita des heiligen Benedikt überlieferte, litt selbst sehr unter den Notwendigkeiten seines Amtes und der Spannung, dass er eigentlich viel mehr in Stille und Kontemplation leben wollte. In seiner „Pastoralregel“ hat er uns dazu seine Gedanken überliefert.

Oft hetzt die Übernahme des Hirtenamtes das Herz in die verschiedenartigsten Angelegenheiten hinein, und ein jeder Mensch wird unfähig der einzelnen Sache gegenüber, wenn sein Geist in stetem Durcheinander sich in viele Dinge teilen soll ... Der Geist kann unmöglich die ganze Aufmerksamkeit jedem einzelnen Punkte zuwenden, wenn er sich auf so viele Dinge verteilen muss. Während er nämlich durch irgendeine vordringliche Sorge völlig nach außen gezogen wird, verliert er die ganze zarte Innerlichkeit; er geht völlig in äußeren Geschäften auf; und während er nur sich allein nicht kennt, denkt er über alles Mögliche nach, für sich selbst gar nichts mehr übrig habend. Indem er sich mehr als notwendig in äußere Dinge einlässt, vergisst er ... das eigentliche Ziel, und zwar in solchem Maße, dass er dem Streben nach Selbsterkenntnis entfremdet wird und nicht einmal mehr die Verluste sieht, die er erleidet, und nicht mehr weiß, wie viele Fehler er begeht. (Viertes Kapitel)

Diese Analyse kommt manchen von uns sicher seltsam bekannt vor. Schreit sie nicht geradezu nach „Entschleunigung“?

Heute ist bei uns im Kloster ein sogenannter „Wüstentag“. Das bedeutet, morgens keine gemeinsame Laudes, sondern nur um 9 Uhr eine gemeinsame Stunde Schweigemeditation in der Kapelle. Den ganzen Tag herrscht Stille im Haus, und wir treffen uns alle gemeinsam erst wieder zur Vesper um 18 Uhr. Der Tag ist im eigenen Rhythmus frei zu gestalten. Jede nimmt sich Zeit für Gebet, Geistliche Lesung, einen langen Spaziergang, Ruhe usw. Nach Möglichkeit soll der Tag nicht zu längst fälligen Aufräumarbeiten benutzt werden, die sollten vorher stattfinden. Einmal im Monat ist so ein Wüstentag, wie wir ihn nennen, für die ganze Gemeinschaft fest eingeplant. Und – wie Sie sehen, gibt es auch da Einschränkungen: Ich bin heute hier in der Katholischen Akademie. Ich hoffe, einen eigenen „Stillen Tag“ vor Weihnachten irgendwann einschieben zu können.

Vielleicht ist das für manche von Ihnen, gerade wenn Sie alleine leben und nicht mehr berufstätig sind, gar nicht so besonders. Vielleicht sagen Sie eher seufzend: „Jetzt habe ich wieder einen ganzen Tag mit niemandem gesprochen.“ Für uns, die wir zu achtzehnt zusammenleben und teilweise auch berufstätig sind und auch fast immer Gäste haben, ist dies eine dringend notwendige Unterbrechung des Alltags. Was daran auch als wohlthuend empfunden wird, ist, dass man früh nicht zu einer festen Zeit zum gemeinsamen Gebet zusammenkommt. Also eine kleine Unterbrechung des Gewohnten. Aber:

I. Wozu wollen wir eigentlich entschleunigen?

In der Vorbereitung auf diesen Tag ging mir zunächst Folgendes durch den



Prof. Dr. Carmen Tatschmurat OSB, Äbtissin der Abtei Venio, München

Kopf. Laufen wir nicht Gefahr, mit dem Reden über Entschleunigung eine neue Ideologie zu kreieren? Wozu entschleunigen? Damit wir uns „besser“ fühlen? Gesünder? Länger leben? Reicht das? Ist das ein christlicher, ja, ein monastischer Maßstab? Nein. Sondern, wenn es einen Sinn haben soll, langsamer und bewusster zu leben, dann: damit wir wieder offener werden für die Stimme Gottes. Um unseren inneren Kompass immer wieder neu zu justieren: Was ist die Richtung meines Lebens? Jetzt – hier und heute. Die Frage kann nicht sein: Wie entschleunige ich möglichst gut?, sondern: Lebe ich in dem mir und meinen Aufgaben gerade jetzt angemessenen Rhythmus? Passt das zu meinen Aufgaben und meiner Kapazität?

Das Leben ist nicht immer ein breiter, ruhiger Fluss, das wissen wir, aber: Ist das überhaupt erstrebenswert? Ein kleiner, steiler Gebirgsbach mit Stromschnellen hat auch seine Reize. Manches Heiligenleben war wie eine Kerze, die von beiden Seiten brennt und sich schnell verzehrt. Und das ist auch in Ordnung.

Verstehen Sie mich nicht falsch: Auch ich habe oft die Sehnsucht nach Entschleunigung! Ich überlege dann sehr genau, was dahinter steht. Drücke ich mich vor einer unangenehmen Aufgabe? Ist etwas objektiv zu viel? Ich plädiere also dafür, den Blick zu weiten und nicht neue Ideologien zu schaffen. Schnelligkeit ist nicht per se falsch, sondern es kommt auf die jeweilige biographische Situation an und auf die sozialen und historischen Notwendigkeiten.

Und dann lese ich das neue Lehrschreiben von Papst Franziskus und finde dort einen sehr ähnlichen Gedanken. Ich zitiere:

Heute kann man bei vielen in der Seelsorge Tätigen, einschließlich der gottgeweihten Personen, eine übertriebene Sorge um die persönlichen Räume der Selbstständigkeit und der Entspannung feststellen, die dazu führt, die eigenen Aufgaben wie ein bloßes Anhängsel des Lebens zu erleben, als gehörten sie nicht zur eigenen Identität. Zugleich wird das geistliche Leben mit

einigen religiösen Momenten verwechselt, die einen gewissen Trost spenden, aber nicht die Begegnung mit den anderen, den Einsatz in der Welt und die Leidenschaft für die Evangelisierung nähren. So kann man bei vielen in der Verkündigung Tätigen, obwohl sie beten, eine Betonung des Individualismus, eine Identitätskrise und einen Rückgang des Eifers feststellen. Das sind drei Übel, die sich gegenseitig fördern. (Evangelii Gaudium, 78)

Und weiter:

Das Problem ist nicht immer das Übermaß an Aktivität, sondern es sind vor allem die schlecht gelebten Aktivitäten, ohne die entsprechenden Beweggründe, ohne eine Spiritualität, die die Tätigkeit prägt und wünschenswert macht. Daher kommt es, dass die Pflichten übermäßig ermüdend sind und manchmal krank machen. Es handelt sich nicht um eine friedvollere Anstrengung, sondern um eine angespannte, drückende, unbefriedigende und letztlich nicht akzeptierte Mühe. Diese pastorale Trägheit kann verschiedene Ursachen haben. Einige verfallen ihr, weil sie nicht realisierbaren Plänen nachgehen und sich nicht gerne dem widmen, was sie mit Gelassenheit tun könnten ... Andere fallen in die Trägheit, weil sie nicht warten können und den Rhythmus des Lebens beherrschen wollen. Das heutige Verlangen, unmittelbare Ergebnisse zu erzielen, bewirkt, dass die in der Seelsorge Tätigen das Empfinden irgendeines Widerspruchs, ein scheinbares Scheitern, eine Kritik, ein Kreuz nicht leicht ertragen. (ebd. 82)

Der Wunsch nach Entschleunigung ist also, gerade für uns, die wir den Glauben bewusst leben wollen, sorgfältig daraufhin zu prüfen, ob nicht eine verborgene Trägheit dahinter schlummert. Trägheit des Herzens, in der Tradition der Wüstenväter *acedia*, ist eines der Grundübel geistlichen Lebens. Und diese Trägheit kann sich auch – paradox – in uermüddlicher Betriebsamkeit zur Vermeidung der Stille und Besinnung manifestieren. Die Wüstenväter würden sagen, auf das durchaus legitime Bedürfnis nach „Weniger“ und „Langsamer“ setzt sich nur zu leicht der „Dämon“, der uns in geistliche Trägheit rutschen lässt.

Noch einmal anders formuliert: Es geht, und da sind wir schon mitten im „Benediktinischen“, um ein ausgewogenes, maßvolles Leben. Es geht um Bescheidenheit in jeder Hinsicht, also sowohl bei den Wünschen nach Erfolg, nach Gelingen unserer Pläne wie bei den Wünschen nach Entspannung und Wohlbefinden. Es geht darum, Abschied zu nehmen von der Vorstellung, dass wir jemals ganz und gar „richtig“ leben werden, engagiert und entspannt, erfolgreich und gelassen zugleich. Und es geht darum, wie wir unsere Aufgaben im richtigen Rhythmus und in Begeisterung wahrnehmen können.

Wir wollen also die „übertriebene Sorge um die eigene Entspannung“ (Papst Franziskus) zurücklassen, und ich will Ihnen einfach ein bisschen schildern, wie unser Leben als Benediktinerinnen in einem Großstadtkloster aussieht, vor allem, welche Zeitstrukturen uns halten.

II. Gebet

In unserer Gemeinschaft treffen wir uns drei- bis viermal am Tag zum Gebet in der Kapelle. Wir beginnen den Tag um 6.30 Uhr (Freitag etwas früher, Samstag und Sonntag etwas später) mit einer Kombination aus Vigil und Laudes. Wir unterbrechen unsere Arbeit mittags durch die sogenannte Mittagshore und beten abends die Vesper. Immer werden Psalmen gebetet, es gibt Schriftlesungen,

Hymnen, meditative Texte, täglich hören wir Abschnitte aus der Benediktsregel und kurze Kommentare dazu, die dies auf die Gegenwart hin interpretieren. Entweder früh oder abends kommt dann noch die Eucharistiefeier dazu (außer Donnerstag). An einigen Tagen beten wir außerdem gemeinsam als Tagesabschluss die Komplet oder vor Sonntagen und Hochfesten die großen Vigilien. Dazu kommen soll eine feste Zeit für das persönliche Dasein vor Gott (für machen morgens vor der Morgenhore, für manche vor der Vesper, oder frei gewählt). Der heilige Benedikt sagt wenig über das persönliche Gebet. Nur in dem Kapitel über den Gebetsraum des Klosters (Oratorium) steht der Satz: *Nach dem Gottesdienst gehen alle in größter Stille hinaus und bezeugen Ehrfurcht vor Gott. So wird ein Bruder, der noch für sich allein beten möchte, nicht durch die Rücksichtslosigkeit eines anderen daran gehindert. Auch wenn sonst einer still für sich beten will, trete er einfach ein und bete (... und zwar) mit wacher Aufmerksamkeit des Herzens.* (52,2-4)

Klar ist, dass dies existenziell notwendig ist, weil man sonst auch in der Quantität des gemeinsamen Chorgebetes Gefahr laufen kann, nur ein Pensum zu absolvieren.

Außerdem soll jede Schwester eine tägliche Zeit für Geistliche Lesung haben. Dazu gibt es verschiedene Möglichkeiten. Man kann das Evangelium des jeweiligen Tages oder des Sonntags nehmen, oder auch die ganze Bibel von vorne bis zum Ende durchbeten. Und wenn man dann – nach Jahren – am Ende angelangt ist, beginnt man wieder von vorne. Nun kann man dies auch erweitern, indem man nicht nur die Bibel liest, sondern auch andere Bücher, die einem etwas von der Wirklichkeit Gottes zeigen. Es kann sogar sein, dass man gelegentlich mit der Zeitung oder den Nachrichten betet: Ein Wort, ein Satz, ein Foto – mit dem ich mich in der Gegenwart Gottes einfinde. Alles ist gut und richtig, was, wie der heilige Ignatius sagt, das Geschöpf mit dem Schöpfer in Verbindung bringt.

Das ist der Rahmen. Der Sinn all diesen Tuns ist, dass wir immer wieder auch ins Hören kommen sollen. Was willst du, Gott, mir damit, mit dieser Schriftstelle, mit diesem Psalmvers, mit diesem Text, sagen, gerade jetzt? Immer geht es bei Benedikt um das Jetzt, um das Heute. Jeden Morgen soll als erstes Psalm 95 gebetet werden, in dem es heißt: „Wenn ihr doch heute auf seine Stimme hörtet!“ Heute. Und immer, wenn wir auf seine Stimme hören, dann ist *Heute*.

Das Gebet ist das Erste in unserem Leben. Das Erste im Sinne von das Wichtigste, die Haupt-Sache. So soll denn auch als Zeichen dafür das erste und das letzte Wort des Tages an Gott gerichtet sein. Morgens beginnen wir die erste gemeinsame Gebetszeit mit den Worten: „*Herr, öffne meine Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde*“. Und wir beenden den Tag mit einem individuellen Tagesabschluss.

„*Hört man das Zeichen zum Gottesdienst*“, so heißt es in der Benediktsregel „*lege man sofort alles aus der Hand und komme in größter Eile herbei*“ (43,1). Hier ist also die Unterbrechung schon sozusagen strukturell angelegt. Entschleunigt dies? Das ist nicht der erklärte Zweck. Es soll vielmehr dazu dienen, immer wieder, mehrmals am Tag, sich darauf auszurichten, was wirklich zählt. Wir begreifen unser Leben „*sub specie aeternitatis*“ – unter dem Blickwinkel der Ewigkeit. Oder auch, wie es die Regel formuliert: „*Den unberechenbaren Tod täglich vor Augen haben*“ (4,47). Das Gebet soll zu einem „immerwährenden“ werden.



Dr. Johanne Schießl (re.), Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Akademie und Organisator der Tagung, im Gespräch mit Professor Karlheinz Geißler.

Im Hintergrund unterhalten sich Prof. Dr. Michael Pieper, ehemaliger Präsident der Stiftungsfachhochschule, und seine Frau Dr. Barbara Pieper.

Eine kleine jüdische Geschichte erzählt von einem Schuster, der den ganzen Tag Schuhe repariert. Als er gefragt wird, wieso er so viel arbeitet, und ob es nicht besser wäre, mehr zu beten und zu studieren, antwortet er: „Mit jedem Stich, mit dem ich die Sohle an den Schuh nähe, verbinde ich Himmel und Erde“. Ziel ist es, dass dieses Gebet nie aufhört, dass „es“ in uns betet. Dafür sind all diese Regelungen und Ordnungen da, damit dies immer mehr unser Leben durchdringt. Und dies sollte idealerweise auch gelassener machen bei alltäglichen Ungereimtheiten oder Nöten. Das relativiert und befreit im Idealfall von Zwängen. Und es versammelt alle Schwestern, egal, wie nahe oder fern man sich gerade steht, mit wem man sich gerade gestritten hat oder grundsätzliche Schwierigkeiten hat, in der Ausrichtung auf unsere gemeinsame Mitte.

Benedikt hat in seiner Regel (die er um 500 herum schrieb) die einzelnen Gebetszeiten sehr genau bestimmt, vor allem die Verteilung der 150 Psalmen

Das Leben in einen „Großstadtkloster“ hat andere Bedingungen als auf einer Insel oder einem Berg oder in ländlicher Gegend.

auf die jeweiligen Tageszeiten. Aber hier und an anderen Stellen heißt es auch immer, dass der Abt je nach den konkreten Erfordernissen der Gemeinschaft bestimmen soll, was besser ist. Also: Regelungen und situative Anpassung. Das ist eines der wesentlichen Geheimnisse, weshalb Frauen wie Männer seit 1500 Jahren nach dieser Regel leben können.

Eine Zuspitzung der unumschränkten Bedeutung des Gebetes wird in folgender chassidischen Geschichte erzählt:

Einer erbat von Rabbi Schlomo von Karlin das Versprechen, ihn am kommenden Tag zu besuchen. „Wie kannst du“, sagte der Zaddik, „von mir ein Versprechen begehren? Heute muss ich zu Abend beten und ‚Höre Israel‘ sprechen, da begibt sich meine Seele an den Rand

aber wie soll ich dir versprechen, etwas nach dem Gebet zu tun?“ (Martin Buber, Die Erzählungen der Chassidim, S. 425f)

III. Ora et labora – bete und arbeite

Und dennoch – es gibt nicht nur das Gebet, sondern auch die Arbeit. Sie kennen vermutlich dieses Wort des *ora et labora*, das benediktinische Leben kennzeichnen soll (das so wörtlich nicht in unserer Regel steht).

Wir leben im Venio „von unserer Hände Arbeit“ (vgl. RB 48,8), das heißt, wir gehen entweder unseren Berufen nach, oder wir sorgen im Haus durch unsere internen Tätigkeiten dafür, dass unser Leben in geordneten Bahnen laufen kann. Berufstätigkeit ist heute in der Regel sehr verdichtet, hat wenig Zeitfenster und ist daher sehr anstrengend. Unsere Schwestern arbeiten im Krankenhaus (als Krankenschwester und als Ärztin für Neu- und Frühgeborene), als Gemeindefereferentin, als wissenschaftliche Referentin für die Gestaltung des Religionsunterrichts, als EDV-Verantwortliche, als Bauingenieurin usw. Zwei jüngere Schwestern promovieren, zwei sind in Ausbildung. Und wir leben an zwei Orten, in zwei Großstädten, München und Prag. Das Leben in einem „Großstadtkloster“ hat andere Bedingungen als auf einer Insel oder einem Berg oder in ländlicher Gegend. Wir sind relativ nahe am Alltag der Menschen in unserem Umfeld, ja, wir teilen auch die Freuden und Nöte ganz konkret, etwa am Arbeitsplatz. Da wünschen wir uns sicher oft mehr Möglichkeiten zum Atemholen. Klar ist auch: Keine Schwester ist immer bei allen Gebetszeiten anwesend. Aber wir bemühen uns, so gut es eben geht, gemeinsam vor Gott zu stehen.

Eine junge Frau, die vor einiger Zeit ein Kloster wieder verlassen hat, scheiterte unter anderem daran, dass sie dieser Enge dadurch Herrin werden wollte, dass sie unentwegt viel Zeit damit zubrachte, Pläne zu machen, was anders sein müsste und wo sie noch Lücken auf tun könnte für Geistliche Lesung, Sport usw. Aber gerade durch dieses stundenlange Planen hat sie sich wohl auch noch die wenigen möglichen Lücken verbaut. Manch eine/r von Ihnen mag das auch kennen.

Was wir weitgehend konsequent einhalten, sind die Schweigezeiten nach der Komplet und bis nach dem morgendlichen Gebet. Auch dies gilt: für diejenigen, die zuhause sind. Wenn die Gemeindefereferentin nach dem Abendessen nochmal in die Pfarrei fährt oder die Krankenschwester Nachtdienst hat, ist das natürlich anders.

Menschen, die nicht im Kloster leben und die auch durch Berufstätigkeit stark eingespannt sind, haben oft doch die Möglichkeit, am Wochenende einen anderen Rhythmus zu leben. Bei uns ist das Wochenende eher intensiver, rein quantitativ wird mehr gebetet, es müssen gemeinsame Aktivitäten Platz haben (etwa Unterricht im Noviziat, Einübung des Chorals etc.). Sonntag gibt es nach der Messe zusätzlich ein ausgiebiges Frühstück mit Gästen. Manche bleiben ein paar Tage, manche einige Monate. Und auch dies erfordert die volle Präsenz der jeweils zuständigen Schwester.

IV. Kirchenjahr

Die Rhythmen des Kirchenjahres nehmen wir vor allem liturgisch wahr. Etwa jetzt, wenn wir die Antiphonen, Responsorien und Lesungen des Advents singen und beten, werden wir wie von



Foto: Johannes Schießl

Die Schwestern beim gemeinsamen Gebet in der Kirche der Abtei Venio im Münchner Stadtteil Nymphenburg.

selbst hineingenommen in die Geheimnisse des Weihnachtsfestkreises („Schaut auf und erhebt eure Häupter, eure Erlösung ist nah“ – um nur ein Beispiel zu nennen). Die Alltags-Rituale sind demgegenüber bei uns eher sparsam.

Bezugnehmend auf die Gegenüberstellung von Takt und Rhythmus (vgl. Karlheinz Geißler) denke ich, leben wir als Benediktinerinnen seit jeher in einer bewussten Spannung von beidem. Die Regel mahnt uns, was täglich getan werden muss, ursprünglich nicht nach dem Takt der Uhr, sondern nach Sonnenstand und Jahreszeit (etwa abhängig von den Erfordernissen der Landwirtschaft). Und die Erfordernisse der Gemeinschaft (groß – klein – arm – reich – alt – jung) geben dann den konkreten Maßstab für den jeweiligen Rhythmus des Alltags.

Bezugnehmend auf die Gegenüberstellung von Takt und Rhythmus denke ich, leben wir als Benediktinerinnen seit jeher in einer bewussten Spannung von beiden.

Die kürzlich verstorbene Benediktinerin Schwester Hedwig (Silja Walter) prägte für den benediktinischen Tag in ihrem Gedichtzyklus „Der Tanz des Gehorsams“, in dem Gomer die Protagonistin ist, das Bild einer bunten Matte (Silja Walter, *Der Tanz des Gehorsams*. In: *Gesammelte Werke Band 2, Freiburg/Schweiz 2000 S. 77ff*).

Tagsüber läuft Gomer nun
über die Matte aus Stroh
eine gestreifelte Matte
aus halben
und ganzen Stunden gestreifelt.
Darunter lebt
Das ewige Leben.
Davon weiß Gomer aber
Nichts.
Sie läuft dumm
Über den Mönchstag dahin
Man muss es sagen
Dumm
Wie ein Schaf
Über die rot gelb und blau
gestreifelte Wiese.

Blau, so erklärt sie, ist die Arbeit und
Gelb die Lesung. Sie fährt fort:
Man möchte immer
in rot springen
Rot ist Gebet ...
Das darf man aber nicht.
So bringt man den Mönchstag
nicht auf.

Und schließlich, im Idealfall, mündet
das Ganze in einen Tanz:
Ja da läuft sie
Ja da tanzt Gomer nun
Auf ihrem dreifarbenen Seil
Von Stunde zu Stunde
Rot gelb blau rot gelb ...
Sie tanzt ihren dreifarbenen
Gottestanz nun
Rot gelb blau rot gelb
Blau gelb
Hinein ins Leben der Engel. □

Sabbat und Sonntag

Uwe Becker

I. Hinführung

Eine in der Zeit-Soziologie geläufige These besagt, dass die gesellschaftliche Organisation von Zeit nicht primär einem individuellen Aushandlungsprozess unterliegt, sondern von kollektiven Kräften, Institutionen und Organisationen geprägt wird. Hinsichtlich dieser Akteure ist Norbert Elias ein erster Differenzierungsaspekt zu verdanken, wenn er, eher am Rande, auf die personalisierte und auch institutionalisierte Vermittlung der Zeitbestimmung verweist. So sei in den frühen Kulturen die soziale Integrationsleistung durch Zentralfiguren wie Priester oder Könige erfolgt, die durch rituelle Vorgaben Aussaat-, Ernte- und Festzeiten – für alle verbindlich – angezeigt hätten. Dieses Zeitbestimmungsmonopol sei mit zunehmender Erweiterung des Zeitbestimmungsraums von Institutionen, beispielsweise der Kirche, übernommen worden, die damit zugleich ihre eigene Legitimität stabilisierten.

Diese monopolartige kirchliche Zeittaktgeber-Funktion ist inzwischen aufgehoben, und andere Institutionen haben Einfluss gewonnen. Das sind maßgeblich die Institutionen und Organisationen, die den Aushandlungsprozess über die Eckdaten der Arbeitszeit gestalten, also Arbeitgeberverbände und Gewerkschaften, aber auch der Gesetzgeber. Hinzu treten als Zeittaktgebende Indikatoren soziokulturelle Leitbilder wie Beschleunigung, Mobilität und ein insgesamt rationelles Zeitverhalten, das Jürgen P. Rinderspacher schon 1985 als die „infinitesimale Verwendungslogik der Zeit“ beschrieben hat. Dieser Effekt ist durch die digitale Entwicklung und ihre Nivellierung jeder Zeitrhythmik noch verstärkt worden.

Die Organisation der gesellschaftlichen Zeit schlägt sich mindestens auf drei Ebenen nieder: Auf der Ebene der *Zeitordnung*. Das sind Zeitstrukturierungen wie der morgendliche Schulbeginn, die Arbeitszeit, der Fahrplan der öffentlichen Verkehrsmittel oder der wöchentliche Markttag. Auf der Ebene der *Zeitinstitution*. Dazu gehören die Sieben-Tage-Woche, das Wochenende oder der Sonntag. Schließlich auf der Ebene des *Zeitverständnisses*, ob linear oder zyklisch, monetär-rationell oder eher am Kairos besonderer Ereignisse orientiert. Alle drei Dimensionen sind bei der Organisation von gesellschaftlicher Zeit prägend und gleichzeitig der Stoff, aus dem die Konflikte innerhalb des gesellschaftlichen Aushandlungsprozesses der Zeitorganisation bestehen, ob sie nun öffentlich ausgetragen werden, wie wir das bei den arbeitszeitbezogenen Aspekten der Tarifverhandlungen kennen, oder ob sie eher individuell als Anfrage an die Zeit strukturierende Kompetenz des Alltags zu bewältigen sind.

Der im Folgenden besonders behandelte Aspekt hebt auf die faktische Rolle der Zeittaktgebenden Institution Kirche ab und fragt weiter nach den denkbaren, weil noch unerschlossenen, zeitpolitischen Gestaltungspotentialen, durch die die Kirche sich relevant in die Zeit konfigurierenden Gesellschaftskonflikte einbringen könnte.



Prof. Dr. Uwe Becker, Vorstand der Diakonie Rheinland-Westfalen-Lippe, Honorarprofessor an der Evangelischen Fachhochschule Bochum

II. Sabbat und Sonntag – eine nicht unerhebliche Unterscheidung

Befasst man sich mit kirchlichen Verlautbarungen und synodalen Diskussionen seit 1948, so wird deutlich, dass sich das Thema „Sonntag“ wie ein roter Faden durch die Dekaden zieht.

Es kann insofern konstatiert werden, dass es ein wie auch immer geartetes kirchliches Interesse am Sonntag gibt. Das Eigentliche der kirchlichen Position ist allerdings nicht das Plädoyer für die Ruhe, sondern die Betonung des Gottesdienstes als das Wesentliche dieses Tages. Der Arbeitsruhe wird insofern die Funktion einer Zeit ordnenden Voraussetzung zur Ermöglichung des Gottesdienstes zugeschrieben, sie ist ein sekundäres, der Gottesdienstkultur assoziiertes Zeitmoment.

Die Wurzeln dieser Tendenz sind theologisch schon sehr früh angelegt und typischerweise nähren sie sich aus der Auseinandersetzung mit dem jüdischen Sabbat. Die jüdische Praxis der Arbeit unterbrechenden Ruhe am Sabbat war für die altkirchliche Tradition ein Dorn im Auge und gab vielfältig Anlass, sich in polemischer Weise zu distanzieren. So wusste Augustinus zu warnen, „den Sabbat geistig zu halten und nicht wie die Juden durch körperliches Nichtstun. (...) Der Jude täte lieber nützliche Arbeit auf dem Felde als unzufrieden im Theater zu sitzen.“ Das Ressentiment, das aus diesen Worten spricht, birgt offenbar ein christliches Unbehagen an einer Mußekultur, das auch durch die Einführung des Sonntags als staatlicher Ruhetag, wie sie Kaiser Konstantin vorgenommen hat, noch keineswegs beseitigt war.

Allerdings bestand für die Kirche angesichts der staatlichen Gesetzgebung die Verlegenheit, quasi notgedrungen der sonntäglichen Arbeitsruhe einen gewissen religiösen Ernst zu geben und aus solcher Notlage heraus die Sabbat-tradition aufzugreifen. Dies tat sie in Form der Überbietungsformulierungen, also dergestalt, dass erst der Herrentag die eigentlich überbietende Erfüllung des Sabbats darstellt.

Im Laufe der Kirchengeschichte konnte die Kirche offenbar nicht dem Spagat entrinnen, einerseits zwar die Freiheit von Arbeit am Sonntag einzufordern, andererseits aber dem reinen Müßiggang – also modern gesprochen der autonomen Verfügung über die freie Zeit – durch Reglementierung und Unterscheidung zwischen erlaubten und unerlaubten Tätigkeiten einen Riegel vorzuschieben.

Luther hat sich zwar von solchen kaustischen Engführungen der Sonntagspraxis gelöst, weil er sie als vermeintlichen Rückfall in eine Sabbatpraxis verstand, allerdings ist bei ihm eine deutliche Abneigung erkennbar, dem Sonntag in seiner Qualität als Ruhetag überhaupt einen theologischen Wert beizumessen. Dies ist durchaus theologisch motiviert, da Luther eine sabbattheologische Begründung des arbeitsfreien Sonntags ausdrücklich ablehnt und – kirchengeschichtlich traditionsreich – gegen die Sabbatpraxis polemisiert, da „dies Gepot nach dem groben Verstand uns Christen nichts“ angehe. Aus rein pragmatischen Gründen sei der Sonntag als freier Tag zu nutzen, etwa zur Erholung für das hart arbeitende Gesinde.

Selbst diese bei ihm noch anzutreffende soziale Implikation des arbeitsfreien Sonntags zur Erholung beispielsweise des Gesindes ist im Zuge der Industrialisierung zumindest in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in kirchlichen Stellungnahmen kaum zu finden. Die industrielle Revolution brachte bereits noch vor Mitte des 19. Jahrhunderts Änderungen der zeitlichen Rhythmik von Arbeit und Ruhe mit sich, die von der Kirche nur sehr sekundär wahrgenommen wurden. Interessanterweise wurde per Polizeiordnung ein Verbot von Sonntagsarbeit nur erteilt, wenn der durch die Arbeit verursachte Lärm eine entsprechende Störung sonntäglicher Ruhe mit sich brachte. Mit anderen Worten: Die Herstellung öffentlicher Sonntagsruhe als staatlicher Aufgabe wurde reduziert auf die Vermeidung einer der Gottesdienstkultur störenden Lärmkulisse.

Die immer wieder um Abgrenzung gegenüber dem jüdischen Sabbat bemühte theologische Positionierung ist bis heute nicht wirklich überwunden. Im Nachkriegsdeutschland hat sie schon sehr früh, nämlich im Kontext der Diskussion über die Einführung der kontinuierlichen Produktion in der Eisen- und Stahlindustrie, eine Wiederbelebung erfahren.

Ohne an dieser Stelle auf die komplexe Diskussion im Detail eingehen zu können, sei zumindest erwähnt, dass die vollkontinuierliche Produktion im Grunde eine enorme Verbesserung der Länge und Lage der Arbeitszeit für die Beschäftigten mit sich brachte. Abgesehen von den eindeutig wirtschaftlichen Gründen einer wesentlich günstigeren Wettbewerbssituation dank erhöhter Produktivität, lagen die Effekte für die Beschäftigten sowohl in einer Reduktion der durchschnittlichen wöchentlichen Arbeitszeit um elf Stunden als auch – paradoxerweise – in der regelmäßigen Gewährleistung eines arbeitsfreien Wochenendzeitraums inklusive des Sonntags. Denn die Sonntagsschutzbestimmung der Gewerbeordnung von 1895 (§ 105d GewO) regelte gemäß einer Durchführungsverordnung für die Siemens-Martin-Stahlwerke eine sonntägliche, produktionsfreie Zeit lediglich von morgens 6 bis abends 18 Uhr. Die vom nordrhein-westfälischen Arbeitsminister in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg erteilte Genehmigung hingegen setzte eine Regelungsvorgabe für jeden Beschäftigten von 13 arbeitsfreien Sonntagen innerhalb eines Freizeitblocks von mindestens 72 Stunden.

Dennoch waren breite Kreise der evangelischen wie katholischen Kirche entsetzt. Die evangelische Kirche im Rheinland warnte bereits 1948 vor den Folgen. Eine solche Regelung zerstöre die christliche Sonntagsfeier und damit auch das Leben der Gemeinde, deren Zentrum das „Hören des Wortes Gottes“ sei. Darüber hinaus trafe eine Ausnahmeregelung auch das Kernstück christlicher Sitte und würde „einer weiteren Entchristlichung des Volkslebens“ Vorschub leisten.

Die innere Systematik dieser Argumentation wirkt zwar paradox, ist aber in sich schlüssig: Die vollkontinuierliche Produktion in der Eisen- und Stahlindustrie wird nicht mit Blick auf ihren positiven, arbeitszeitrelevanten Aspekt eines regelmäßigen ausgiebigen Freizeitblocks am Wochenende, also einem Zeitwohlstand, der umfänglich Ruhe und Erholung auch für den ganzen Sonntag eröffnet, gewürdigt, sondern nur grundsätzlich wegen der auch den Sonntagvormittag umfassenden Produktionskontinuität kritisch angegriffen. Kurz gesagt: Der eingeforderte Schutz des Sonntags meint den Schutz des Gottesdienstes und nicht die grundsätzliche Ermöglichung einer Erfahrung von Arbeitsunterbrechung durch Sonntagsruhe für den Einzelnen.

Beispielhaft für diese theologische Nachordnung der Arbeitsruhe, die ja faktisch für viele Beschäftigte endlich einmal auf erholsame Weise eingetreten ist, formuliert Günther Dehn im Evangelischen Soziallexikon von 1954, man werde „zum rechten Verständnis der Sonntagsruhe gelangen, wenn man sich klar macht, dass Sabbat und Sonntag nichts miteinander zu tun habe ... Die Reformatoren sind wieder zum ev. Verständnis des Sonntags vorgedrungen ... Das hat freilich nicht verhindert, dass auch in der ev. Kirche bald wieder eine Verdunklung des rechten Sonntagsverständnisses („Sabbatarianismus“) aufkommen ist ... Es ist ev. Pflicht, jeder ‚Judaisierung‘ des Sonntags entgegenzutreten ... Seine Heiligung besteht darin, dass die Gemeinde sich durch das Hören des Wortes heiligen lässt.“

Es ist also kirchen- und theologiegesehentlich ersichtlich, dass die theologische Grundlegung dieser aufgezeigten, weitgehenden zeitpolitischen Reduktion auf das kirchliche Wächteramt über die Gottesdienstzeit kritisch zu befragen ist.

III. Sabbattheologische Grundlegung kirchlicher Zeitpolitik

Die von Günther Dehn ausgesprochene Warnung vor einer „Judaisierung“ des Sonntags wird in der neutestamentlichen Exegese durch zum Teil drastische Formulierungen untermauert, die Jesus selbst als streitbaren Gegner des Sabbats, wenn nicht gar des Judentums insgesamt beschreiben.

Dagegen macht der synoptische Gesamtbefund deutlich, wie breit die Facette der Überlieferung ist, die Jesus als einen den Sabbat befolgenden Juden darstellt. Aber die Heilungsgeschichten wie auch die Begebenheit vom Ährenausraufen der Jünger am Sabbat (Markus 2,23-28; Lukas 6,1-6) sprechen – abgesehen von diesem Gesamtbefund – durchaus für sich. Was letztere anbelangt – und nur auf diese soll an dieser Stelle eingegangen werden –, so sei dahingestellt, ob der ursprünglichen Begebenheit ein eher mit der Halacha konform gehender Duktus oder ob ihr ein gegenüber der Halacha kritischer Impuls innewohnt. Der diesbezüglich diskutierte Sachverhalt ist die Schilderung, dass die Jünger am Sabbat durch ein Kornfeld gingen und begannen, Ähren auszuraufen, was die Kritik der Pharisäer provozierte, der Jesus unter anderem mit dem Satz begegnete: „Der

Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“ (Vers 27).

Unabhängig von der Frage, ob hier der Toleranzbereich der Halacha überschritten ist oder nicht, ist dies nicht zu verwechseln mit der Behauptung, Jesus habe das Sabbatgebot als solches abgelehnt. Gerade mit Blick auf die Perikope über das Ährenausraufen am Sabbat ist letzteres entschieden zurückzuweisen. Interessant ist nun, dass einerseits weitgehend einhellig der berühmte Vers 27 Jesus original zugeschrieben wird, andererseits aber dies wiederum in Abgrenzung gegenüber dem Ersten Testament so bewertet wird, als liege hier „eine neue Bestimmung des durch das biblische Sabbat-Gebot begründeten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch“ vor, da der Sabbat „nicht als Selbstzweck, das mit ihm verknüpfte Gebot nicht mehr primär als eine dem Menschen von außen gestellte Forderung begriffen“ werde.

Mit dieser Kommentierung stoßen wir auf einen typischen Beleg der Gegenüberstellung der beiden Testamente in Form eines Dualismus von alt und neu, Forderung und Gabe, Gesetz und Evangelium, der nicht haltbar ist. Im Folgenden soll thesenartig aufgezeigt werden, dass der Sabbat auch in der hebräischen Bibel theologisch qualifiziert wird als eine *um des Menschen*, der sozialen Gemeinschaft, der Gerechtigkeit und Lebensdienlichkeit willen eingetragene Gabe Gottes.

1. Der Sabbat hat primär die Unterlassung von Arbeit und allenfalls nachgeordnet eine kultische Feier zum Inhalt. Unter Zeit strukturierendem Gesichtspunkt ist er als eine Unterbrechung ökonomischer Verwendungskontinuitäten zu begreifen, die Identität stiftend Israel gilt. Damit erschließt der Ruhetag einen doppelten Aspekt des Zeitverständnisses: Durch die Unterbrechung der Arbeit wird die Zeit des siebten Tages qualitativ anders erfahren als die sechs Tage der Arbeit und sie wird zum vermittelnden Medium sozialer Zugehörigkeit und Identifizierbarkeit. Sie hat inkludierende Funktion.

2. Das Unterlassen der Arbeit wird mehrfach mit der Kategorie der Ruhe (*menucha*) inhaltlich beschrieben. Diese Ruhepraxis ist kein Klassenprivileg der Besitzenden. Vielmehr werden diese in die Verantwortung genommen, in die Wohltat und „Lust“ des Sabbats (Jesaja 58,13) die Abhängigen, Fremden und selbst die Nutztiere einzubeziehen. Mit dieser in Exodus 23 erstmals eingeforderten Erweiterung der sozialen Gruppe, der die Zeitstrukturierung und -qualifizierung durch den Sabbat gilt, kommt ein egalitäres Moment zum Tragen. Die sozialen Abhängigkeitsstrukturen zwischen „Herr“ und „Knecht“ werden mit dem Sabbat durch den Faktor Zeit tendenziell negiert. Dabei wird die Erinnerung an die Fronarbeit in Ägypten, also die aktive Vergegenwärtigung des Früheren in Form der Fremdverfügung über menschliche Lebenszeit, zum entscheidenden Impuls der Sabbatpraxis.

3. Diese Ruhe ist weder zweckgerichtet eine Ruhe *von* Arbeit noch eine Erholung *für* die Arbeit, sondern eine Ruhe der Arbeit. Der innere Zusammenhang von Arbeit und Ruhe wird in dreifach kritischer Hinsicht angezeigt: Erstens verliert Arbeit ohne diese sie abschließende Ruhe den Charakter von Arbeit, wie zweitens auch Ruhe ohne Arbeit defizitär ist. Darüber hinaus „beruhigt“, drittens, die Ruhe auch nicht *alle* Arbeitsverhältnisse, sondern fordert indirekt Arbeitsverhältnisse ein, die aus schöpferische Anteile beinhalten. Dieser Gedanke ist dem jüdischen Exegeten

Benno Jacob zu verdanken. Er hat darauf hingewiesen, dass innerhalb des Dekalogs in Exodus 20 das Sabbatgebot zwei Begriffe für Arbeit verwendet, wenn es heißt: Sechs Tage sollst du arbeiten *und alle deine Werke tun*. Dann heißt es weiter: Aber am siebten Tag ist der Sabbat des Herrn, deines Gottes. Da sollst du keine Arbeit tun ... Das hebräische Verb für arbeiten (also die erste Verwendung im Satz) mit der Wurzel und spielt auf die Knechtschaft an, meint also Knecht sein und hart arbeiten müssen, die zweite ergänzende Wendung „deine Werke tun“ (hebräisch: *waishita kol melochtecha*) bezeichnet ein „objektiv nützliches Schaffen und ... die darauf gerichtete sinnvolle Tätigkeit.“ Mit diesem Wort wird auch die Schöpfungstätigkeit, von der Gott am siebten Tag ruhte, umschrieben. Dass diese am Sabbat nicht zu tun ist, setzt logischerweise voraus, dass eben diese sinnvolle Tätigkeit auch qualifizierender Inhalt der Arbeit in der Woche gewesen sein muss. Denn ich muss nichts für den Sabbat untersagen, was nicht auch in der Woche Praxis ist. Zwischen beiden Zeiten besteht daher ein innerer Zusammenhang von „Inhalt und Würde“. Allgemeiner gesprochen: Die Zeit des Sabbats ist nicht von der übrigen Zeit zu isolieren. Die Qualifizierung der Zeit, wie sie mit der Gabe des Sabbats vollzogen wird, bleibt nicht auf den Sabbat reduziert, sondern legt sich im Kontext der Verbundenheit von Arbeit und Ruhe beziehungsreich auf die übrige Zeit aus und unterstellt Arbeitsverhältnisse, die schöpferische Anteile enthalten, die also etwas von der Qualität der Zeit, wie sie im Sabbat gefeiert wird, widerspiegelt.

4. Dieser Zusammenhang von „Inhalt und Würde“ zwischen dem Sabbat und der Arbeit in der Woche wird durch die schöpfungstheologische Begründung des Sabbats in Exodus 20 umfassender auf die Zeit und damit Lebenszeit des Menschen insgesamt bezogen. Der inhaltliche Rückbezug in Exodus 20 gilt der Schilderung des siebten Schöpfungstags in Genesis 2,2. Einmalig im biblischen Kanon taucht hier nur für den Sabbat eine Trias von Ruhe, Heiligung und Segnung auf, wenn es heißt: „Und Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm ruhte von allen seinen Werken.“ Abraham Heschel hat darauf hingewiesen, dass eben mit dieser Qualifizierung keinem Gegenstand des Raumes die Heiligkeit zugesprochen wird, sondern „die Heiligkeit der Zeit“ zum Ausdruck gebracht wird. „Die Bedeutung des Sabbats ist, die Zeit zu feiern und nicht den Raum.“ Der Sabbat ist also Inbegriff der von Gott gesegneten und geheiligten Zeit als eine Gabe, die sich menschlicher Verfügung entzieht. Dies eröffnet zugleich ein anderes Verständnis von Zeit – nämlich als Gabe, nicht als Besitz oder Herrschaftsinstrument und auch nicht auf den Sabbat begrenzt, sondern auf die ganze Lebenszeit des Menschen bezogen.

5. Die im Sabbat zur Geltung kommende Unverfügbarkeit der Zeit und das damit gesetzte Ende unaufhörlicher Verwendungskontinuitäten finden schließlich auch im Sabbat- und Jubeljahr ihre soziale Anwendung. Sabbat- und Jubeljahr sind ein Beleg für die zeitliche gesamte Lebensspanne des Menschen umfassende Dimension der Sabbattheologie. Das Sabbat- oder auch Erlassjahr regelt zum einen alle sieben Jahre den Schuldenerlass. Die Verschuldeten treten in den Status der Entschuldeten und erleben die Wiedereröffnung neuer Lebensmöglichkeiten. Zum anderen geht es im Sabbatjahr auch um die alle sieben Jahre praktizierte Ackerbrache (Exodus 23,10f). Ökonomisch wäre

es durchaus sinnvoll gewesen, das siebte Jahr auch zu säen und zu ernten und den Ertrag den Armen zu geben. Aber hier wird interessanterweise die freie Verfügbarkeit über die wild wachsenden Ernteerträge, also eine Form der Umverteilung des gesellschaftlichen Reichtums, verbunden mit einem alle sieben Jahre praktizierten „Zeitwohlstand“ der Gebenden. Schließlich sei noch das Jubeljahr erwähnt, dessen gesicherter Nachweis tatsächlicher Praxis allerdings nicht gegeben ist. Es sieht vor, dass jeweils im fünfzigsten Jahr über die Beendigung der Schuldknechtschaft und die Ackerbrache hinaus die Wiederherstellung der ursprünglichen Besitzverhältnisse und auch die zeitliche Befristung des Landbesitzes vollzogen werden. Begründet wird dies mit dem Hinweis auf

Die Zeit des Sabbats ist nicht von der übrigen Zeit zu isolieren.

die eigentlichen Besitzverhältnisse: Das Land gehört Gott allein. Die menschliche Lebenszeit wird in alledem durch eine soziale Dimension qualifiziert, die Vorrang hat vor jedem linear ausgerichteten ökonomischen Verwendungsimperativ. Durch das mit diesen Bestimmungen in Grenzen gehaltene Spekulationskalkül wird die Zeit in ihrem ökonomischen Gebrauchswert ein Stück entwertet. Da das Land Gott allein gehört, wird auch indirekt seine zeitliche Ausbeute begrenzt. Zeit ist eben nicht Medium grenzenloser Besitzakkumulation, sondern unter Verwertungsgesichtspunkten begrenzte und nur beliebene Zeit.

Eine Bilanz: Die Mittelpunktstellung des Menschen in der Sabbattheologie der hebräischen Bibel ist mit diesem exegetischen Befund reichhaltig belegt. Es geht nicht um den Sabbat an sich, sondern immer um seine Relation zum Menschen: um die Stiftung von Identität, die soziale Einbindung Notleidender, die Begrenzung von Arbeit und ökonomischer Verwendungsdiktatur, die Qualität einer humanen, schöpferischen Arbeit innerhalb der Woche und insgesamt um eine Dimension der Heiligkeit der Zeit, die im Sabbat und seinen darüber hinausgehenden, die Zeit strukturierenden Auswirkungen auf die Lebenszeit des Menschen ihre vornehmliche Lebenspraxis findet.

Es gilt auch in der hebräischen Bibel der Satz: Der Sabbat ist um des Menschen willen da! Eine am Humanum vorbeigehende Sabbatpraxis pervertiert ihre eigentliche Intention. Insofern erweist sich Jesus gerade in seiner Sabbattheologie und -praxis als toratreuer Jude. Das allein bietet schon einen theologischen Legitimationsgrund, nach einer angemessenen kirchlichen Sabbatrezeption zu fragen. Schon Rabbi Judan, ein jüdischer Gelehrter des 4. Jahrhunderts, hat diesbezüglich hilfreich differenziert. Das Gebot aus Deuteronomium 5,12 „Halte den Sabbattag“ sieht er allein Israel vorbehalten, aber das Gebot in Exodus 20,8 „Gedenke des Sabbattages“ gilt für ihn auch den Völkern.

Kann man der theologischen Einsicht zustimmen, dass der von der Kirche am Sonntag gefeierte auferstandene Christus als geglaubter Messias Israels und der Völkerwelt auch zugleich der Jude Jesus von Nazareth ist, der die Sabbatpraxis und Sabbattheologie der hebräischen Schriften freigelegt hat, dann muss weiter gefragt werden, inwieweit christliche Theologie sich um eine Rezeption des sabbattheologisch begründeten Verständnisses der Zeit, um ein gewisser-



Foto: akg-images

*Gott ruhte am siebten Schöpfungstag:
Dieses Mosaik aus Monreale in Sizilien
vom Ende des 12. Jahrhunderts will
diese Aussage der Bibel darstellen.*

*Der jüdische Sabbat, nicht so sehr aber
der christliche Sonntag, schärft den
Menschen dieses Gebot der Ruhe ein.*

maßen sabbattheologisch Hinzukommendes bemühen kann. Im Folgenden soll abschließend gefragt werden, wie denn eine solches Sabbatgedenkens in der kirchlichen und diakonischen Praxis auch über den Sonntag hinaus Gestalt und Einfluss finden könnte.

IV. Gedenke des Sabbat – Konkrete kirchliche Zeitpolitik

An nur drei zeitpolitischen Handlungsfeldern soll exemplarisch wenigstens andeutungsweise veranschaulicht werden, welche durchaus konkrete, politische Dimension, aber auch welche praktische Gestaltungsdimension die Aufnahme der sabbattheologischen Impulse der Kirche bieten könnte:

Sozial ist nicht zwingend, was Arbeit schafft

Wenn wir die Entwicklung des Arbeitsmarkts in Deutschland betrachten, so wird deutlich, dass die Tendenz zum working poor für einen großen Teil der Erwerbstätigen bittere Realität geworden ist. In Deutschland arbeiten gegenwärtig knapp acht Millionen Menschen, das sind gut 23 Prozent der Beschäftigten im Niedriglohnbereich, also zu einem Entgelt von unter zwei Dritteln des mittleren Stundenlohns, das sind durchschnittlich unter 9,15 Euro. Über vier Millionen arbeiten sogar für einen Stundenlohn von unter 7 Euro. Dieser Niedriglohnsektor hat sich rapide vom Ende der 90er Jahre bis zum Jahr 2006 entwickelt und verharrt seitdem auf einem gleichbleibenden Niveau. Über 2,6 Millionen Beschäftigte stocken ihr Verdienst durch einen Zweitjob auf. Das wachsende Phänomen des working poor ist auch durch die steigende Zahl derjenigen indiziert, die trotz Vollzeitbeschäftigung ergänzende Hartz-IV-Leistungen benötigen, ihre Zahl liegt bereits

Der ökonomische Mainstream braucht dringend eine Gegenbewegung, der sich die Kirche mit eindeutiger Argumentationskraft anschließen kann.

bei 350.000 mit steigender Tendenz. Eine jüngst veröffentlichte Simulationsstudie des Instituts für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (IAB) belegt, dass zu den knapp sechs Millionen Menschen, die Hartz-IV-Leistungen beziehen, zwischen 3,1 bis 4,9 Millionen Menschen Anspruch auf diese Leistungen hätten, sie aber aus Unwissenheit oder Scham nicht beantragen.

Soweit wesentliche Zahlen und Fakten. Wenn die Kirche sich in ihrem sozialtheologischen Wirken leiten ließe von sabbattheologischen Implikationen, dann müsste sie mit aller Entschiedenheit darauf hinweisen, dass sich in Deutschland zunehmend eine Entwertung der durch Erwerbsarbeit gebundenen Zeit entwickelt hat. Der „Verkauf“ von Lebenszeit in Form von Arbeit unterliegt einem inflationären Preisverfall. Er wird zum Billigangebot, das nichts mehr erkennen lässt von dem sabbattheologischen Anspruch an die Würde der arbeitsgebundenen Zeit. Die Tatsache, dass die Zahl derer, die neben ihrem Hauptberuf einen Zweitjob aufnehmen müssen und die Tatsache, dass zunehmend Rentnerinnen und Rentner eine geringfügige Beschäftigung aufnehmen, um der Altersarmut zu entgehen, zeigt auch an, dass die Ökonomisierung der Zeit rein quantitative Folgen hat:



Einige Pausen ermöglichten es den Veranstaltungsteilnehmern zu entsleunigen.

Die aus der Erwerbsarbeit resultierende Not schafft die Notwendigkeit, die Zeit der Erwerbsarbeit, ihren Anteil an der Lebenszeit zu vergrößern – das gilt für mindestens ein Viertel der Gesellschaft.

Gegen eine Ökonomie, die zum Himmel stinkt

Die internationale Finanz- und Staatsverschuldungskrise führt im Resultat zu einem riesigen Rezessionsdilemma der verschuldeten Staaten inklusive einer exorbitanten Arbeitslosigkeit, besonders bei Jugendlichen in Europa von zum Teil über 50 Prozent. Die enorm hohen Anleihezinsen stärken die Banken, deren Umsätze gegenwärtig teilweise ins Exorbitante steigen, und zugleich fordert man von der Realwirtschaft Wachstumsraten als alternativlose Rezeptur gegen den Staatsbankrott. China hat sich zeitweilig auf zweistellige Wachstumsprognosen eingeschossen, und die Ökonomen warnen vor den verheerenden Folgen, wenn diese Prognosen nach unten korrigiert werden müssen. Während also die Binnenlogik jener Mischpoke aus Bankern, börsendotierten Unternehmen und Ratingfetischisten gnaden- und alternativlos auf hohe Wachstumsraten setzt, wissen wir längst, dass dieses Wachstumsideologie verheerende Folgen für das Klima, die Erderwärmung und den weiteren Anstieg der Meeresspiegel hat. Die Zahl der Klimamigranten, Menschen, deren Land regelrecht versunken ist, wird bis zur Mitte des Jahrhunderts auf bis zu 500 Millionen steigen, die Klimaschäden sind schon jetzt teilweise irreversibel.

Der ökonomische Mainstream braucht dringend eine Gegenbewegung, der sich die Kirche mit eindeutiger Argumentationskraft anschließen kann. Die tief-sinnige Erzählung vom sogenannten Mannawunder, die Praxis der alle sieben Jahre praktizierten Landbrache und Entschuldung aller, das sind biblische Impulse, die einem kirchlichen Plädoyer für eine „ökonomische Entschleunigung“ und für eine Ökonomie, die sich gebunden weiß an eine neue Definition von Lebensfülle und Zeitwohlstand, statt Güterreichtum reichlich Nahrung geben würde. Es geht hintergründig um

eine theologische Vergewisserung nach innen, im Raum der Kirche, die die Sabbattheologie nicht als erledigt betrachtet, sondern sie fruchtbar aufgreift, um dann nach außen koalitionsfähig zu werden mit den zivilgesellschaftlichen Kräften, die sich der ökonomischen Diktatur der Alternativlosigkeit kritisch entgegen stellen.

Der Zeit Raum geben – die Sonntagskirche

Die entscheidende Frage ist, ob Kirche auch elementar Möglichkeiten zu einer Erfahrung der Zeit vermittelt, die der Kultur der ökonomischen Verwertbarkeit etwas entgegengesetzt. Tatsache ist, dass die Kirche in der Regel lediglich den Sonntagvormittag in Form des Gottesdienstes als Gestaltungszeitraum ihres kirchlichen Präsenzanspruchs nutzt. Die Frage nach einem kirchlichen Gestaltungsanspruch an den ganzen Tag ist bislang kaum zu finden. Die Flexibilisierungstendenzen der wöchentlichen Arbeitszeit, der erhebliche Anstieg der Samstagarbeit und die Zunahme der informalierten Arbeit im Home Office auch am Sonntag überfrachten den Sonntag bei dem gleichzeitigen Anspruch, an diesem Tag nun auch noch die Reproduktions- und Beziehungsarbeit, die Familien- und Freizeitorganisation zu bewältigen. Die teilweise zu beobachtende Stadtlucht am Sonntag, der zunehmend mit Kommerzialisierungsangeboten des Einzelhandels in Form von sonntäglichen Ladenöffnungszeiten entgegengewirkt wird, kann als Indiz gewertet werden, dass hier durchaus eine auf den Sonntag projizierte Sehnsucht nach einer sich positiv zum Alltag abgrenzenden sozialen Gegenkultur zum Ausdruck kommt, der aber bislang im kirchlichen Raum wenig begegnet wird.

Aus sabbattheologischen Gründen wären von Kirche und Diakonie Konzepte zu entwickeln, die dem Sonntag als ganzem Tag eine sozial integrierende und entlastende Rolle kirchlicher Prägung zukommen lassen. Eine solche „Sonntagskirche“ müsste für die Menschen eine wirklich bedarfsorientiert gewinnbringende Erfahrung vermitteln,

bei der soziale Geborgenheit, Erfahrung von entlastender Befreiung und ein Zugewinn an Erkenntnis konkret werden. Danach ginge es im Kern um Angebote einer zeitlich und inhaltlich umfassenden Sonntagsgestaltung vom einladenden Sonntagessen über Beratungsleistung, ob für pflegende Angehörige oder neu hinzugezogene Gemeindeglieder, bis hin zur Organisation von Foren für die politische Diskussion beispielsweise anlässlich der anstehenden Umstrukturierung eines Ortsbezirks.

Eine Kirche, die durchdekliniert, dass Zeit als geschenkte Gabe Gottes zu begreifen ist, dass die Kultur der Unterbrechung ein dieser Gabe ebenso wesensmäßiger Inhalt ist wie die Hervorhebung der grundsätzlichen Unverfügbarkeit der Zeit auch in ihren sozialen Implikationen, dass uns Zeit aus sabbat-theologischer Perspektive gegeben ist, um sie in Formen sozialer Nachhaltigkeit erlebbar zu machen, eine solche Kirche wird sich in ihren zeitpolitischen Bemühungen – über die Bewahrung des arbeitsfreien Sonntags hinaus – einzubringen haben in den politischen Diskurs über die „Zeiten der Gesellschaft“. Die immer wieder aufkommenden Diskussionen über die Verlängerung der Lebensarbeitszeit, über das Massenphänomen der Arbeitslosigkeit und damit der Entwertung von Lebenszeit, über die immer enger werdenden Zeitmodule für die Zuwendung in den „Zeiten der Pflege“, über die belasteten „Zeiten der Familie“ – das sind nur einige Beispiele dafür, dass es an Gestaltungsfeldern für diesen (kirchen)politischen Diskurs, für eine kirchliche Zeitpolitik, nicht mangelt. Es wäre „an der Zeit“, dass sich Kirche und Diakonie diese Gestaltungsfelder auch aus der Perspektive eines Zeitverständnisses zu Eigen machen, das sich vom Gedenken an den Sabbat und damit auch von der Praxis des Juden aus Nazareth leiten lässt. □

Literatur:

Uwe Becker: *Sabbat und Sonntag. Plädoyer für eine sabbattheologisch begründete kirchliche Zeitpolitik*, Neukirchen-Vluyn 2006

Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding

Peter Hamm

Der Lyriker und Essayist Peter Hamm war am 23. Januar 2014 zu Gast bei Albert von Schirnding. Der gebürtige Münchner Hamm, Jahrgang 1937, ist Vizepräsident der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, Mitglied des PEN und der Bayerischen Akademie der Schönen Künste.

Literarisch hervorgetreten ist Peter Hamm als Kritiker und Herausgeber von Anthologien, z. B. schwedischer und tschechischer Lyrik. Lesen Sie im Folgenden die Einführung von Albert von Schirnding, mit der der Literaturabend begann. Im Anschluss las Peter Hamm dann aus seinen Werken.



Peter Hamm trug Gedichte von sich vor.

Eine Einführung

Albert von Schirnding

Jedes Jahr empfängt man als ein dem Umkreis der Katholischen Akademie in Bayern Angehöriger einen Weihnachtsbrief ihres Direktors. In seinem Mittelpunkt stand heuer *Erimannus Contractus*, Hermann der Lahme, der trotz (oder gar wegen?) schwerster körperlicher Behinderung (er musste getragen werden und konnte nur kaum verständlich sprechen) als Benediktinermönch auf der Bodenseinsel Reichenau wahre geistige Heldentaten vollbrachte: Der genau vor 1000 Jahren Geborene verfasste eine Weltchronik, beschäftigte sich mit Kalenderberechnungen, dichtete Hymnen und schuf eine bedeutende Musiktheorie. Wo war mir dieser Hermann der Lahme schon einmal begegnet? Natürlich – bei Peter Hamm, in seiner am 22. Mai 1995 gehaltenen Rede auf Hermann Lenz, als dieser den Literaturpreis der Stadt München erhielt. Auch wenn sie nicht zwei Jahre später zusammen mit zahlreichen weiteren „Lobreden und Liebeserklärungen“ des Autors in einem Band der „Edition Akzente“ des Hanser Verlags gedruckt worden wäre, hätte ich mich bei der Lektüre des Weihnachtsbriefs von Dr. Schuller an den im Vergleich zum Sieger der Schlacht im Teutoburger Wald ganz anders gearteten Hermann erinnert, der von Peter Hamm als Geistesverwandter und Namenspatron seines zu preisenden Dichters angerufen wurde.

Der Band, in dem man jene Lobrede nachlesen kann, trägt den vielleicht nicht auf Anhieb fassbaren Titel „Aus der Gegengeschichte“. Er erschließt sich aus der Lektüre des ersten Beitrags, der Laudatio, die Peter Hamm dem Schillerpreisträger Peter Handke gewidmet hat. Handkes Ja zur Welt ermöglicht sich aus seinem Nein zur geschichtlichen Welt, zur „Erde ohne Güte, / der nur die Macht gerät“ (Gottfried Benn), der Welt, die von den Cherusker-Herzählern gemacht wird und in der die



Albert von Schirnding, Autor und Publizist

Wirklichkeitsmenschen regieren. Hier herrscht gnadenlos der Gott der Zeit, wird Zukunft geplant, Vergangenheit bewältigt oder verdrängt. Die Geschichts- und Geschichtensreiber der Gegengeschichte suchen und finden das Heil im Ewigen des Alltäglichen. Dieses Alltägliche und Ewige ist zugleich das Unscheinbare.

Im Werk Peter Hamms hat dieses Unscheinbare (jedenfalls für mich) seinen unvergesslichsten Ausdruck in dem Heinrich Boll gewidmeten, dem Lyrikband von 1981 den Titel gebenden Gedicht „Der Balken“ gefunden. Er sieht ihn, „von Gras fast verborgen“, in Ponte de Lima: „Balken, geringster meiner Brüder, verworfen / von den Zimmerleuten, vermisst von niemandem –, Das Gedicht erhebt ihn zum Sinnbild der

Gegengeschichte: „Geschichte ist ohne Geduld und Gnade, / geht geistlos mit den stärkeren Bataillonen. / Aber Holz, noch zersplittert und vermodern, [...] gibt nicht den Geist auf, verliert nicht / den Geruch der großen Geduld [...]“. Wir werden Zeugen der Rückverwandlung des vermoderten Holzes in den Baum des Lebens. Konsequenterweise lautet der Titel des zweiten viereinhalb Jahre später erschienenen Gedichtbandes „Die verschwindende Welt“. Was verschwindet, zum Untergang verurteilt ist, ist die Welt der Geschichte, die Fortschrittswelt, die durch Profilierungssucht des auf Selbstbehauptung und Machtzuwachs ausgerichteten Subjekts zugerichtete und ausgebeutete. Weiß Gott, wozu der Balken zunächst bestimmt war, zu welchem Verwendungszweck im Rahmen eines Großbauprojekts der Baum gefällt wurde, aus dem er herausgeschnitten wurde, oder auch welcher Fortschrittsmaßnahme die Holzkonstruktion im Wege stand, derzuliebe sie abgerissen wurde. Der „Balken“ ist ein Abfallprodukt der verschwindenden Welt, die in ihrem Verschwinden die preiswürdige Schönheit des Unscheinbaren offenbart.

Es soll aber nicht der Eindruck entstehen, als seien Peter Hamms Gedichte in lyrische Formen verkleidete Aussagen über den Zustand unserer Welt und die Etablierung denkbarer Gegenwelten. Peter Hamm ist ein genuiner Lyriker; die Gedichte sind durch Musikalität, Erinnerungs- und Beschwörungskraft, Ich- und Augenblicksnähe zu Herzen gehende Poesie. Er hat als Lyriker begonnen, und man kann eine Auswahl früher, zwischen 1953 und 1961 entstandener Stücke, die in angesehenen Zeitschriften abgedruckt waren, in dem 1989 erschienenen Band „Den Traum bewahren“ nachlesen. Der kam anlässlich der Verleihung des Kulturpreises der Städte Ravensburg und Weingarten an den Dichter heraus. In seiner Lauda-

tio sprach Martin Walser von Peter Hamms „Jahrzehnte anhaltendem Mißtrauen gegen das Erwachsenwerden“, der „Hoffnung auf eine allerhöchste Unzurechnungsfähigkeit“. Das früheste Gedicht heißt „Katja vor dem Spiegel“, sein Verfasser war sechzehn, Walter Höllerer und Hans Bender druckten es im 1. Jahrgang der im Hanser Verlag erscheinenden Zeitschrift „Akzente“.

Aber der Vierundzwanzigjährige verstummt und ließ sich erst zwanzig Jahre später wieder als Lyriker vernehmen. Inzwischen hatte er sich als Kritiker und Essayist einen Namen gemacht. In dem erwähnten Band „Den Traum bewahren“ stößt man bereits auf einen Aufsatz über Reinhold Schneider mit dem Titel, der, wie ich finde, die knappste und schlüssigste Formel darstellt für die allen Essays meines Gastes eingezeichnete Richtung: „Der Wille zur Ohnmacht“. Später wird er einen ganzen Band so nennen. Sein Inhalt bildet mit den anderen Essay-Sammlungen – die jüngste erschien unter dem Titel „Pessoas Traum“ 2012 – ein einziges großes Sympathiegeflecht. Manche von den dieses Geflecht verknüpfenden Namen kehren immer wieder: Robert Walser, Paul Celan, Paul Valéry, Nelly Sachs, Ingeborg Bachmann, Peter Handke, Hermann Lenz, Fernando Pessoa. Würde ich sie alle nennen, käme ein bei aller auswählenden Dezidiertheit der Zuneigung großartiges europäisches Ensemble zusammen. „Der Wille zur Ohnmacht“ ist nicht einfach mit Hinnahme, Passivität, Leidenschaft gleichzusetzen, da ist auch eine Energiequelle, die ein dichterisches Werk hervortreibt, freilich eines, das sich auf der ganzen Linie dem Willen zur Macht weigert.

Ich vermute, dass ich hier im Saal derjenige bin, der Peter Hamm am längsten kennt. Am 23. Mai 1955 stand vor der Tür der Neckarhalde 19 in Tübingen, wo ich mein viertes Semester verbrachte, ein zwei Jahre jüngerer Besucher.

Auch ich hatte ein Gedicht in den „Akzenten“ plaziert; das genügte schon, den Achtzehnjährigen zur Kontaktaufnahme zu motivieren. Man kann sich vorstellen, dass ich einer von sehr vielen war. In München hatte mir Cyrus Atabay schon von der stupenden Begabung dieses Jungen gesprochen, dessen Verse alle um ein halb indianisches, halb russisches Mädchen namens Katja kreisten. Wir freundeten uns schnell an, und Mädchen waren neben Gedichten und deren Verfassern das Hauptgesprächsthema. Peter bestand darauf, mit mir Walter Jens aufzusuchen, der einer meiner Lehrer war. Nicht der Altphilologe interessierte ihn, sondern der Autor von Romanen und Teilnehmer an den Tagungen der Gruppe 47. Unzählige Namen zeitgenössischer Lyriker stiegen wie Knallkörper an die niedere Decke des im Keller gelegenen Arbeitszimmers von Jens. Beschenkt mit jeweils einem Exemplar seines eben erschienenen Romans „Der Mann, der nicht alt werden wollte“, zogen wir ab. In das meine hatte Jens geschrieben: „Ich bin uralte“ (Peter Hamm). „Ich bin manchmal schon gestorben“ (Albert v. Schirnding). Aber nicht doch!“ Wenige Wochen später fuhr ich nach Weingarten, wo Peter im Forsthaus bei seinen Großeltern wohnte. Ja, ich kannte diese Großeltern, erinnere mich deutlich an die Großmutter, eine sehr alte, sehr grazile, sehr liebenswerte Frau. Hier war doch ein gewisser Rückhalt für den Jugendlichen, der eine schwere Kindheit hinter sich hatte. Kindheiten sind Wunden, die wir ein Leben lang mit uns tragen, die glücklichen sind es nicht weniger als die unglücklichen. Bei den meisten Menschen vernarben sie beizeiten, vernarben bis zur Unkenntlichkeit. Die wenigen, denen es gelingt, das Kind in sich zu bewahren, was aber eben auch heißt: die Wunde Kindheit offenzuhalten, werden Dichter.

Und dann schreiben sie eines Tages Gedichte wie das, das Sie auf Ihrer Einladung lesen konnten. Festung ist ein



Die beiden Autoren im Gespräch.

militärischer Begriff. Das Ich, das erwachsen werden, erwachsen sein will, umgibt sich mit einem Identitätspanzer, verschanzt sich im *bellum omnium contra omnes* gegen die Angriffe der Rivalen. Auch Bündnisse werden geschlossen, aber sie dienen der Eroberung oder der Abwehr. „In einer Festung / ist man verloren: // Das wußte ich stets.“ Auch das Gedicht ist eine Festung, für manche ein Messer, eine Waffe, für andere, dazu zähle ich meinen Freund Peter, ein Lebensmittel, eine Existenzverankerung, ein Brückenschlag. Oder eben, wie er es formuliert: „Eine Festung / mit der weißen Fahne / auf der Zinne. // Zur Übergabe bereit!“ □



Teilnehmer des Literaturabends ergriffen die Gelegenheit, mit Peter Hamm intensiv zu sprechen.



Jessica Kuhn umrahmte den Abend musikalisch mit ihrem Cello und spielte u. a. Stücke von Johann Sebastian Bach.



Antwortet auf die Fragen von Albert von Schirnding: Peter Hamm.

Kann man die Existenz Gottes beweisen?

Die „Philosophischen Tage“ der Katholischen Akademie Bayern vom 10. bis zum 12. Oktober 2013, die die Tradition der „Philosophischen Woche“ mit erneueter Struktur fortsetzen, stellten eine Frage, die die Philosophie seit ihren Anfängen beschäftigt: „Kann man die Existenz Gottes beweisen?“ Die „Philosophischen Tage“, die in diesem Jahr zum ersten Mal unter der Leitung von Prof. Dr. Winfried

Löffler, außerordentlicher Universitätsprofessor am Institut für Christliche Philosophie der Universität Innsbruck, standen, versuchten Antworten aus heutiger Sicht. In Vorträgen, die Sie im Anschluss dokumentiert finden, Arbeitskreisen und Gesprächen begab sich die Philosophie in einen Dialog mit Theologie und Naturwissenschaften.

Laboratorium der Sinnproduktion. Gottesbeweise theologisch gesehen

Klaus Müller

I. Momentaufnahme zur Diskursituation

Zur Gegenwartssituation akademisch beheimateter Theologien gehört ein zunehmend spannungsgeladenes Verhältnis zu den Religionswissenschaften. Es geht dabei präzise um die Frage, ob der Anspruch der Theologie genuin kognitiv geladen und im öffentlich-wissenschaftlichen Diskurs satisfaktionsfähig ist. Wäre er das nicht, hätte Theologie als Kulturwissenschaft zu gelten und würde als solche mit der Religionswissenschaft koinzidieren, d. h. heute: Sie würde von dieser beerbt und absorbiert mit allen Konsequenzen. Ist der Anspruch der Theologie dagegen berechtigt, muss er als solcher ausgewiesen werden. Also hängt – pointiert gesagt – die Legitimation der akademischen Theologie daran, dass sie Gotteserkenntnis vermittelt. Der Ausweis dieser Legitimität entspringt freilich nicht einer Selbstbehauptung der Theologie, sondern einer Prüfung des Erkenntnisanspruchs mit dem Instrumentar autonomer Vernunft. Das heißt: Diese wissenschaftstheoretische Grundfrage ist in der Instanz der Philosophie auszutragen.

Wenn diese Vorgabe bei Vertreterinnen und Vertretern der Theologie Unbehagen auslösen sollte (was sie faktisch auch tut), dann – das sage ich so ungeschminkt –, weil sich die Theologie in dieser Grundfrage ihrer Identität schon des Längeren eine bemerkenswerte Laxheit gestattet. Denn man darf sich erst gar nichts vormachen: Diese Vergewisserung über den Anspruch auf Gotteserkenntnis tangiert zum einen – ich sage es sehr vorsichtig – jenen Bereich der Vernunfttätigkeit, der in einer Grenzregie die Reichweite menschlichen Denkens ausmisst und auch noch die strittige Denkform der Gottesbeweise einbezog



Dr. Johannes Schießl, Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Katholischen Akademie, verlas den Beitrag des kurzfristig erkrankten Prof. Dr. Klaus Müller.

bzw. einbezieht. Im katholischen Bereich hat es diese Überzeugung übrigens 1870 faktisch und 1910 ausdrücklich zu lehramtlicher Dignität gebracht, ohne dass sich das Lehramt in irgendeiner Weise heute um die Einhaltung dieses Geltungsanspruchs kümmerte.

Und zum anderen hängt der Anspruch von Gotteserkenntnis zumindest für die Monotheisten auch an der Wahrheitsfähigkeit religiöser Narrative, also zugespitzt formuliert an der Frage, ob auch Fiktionen wahr sein können – denn dass es sich bei den heiligen Büchern des Judentums, Christentums und

Islams über weite Strecken um solche handelt, gehört seit dem Aufkommen der historisch-kritischen Methode zu den Standards neuzeitlichen Bewusstseins und einer mit diesem Bewusstsein nicht zerfallenen Theologie. Beide Fragen – die eine als begründungstheoretische, die andere als hermeneutische – gehören untrennbar zusammen, wie sich bald herausstellen wird. Und zugleich eröffnet diese intrinsische Zusammengehörigkeit einen Blick auf die Denkfigur „Gottesbeweis“, der ungewöhnlich sein mag, gleichwohl einsichtserweiternd sein könnte.

II. Vernunftregie an den Grenzen des Wissens

Wenn ich zur Kennzeichnung der ersten dieser beiden Aufgaben auch gleich das Reizwort „Gottesbeweis“ heranziehe, falle ich natürlich etwas mit der Tür ins Haus – aber warum eigentlich nicht? Denn so ausgemacht, wie ein Gutteil des heutigen Theologiebetriebes tut, ist es nicht, dass diese Denkform ein schieres Ding der Vergangenheit sei. Niemand wird natürlich einfach die *quinque viae* des Aquinaten wiederbeleben, obwohl die unter dem Vorzeichen eines unbefragt vorausgesetzten Schöpfungsparadigmas genauso gültig waren, wie das unsere evolutionstheoretischen Annahmen unter Voraussetzung des Paradigmas der kausalen Geschlossenheit sind. Ich glaube auch nicht, dass uns die probabilistischen Reformulierungen der thomanischen Wege wirklich weiterführen, wie sie Richard Swinburne und Stephen Unwin unternehmen. Schon John L. Mackie hatte darauf hingewiesen, dass unerachtet der formalen Richtigkeit der einschlägigen Argumentationen jede Wahrscheinlichkeitsüberlegung mit einer Ausgangswahrscheinlichkeit einsetzen muss – aber es sei nicht klar, wie eine solche etwa im Blick auf den Anfang des Universums, also den Moment vor seinem Auftreten vorzustellen wäre. Herausforderungen ganz anderen Kalibers stellen die modernen Wiederaufnahmen des ontologischen Arguments, wie sie etwa Kurt Gödel vorgelegt hat oder aber im Rahmen eines prozess-theologischen Paradigmas Charles Hartshorne entwickelte. Darüber wäre ausführlich zu sprechen – nicht zuletzt, weil dieser ganze theologische Strang in unserem alteuropäischen Raum auf eine schon nicht mehr nachvollziehbare Weise ignoriert wird, während man den Poststrukturalisten und anderen Differenztheoretikern regelrecht an den Lippen klebt. Auch auf die jüngsten Argumente Robert Spaemanns wäre an dieser Stelle einzugehen, die „Gottesbeweise nach Nietzsche“ heißen; sie sind aus zeitlogischen Überlegungen entwickelt und gerade deshalb so frappant, weil sie zugleich äußerst kritisch auf die in der Instanz des Virtualitätsbegriffs geschehende Verschleifung der Differenz von Sein und Schein bezogen sind. Dennoch möchte ich mich an dieser Stelle auf einen anderen Strang von Begründungsdenken konzentrieren, der sich ungleich mehr im Kielwasser des metaphysikkritischen Kant hält – und dennoch zu so etwas wie letzten Gedanken über Welt und Leben als Ganzes kommt auf eine Weise, die auch noch die Frage nach einer etwaigen Wirklichkeitsdeckung solcher Gedanken zulässt.

Man kann diesen denkerischen Ausgriff, der sich außerordentlich behutsam der Frage nach so etwas wie Gotteserkenntnis annähert, vielleicht mit Dieter Henrich „Lehre vom Grund“ nennen. Henrich ist auf der Basis Jahrzehnte langer Bemühungen um eine Theorie bewussten Lebens vor allem bei den Frühidealisten und speziell bei Hölderlin für einen solchen Gang an die Grenzen des

Wissens fündig geworden. Derjenige Zug an Selbstbewusstsein, durch den sich die Dimension der Frage nach seinem Grund auftut, ist der seines ihm selbst unvorstellbaren Aufkommens, um dessentwillen es sich einen ihn selbst zureichend begründenden und aus sich hervorgehenden Grund voraussetzen muss, der natürlich nicht nochmals eines weiteren Grundes bedürfen darf – was nicht zuletzt auch heißt, dass die Verfasstheit dieses Grundes eine sehr viel andere als diejenige von Selbstbewusstsein sein muss, sofern andernfalls sogleich ein *infiniter Regress* in Gang gesetzt wäre. Die Verwiesenheit auf einen solchen Grund ist in sich bereits mehrfältig:

(a) Sie ergibt sich zum einen aus der Verknüpfung des von cartesianischer Gewissheit geprägten Wissens von Selbstbewusstsein um sein Wirklichsein und die gleichzeitige Entzogenheit seines Auftretens für sich selbst. Dieser Konnex rührt daher, dass jenes Bewusstseinsmoment nur cartesianisch durch Vollzug von Zweifel gewinnbar ist, eben dieser aber in die Selbstgewissheit eine Grenzmarkierung einträgt, die verbietet, Erstere als Selbstpräsenz zu fassen: Selbstbewusstsein ruht nicht in sich, sondern muss sich von anderswoher, also aus einem Grund verstehen.

(b) Zum anderen drängt sich dieser Grund-Gedanke dadurch auf, dass sich Selbstbewusstsein in seiner eigenen Verfassung als von einer Komplexität und letztlich Rätselhaftigkeit gewahrt, die die Möglichkeiten seiner Aufklärung über sich offenkundig überschreitet. Dieter Henrich hat das auf verschiedenen Wegen seit seinem Essayband „Fluchtlinien“ von 1982 ausführlich dargetan. Im Zentrum steht dabei die irreduzible Doppelverfassung von Einmaligkeit gegenüber der Welt und gleichzeitigem Einbegriffensein in diese Welt als ein Element unter vielen.

Es ist genau diese Komplexität seiner Verfassung, die Selbstbewusstsein nicht aus sich selbst begreifbar sein lässt und eben dadurch auf nicht mehr abzudrängende Weise die Frage nach einem Grund der wissenden Selbstbeziehung aufkommen lässt. Die Tatsache, dass sich das Ganze von Selbstbewusstsein nicht von einer Analyse seiner Teilmomente her rekonstruieren lässt und auch die etwaige Annahme eines Schöpfungsaktes durch die Unterstellung eines schaffenden Subjektes von grundsätzlich derselben Wissensart das Problem damit nur verschieben würde, legt nahe, Selbstbewusstsein auf eine gründende Instanz noch komplexerer Verfassung als die eigene, zu erklärende Subjektivität zurück zu leiten. Der Grund, den wir uns als in einem bewussten Leben stehend um dessen Ganzheit als durchgängigen zuschreiben müssen, kann dabei nur ein gedachter sein, „wenngleich das Denken, in dem er vorausgesetzt ist, nicht allein der philosophischen Reflexion entstammt, sondern im bewussten Leben selbst aufkommt und es darum auch ständig begleitet.“ (Henrich, Dieter, *Hölderlins Philosophische Grundlehre*, Seite 304–305.)

Das bedeutet: Einerseits muss der dem Selbstbewusstsein vorauszusetzende Grund einem gegenständlichen Erkennen entzogen sein, weil sein Auftreten in Gestalt einer Präsenz ein Hingehen-Werden-Können der wissenden Selbstbeziehung implizierte, also eine Art eben jener adäquaten Aufklärung, die sich ja gerade kraft der Gestalt des Aufkommens und Zusammenspiels der Momente von Selbstbewusstsein als undurchführbar erweist. Andererseits gilt aber genauso, dass durch den Gedanken vom gründenden Grund der



Foto: akg-images

Die aus dem Jahr 1943 stammende Novelle *Das Gesetz*, als *Thomas Mann* (unser Porträtfoto aus den späten 30er Jahren) um einen Text über den

Dekalog und seiner Pervertierung durch die Nationalsozialisten gebeten wurde, handelt vom Gesetzgeber Mose, aber unter den Bedingungen der Religions-

kritik, also so, dass die Gebote nicht von Gott offenbart werden, sondern Mose diesen Gott und seine Weisung gleichsam hervordenkt.

wissenden Selbstbeziehung „eine weitere Klasse von Wirklichem definiert [ist; K.M.], und zwar eine solche, zu der sich das seiner selbst bewußte Leben allein aufgrund dessen in ein Verhältnis setzen kann, daß es sich als nicht seiner selbst schlechthin mächtig versteht.“ (Henrich, Dieter, *Subjektivität als Prinzip*, Seite 69.)

Unbeschadet seiner vorhin erläuterten Hypothetizität erweist sich der Gedanke vom Grund kraft der Verfasstheit

des ihn notwendig auf sich ziehenden Selbstbewusstseins aufs Engste mit dem Wirklichkeitswissen verfügt, das es selbst charakterisiert. Kraft dessen, dass es uns als Subjekte überhaupt nur dadurch gibt, „daß wir in unseren Gedanken und kraft ihrer für uns wirklich sind“ (Henrich, Dieter, *Kunst und Leben*, 36.), gehört die wissende Selbstbeziehung inklusive ihres Gedankens vom Grund zu jenen Denkbewegungen, die – wie nach einem Diktum Theodor W.

Adornos wohl alles Philosophieren, das wirklich ein solches ist – um den ontologischen Gottesbeweis kreisen, und Henrichs explizite Rückkehr zu dieser Denkform in dem Essay „Selbstbewusstsein und Gottesgedanke“ von 2007, 47 Jahre nach dem Buch „Der ontologische Gottesbeweis“, bestätigt dies eindrücklich.

Henrich selbst erinnert daran, dass er mit seinen Erwägungen zum Grund von Selbstbewusstsein, die nicht einfach die Frage nach der Realität dieses Grundes

beantworten, wohl aber ein Nachdenken implizieren, „von woher diese Frage erwogen und beantwortet werden mag“ (Henrich, Dieter, *Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne. Sechzehn Thesen*, in: Ders. – Johann B. Metz – Bernd J. Hilberath – Zwi Werblowsky (Hgg.), *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposium des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZDK am 22./23.11.1995 in der Katholischen Akademie in Berlin, Münster 1997*, 10–20, hier Seite 12.), an eine Debatte anschließt, die schon Kantianer zu Zeiten ihres Namensgebers umtrieb: Es ging um die Frage, ob Kants These, dass wir unbeschadet des Ausschlusses gegenständlicher Erkenntnis des Absoluten und entsprechender Beweise zu notwendigen Annahmen über es kommen müssen, nach sich zieht, dass diese Annahmen unter ein „als ob“ zu stellen und mithin als „(...) unausweichliche und zugleich lebensspendende und nur als solche wohlmotivierte Fiktionen“ (Henrich, Dieter, *Kunst und Leben*, Seite 60.) zu behandeln seien. Oder ob – etwa mit Fichte – dafür zu votieren sei, dass Überzeugungen so tief reichender Lebensbedeutung, durch die sich überdies alle anderen Überzeugungen zu einem Ganzen fügen, gegen einen solchen Vorbehalt Wahrheit zugesprochen werden müsse.

III. Zur Wahrheitsfähigkeit des Fiktionalen

Diese Frage nach der Wahrheitsfähigkeit von Fiktionalem drängt sich also aus der Dynamik der Entfaltung letzter Gedanken auf. Sie steht aber ihrem Gehalt nach und faktisch längst zuvor bereits für jede Theologie im Raum, die für ihre exegetische Arbeit auch nur ansatzweise die Parameter historisch-kritischen Denkens in Geltung setzt. Längst ist sie damit konfrontiert, dass nicht nur etwa die längst als Poesien oder Identitätsmanifeste erkannten Schöpfungsgeschichten oder wichtige Teile der Evangelien wie etwa die Kindheitsgeschichten literarisch gesehen theologisch komponierte Narrative, also Fiktionen sind, sondern genauso über weite Strecken die oft so historisch wirkenden Erzählungen des Alten Testaments: Für den Exodus haben wir nicht den Hauch einer historischen, geschweige denn archäologischen Spur. Und für die Landnahme Israels, die so genannte Eroberung des gelobten Landes, haben wir solche Spuren, aber sie weisen – gemessen an den Erzählungen – in exakt die gegenteilige Richtung eines langsamen, jedenfalls nicht gewaltsamen Einsickerns nomadisierender Stämme in die Dörfer der sesshaften Bevölkerung. Ja, und den großen David müssen wir uns eher als regionalen Dorfschulzen mit einer leicht aufgepeppten Wallfahrtskapelle vorstellen. Was aber hat es dann mit der religiösen Wahrheit solcher Traditionen auf sich?

Man kann sich den Gehalt dieser Frage wohl am ehesten an einem Konkretefall solcher Art von Fiktionalität verständlich machen. Auf singuläre Weise wird man diesbezüglich – und noch dazu unter dem Vorzeichen des Gottesgedankens – bei Thomas Mann fündig: zum einen in seinem vierbändigen Monumentalwerk „Joseph und seine Brüder“, zum anderen in der aus dem Vollendungsjahr des „Josephs-Romans“ stammenden Novelle „Das Gesetz“, geschrieben 1943, als Mann um einen Text über den Dekalog und seiner Pervertierung durch die Nationalsozialisten gebeten wurde. Die Novelle handelt vom Gesetzgeber Mose, aber unter den Bedingungen der Religionskritik, also so, dass die Gebote nicht von Gott offenbart werden, sondern Mose diesen

Gott und seine Weisung gleichsam hervordenkt – aber zugleich kann der Mensch nach Manns Überzeugung auf keine andere Weise zum Sittlichen auf letztverbindliche Weise motiviert werden. Dieses Changieren der Erzählung „zwischen Finden und Erfinden“ (*Assmann, Jan: Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen. München 2006. Seite 177.*) eröffnet emanzipatorisch jenen Freiheitsraum, in dem allein unter den Bedingungen der Moderne Religion so etwas wie Bindekraft entfalten kann. Nur in solch ironischer Brechung kann nach dem Ende der „großen Erzählungen“ (wie die Postmodernen gerne sagen) noch Normatives vermittelt werden.

Natürlich ist damit – bezogen auf unser Thema – keine metaphysische oder gar religiöse Einsicht erschlichen, denn: „Ein solcher Wahrheitsbezug, in den sich das bewußte Leben als solches einfügt, kann nur dadurch eintreten, daß es die Synthesis aller seiner Lebenstendenzen, die es zunächst als eigene Leistung zu vollziehen hat und erfährt, zuletzt als Vollzug eines Geschehens begreift und neu orientiert, in das alle seine eigenen Vollzüge einbegriffen sind.“ (*Dieter Henrich, Versuch über Fiktion und Wahrheit, in: Ders., Bewußtes Leben, 139–151, hier 148*)

Das besagt: Wahrheit kann Fiktionen nur im Horizont einer holistischen Denkform zugesprochen werden, einer

Wahrheit kann Fiktionen nur im Horizont einer holistischen Denkform zugesprochen werden.

also, die alle theoretischen und praktischen epistemischen Leistungen und damit alle Weisen von Wissen in Letzten in einer Ganzheit von Verstehen zusammenführt. Es kann nicht überraschen, dass eine solche Form der Selbstverständigung bewussten Lebens dazu hinleitet, den gründenden Grund von Subjektivität in Gestalt eines wirklichkeitsverbürgenden Gedankens monistischer All-Einheit zu fassen. Jedenfalls ist das die Option von Dieter Henrich, der ich viel abgewinnen kann.

Natürlich weicht die vorausgehend skizzierte Form vernunftgeleiteter Gottrede markant – wenngleich kontrolliert – vom Paradigma traditioneller Theismen ab. Sie mutet der Theologie um ihrer eigenen Wahrheitsfähigkeit willen den – zugegeben – anstrengenden Gedanken zu, dass Gott größer sein könnte als der Monotheismus. Dem wäre an anderer Stelle eigens nachzugehen. Gleichwohl gälte auch für diese denkerische Perspektive einer philosophischen Theologie, dass ihr – vielleicht sogar noch konstitutiver als den traditionellen Monotheismen – der Gottesbeweisgedanke als intrinsisches Konstituens implementiert ist, das transzendental die prinzipielle Wahrheitsfähigkeit der kategorialen Narrative garantiert. □

Prof. Dr. Klaus Müller musste sein Referat „Gottesbeweis als Laboratorium der Sinnproduktion“, das den Auftakt der Philosophischen Tage bildete, verlesen lassen, weil er kurzfristig erkrankt war. Klaus Müller ist Professor für Fundamentalthologie und Religionsphilosophie sowie Direktor des Seminars für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Münster.

Was müsste ein Argument für die Existenz Gottes eigentlich leisten?

Winfried Löffler

Ein Argument für die Existenz Gottes, so möchte man meinen, sollte ein möglichst stichhaltiges Argument sein, das zur Konklusion „Gott existiert“ führt. Aber so einfach ist es offenbar nicht: Was sind „stichhaltige Argumente“ generell, und erst recht in diesem Kontext? Mit strikten Beweisen ist offenkundig kaum zu rechnen (sonst wäre Atheismus ein rätselhaftes Phänomen!), aber auch viele Theologen lehnen derlei Argumente eher ab. Außerdem: Was genau bedeutet der Satz „Gott existiert“?

Im Licht der jahrhundertelangen Diskussionen um solche Argumente soll hier versucht werden, die Mindestbedingungen und Grenzen für leistungsfähige philosophische (d.h. offenbarungsunabhängige) Argumente in diesem Bereich auszuloten. Geschehen soll das zunächst allgemein (I.) und dann illustriert an zwei Beispielen (II.). Voraussetzen werde ich dabei, dass metaphysisches Fragen und Theoretisieren grundsätzlich möglich ist; ausführlicher Stellung genommen habe ich dazu in meiner „Einführung in die Religionsphilosophie“ (2. Auflage 2013).

I. Allgemeine Anforderungen an Argumente für Gottes Existenz

1. „Empirischer“ Ausgangspunkt

Ein Argument für die Existenz Gottes muss an irgendwelchen Ausschnitten der Erfahrung anknüpfen. Ich sehe drei Gründe für diese Forderung: Erstens die überwiegende Einschätzung, dass nicht-empirische, ontologische Argumente – von Anselm von Canterbury bis zu ihren heutigen Varianten – bei allem intellektuellen Reiz letztlich nicht stichhaltig sind. Zweitens ist im Hinblick auf den Vergewisserungszweck solcher Argumente ein möglichst öffentlicher und konsensualer Ausgangspunkt zu bevorzugen. (Das gilt erst recht dann, wenn man sich von solchen Argumenten eine Hilfe für die interkulturelle Verständigung in religiösen Dingen erhofft.) Drittens ist der Zusammenhang des Gottesglaubens mit anderen Rationalitätsbereichen am ehesten dann zu klären, wenn Argumente für Gottes Existenz an möglichst öffentlichen Ausgangspunkten ansetzen. Als „Erfahrung“ kommt dabei nicht nur die methodisch gesuchte, experimentelle Erfahrung im Sinne der Natur- und Sozialwissenschaften in Frage, sondern auch andere Formen von Erfahrung, sofern sie öffentlich ausweisbar sind. Bezüge auf rein private, anderen vielleicht sogar grundsätzlich unzugängliche Erfahrungsepisoden (wie das oft von gewissen religiösen Erfahrungsformen gesagt wird) eignen sich hingegen nicht als Ausgangspunkt – zumindest nicht als Argumentationsbasis für andere.

2. Weltanschaulicher Rahmen der Argumentation

Argumente für Gottes Existenz bewegen sich in einem Rahmen, den man als weltanschaulich bezeichnen könnte. „Weltanschauungen“ sind dabei nicht etwa nur religiöse, politische und ähnliche Präferenzen, sondern ein (meist gar nicht bewusst reflektiertes) Bündel lebenstragender Überzeugungen. Zur Weltanschauung gehören auch allgemeinste und selbstverständlichste Überzeugungen, etwa darüber, was es gibt,



Prof. Dr. Winfried Löffler, Außerordentlicher Universitätsprofessor am Institut für Christliche Philosophie der Universität Innsbruck

ebenso wie jene über die Reichweiten und Grenzen verschiedener Theorien. Metaphysik hat es mit der Aufschlüsselung solcher weltanschaulicher Hintergrundüberzeugungen zu tun. Kennzeichnend für Weltanschauungen ist, dass sie großräumiger sind als einzelne wissenschaftliche Theorien. Zu den wesentlichen Funktionen einer Weltanschauung gehört es ja unter anderem gerade, uns zu sagen, welche Einzeltheorien zu welchen Problemstellungen passen und welche Antworttypen auf welche Fragen angemessen sind.

Es scheint klar, dass die Frage nach Gott in den weltanschaulichen Rahmen gehört. Gläubige schreiben Gott typischerweise eine welt-begründende Stelle zu und gehen daher nicht davon aus, dass die Einzelwissenschaften etwas Interessantes über seine Existenz ausmachen können. An irgendeiner Stelle eines Arguments für die Existenz Gottes muss also von innerweltlichen, „lokalen“ Erklärungstypen auf einen anderen Erklärungstyp umgestiegen werden. Das macht einen bloßen „Lückenbüßer-Gott“ so unplausibel: Wer Gott zur Füllung von Erklärungslücken zum Beispiel in der Biologie bemüht, der muss sich nicht nur auf ein Rückzugsgefecht angesichts biologischen Fortschritts einstellen, er zieht Gott vor allem auf die Ebene eines Faktors in der Welt herunter. Aus religiöser Sicht ist das inakzeptabel.

3. Plausibler Abbruch des Erklärungsregresses

Ein taugliches Argument für die Existenz Gottes müsste den drohenden unendlichen Regress der Erklärungsforderungen in plausibler Weise abzubrechen vermögen. Ein bekannter Einwand ist ja, warum bezüglich Gottes als letzter Erklärung der Welt nicht wiederum die Frage erlaubt sein sollte, wie nun seine Existenz zu erklären ist, wer oder was ihn verursacht haben könnte, und so weiter. Dem Einwand wäre wohl so zu kontern: Wer so fragt, wer diese Frage noch für sinnvoll hält, der spricht eben noch nicht von Gott. Er hat vielmehr

nur an irgendeine innerweltliche Zwischeninstanz gedacht, einen Demiurgen oder sonst etwas, das man sich noch einigermaßen anschaulich vorstellen kann und wo die Frage nach weiterer Erklärung durchaus sinnvoll ist. Ein adäquater Gottesbegriff dagegen muss immer ein Grenzbegriff sein, das dadurch angezielte Objekt muss so sein, dass weitere Erklärungsforderungen daran nicht mehr sinnvoll sind. Ein Anzeichen dafür, dass man wirklich von Gott spricht, ist das Verschwinden jeglicher Anschaulichkeit. Das ist noch keine umfassende Lösung des Regressproblems, aber für unsere Frage, was ein Argument für Gottes Existenz leisten müsste, bietet sie einen Teilertrag: Das philosophische „Gotteskonstrukt“, das im Argument vorkommt und als existent erwiesen wird, darf nicht so geartet sein, dass es nur an einen bislang übersehenen innerweltlichen Faktor erinnert.

4. Klärung der Eigenschaften Gottes

Argumente für Gottes Existenz dienen nicht dem Existenzbeweis eines Objekts, dessen Charakteristika von vornherein klar sind. So funktionieren Beweise auf anderen Gebieten: Wer die Existenz einer Primzahl zwischen 90 und 100 oder die Existenz eines römischen Municipium an der Stelle einer heutigen Stadt beweist, der weiß genau, wovon er redet und wonach er sucht. Bei Argumenten für Gottes Existenz ist dies grundsätzlich anders. Niemand hat Gott je gesehen, so wusste schon das Neue Testament, und nach mehreren Jahrhunderten der Religionskritik ist die Klärung der Bedeutung der Gottesrede natürlich besonders ernst zu nehmen. Argumente für Gottes Existenz müssen

Ein Anzeichen dafür, dass man wirklich von Gott spricht, ist das Verschwinden jeglicher Anschaulichkeit.

also auch dazu beitragen, die Eigenschaften Gottes zu klären. Ein historisches Beispiel für diese Klärungsleistung bieten die „Fünf Wege“ des Thomas von Aquin: Im Verlauf eines jeden dieser fünf Argumente (man mag von ihnen halten, was man will) wird ausgehend von einem Erfahrungsphänomen eine Eigenschaft konstruiert und präzisiert, etwa: „erster, unbewegter Bewegter“, „erste, unverursachte Ursache“, „notwendiger Grund aller kontingenten Sachverhalte“ usw. Diese konstruierten Eigenschaften zeigen dann mit einem religionsphänomenologisch erhobenen Gottesbegriff hinreichende Parallelen, um die Identsetzung des „Gottes der Philosophen“ mit dem Gott der Religion zwar nicht zwingend, aber doch plausibel machen. Einem Gesprächspartner, der mit grundsätzlichem Unverständnis für religionsphilosophische Überlegungen in die Debatte eintritt, kann auf diesem Wege zumindest angedeutet werden, wovon die Theologie überhaupt spricht.

5. Die Einzigkeit des erwiesenen Gottes

Soll das Argument den Monotheismus stützen, so darf der im Lauf des Arguments geklärte Begriff Gottes nur auf maximal ein Objekt zutreffen. Ein Einwand gegen manche Argumente für Gottes Existenz ist ja, dass sie dem simplen prädikatenlogischen Fehler der Quantoren-Vertauschung verfallen: Aus „Für alles gibt es eine erste Ursache“ folgt ja

nicht „Es gibt eine erste Ursache für alles“. (Auch aus „Es gibt für jeden Menschen eine Zeitung, die er liest“ folgt ja nicht „Es gibt eine Zeitung, die jeder Mensch liest.“) In der Tat sind viele der historisch fassbaren Argumente in diesem Punkt angreifbar; besonders deutlich ist das etwa am fünften Weg des Thomas, wo es der Text völlig offen lässt, warum aus „Alles hat einen Lenker“ folgen sollte „Es gibt einen Lenker für alles“. Wie solche einzigkeitsstiftende Zusatzprämissen („henologische Prinzipien“) aussehen könnten, ist ein Punkt, der mehr religionsphilosophische Forschung verdienen würde.

6. Logische Schlüssigkeit, wenngleich nicht „Beweisbarkeit“

Argumente für Gottes Existenz müssen einem angebbaren und akzeptablen Logiksystem folgen und darin als logisch schlüssig erscheinen. Heißt das nun, es müsste sich um Beweise handeln? Vermutlich nicht, denn zu einem Beweis ist es auch nötig, dass die Prämissen jeglichen Zweifels enthoben sind. Das traditionelle Wort „Gottesbeweis“ sollte also vermieden werden, da es in unserem Kontext Erwartungen weckt, die aus einfachen Gründen nicht einlösbar sind. Wo es „Beweise“ gibt, dort scheint ein Sachverhalt auch jenen Dialogpartnern quasi andemonstrierbar zu sein, die sich anfangs widerspenstig verhalten. In der Philosophie ist das schon allgemein selten der Fall. Erst recht wird bei einem weltanschaulich und biographisch so aufgeladenen Thema wie der Gottesfrage nicht mit „Beweisen“ in diesem starken, intersubjektiven Sinne zu rechnen sein. Daher wurden zuweilen Sprachregelungen wie „Hinweis“ oder „Aufweis“ statt „Gottesbeweis“ vorgeschlagen. Derlei Vorschläge sind allerdings noch irreführender: „Hinweis“ weckt die Assoziation von unvollständigen Indizienargumenten, und das wollen die wenigsten dieser Argumente sein. „Aufweis“ ist im Deutschen reserviert für Gegebenheiten, die man vorzeigen oder vorweisen kann – das trifft im Falle Gottes gerade nicht zu. Man sollte also am besten von „Argumenten für Gottes Existenz“ sprechen.

Unabhängig von dieser terminologischen Frage ist also bei solchen Argumenten mit dem sofortigen „Mitgehen“ eines andersdenkenden Gesprächspart-

Das traditionelle Wort „Gottesbeweis“ sollte vermieden werden, da es in unserem Kontext Erwartungen weckt, die aus einfachen Gründen nicht einlösbar sind.

ners nicht zu rechnen, auch wenn die Logik klar ist. Ein Moment der freien, nicht erzwingbaren Zustimmung zu einem Argument, das man zwar nachvollziehen kann, dessen Konklusion man sich aber nicht automatisch zueigen macht, ist hier unverzichtbar. Man hat dies traditionell die „certitudo libera“ genannt. Sie ist übrigens nicht bereichstypisch für die Religionsphilosophie, sondern zeigt sich auch in anderen Bereichen der Philosophie (man denke an Fragen der allgemeinen und angewandten Ethik), und sogar in den Einzelwissenschaften, und zwar umso mehr, je näher es an die Grundlagen der jeweiligen Disziplin geht. Dispute zwischen Vertretern verschiedener Interpretationen der Quantenphysik oder zwischen Platonisten und Nicht-Platonisten in der Mathematik haben eine ähnliche



In drei Arbeitskreisen bearbeitete man eines der Themen besonders intensiv. Diese Teilnehmer der Philosophischen Tage studierten einen Text des Thomas

von Aquin, den Prof. Dr. Winfried Löffler in seinem Arbeitskreis in der Bibliothek ausgeteilt hatte.

Struktur wie weltanschauliche Debatten: Man versteht und würdigt zwar die Argumente der Gegenseite, versagt ihren Konklusionen aber dennoch aus irgendwelchen Gründen die Zustimmung.

Dass Argumente für die Existenz Gottes nicht zur sofortigen Überzeugung Andersdenkender führen, hat also nichts mit unklaren logischen Strukturen oder Fehlschlüssen zu tun, sondern eben mit den angegebenen Gründen.

Solche Argumente müssen einer ausweisbaren, akzeptablen Logik folgen und darin schlüssig sein. Welches Logiksystem dabei zum Tragen kommt, ist grundsätzlich offen. Es kann sich um eine deduktive Logik ebenso wie um eine Wahrscheinlichkeitslogik handeln; sobald irgendwelche Modalbegriffe wie „notwendig“ oder „kontingent“ ins Spiel kommen, wird sich eine taugliche Modallogik empfehlen, und wenn einzigkeits-präsupponierende Ausdrücke wie „dasjenige x, welches ...“ ins Spiel kommen, wird sich eine Logik mit Kennzeichnungen nahe legen. All das betrifft zunächst die formallogische Überprüfung solcher Argumente, und es impliziert nicht, dass jeder natürlichsprachlich formulierender Denker auch ein scharfsinniges und taugliches Argument für die Existenz Gottes formallogisch ausformulieren kann. Auch die natürliche Sprache folgt jedoch impliziten logischen Regeln, die mitunter – man denke an Modalbegriffe – recht komplex sind, und die in der formallogischen Analyse eben expliziert werden.

II. Ein Test an zwei Anwendungsbeispielen

Abschließend soll an zwei Argument-Beispielen (einem plausibleren und einem weniger plausiblen) gezeigt werden, dass die vorgeschlagenen Kriterien tatsächlich eine gewisse Trennschärfe haben.

1. Das Argument aus dem kosmologischen Standardmodell

Als ersten Probestein nehme ich ein prominentes Argument aus der jüngeren Diskussion, nämlich das Argument aus dem kosmologischen Standardmodell der Astrophysik, wie es vor allem William Lane Craig verteidigt. Das kosmologische Standardmodell besagt folgendes: Wir leben in einem expandierenden Universum, das etwa 15 Milliarden Jahre alt ist. Es ist nicht so, dass das Universum im Raum expandieren würde wie ein Kuchen im Backrohr, sondern dass der Raum selbst expandiert, aus einem Punkt unendlicher Dichte, Temperatur und Raumkrümmung heraus, in einem Ereignis, das wir im Deutschen Urknall nennen. Dieses Ereignis hat aus physikalischer Sicht eine unangenehme Facette, es ist eine sogenannte Singularität: erst zur sogenannten Planck-Zeit (5.4×10^{-44} sec) beginnen die Naturgesetze zu gelten, erst hier gibt es ein Vorher und ein Nachher, vorher herrschte ein regelloser, der physikalischen Erklärung prinzipiell nicht mehr zugänglicher Zustand. Mit der sonstigen Annahme, dass die Naturgesetze immer und überall gelten, steht diese Anfangssingularität natürlich im Konflikt. Andererseits ist das Modell empirisch derart gut abgestützt (etwa durch die Rotverschiebung und die 3-Kelvin-Hintergrundstrahlung), dass es eben zum Standardmodell geworden ist – vorgeschlagene Alternativen sind über das spekulative Stadium bisher nicht hinausgekommen. Craig lädt nun ein, diesen physikalischen Befund in folgendes Argument einzubetten:

(1) Was einen zeitlichen Anfang hat, hat eine Ursache seiner Existenz. (evidentes Prinzip, in verschiedensten Bereichen)

(2) Das Universum hat einen zeitlichen Anfang. (empirisch, aus dem Standardmodell)

(3) Also hat das Universum eine Ursache seiner Existenz. (aus 1, 2)

(4) Wenn das Universum eine Ursache seiner Existenz hat, muss dieser personenartig sein und einige weitere Eigenschaften haben: anfanglos, mächtig etc. (Craig entwickelt hierzu detaillierte Argumente, die Grundidee ist jeweils: Die Ursache des Universums darf dessen Eigenarten und Beschränktheiten nicht teilen.)

(5) Also gibt es eine personenartige Ursache mit diesen Eigenschaften. (aus 4, 3)

Zu den einzelnen Schritten gäbe es etliches zu sagen. Ich muss dies hier ausklammern und kann nur skizzieren, inwiefern das Argument den in I. erörterten sechs Forderungen gehorcht. Die Anforderung der logischen Schlüssigkeit dürfte problemlos erfüllt sein, das Argument ist auch in seinen Details mit einer einfachen Prädikatenlogik rekonstruierbar. Unproblematisch ist weiters die Erfüllung der Forderung eines empirischen Ausgangspunkts: Er wird vom kosmologischen Standardmodell und dem Faktum des expandierenden Universums bereitgestellt. Das Argument bewegt sich ferner in einem weltanschaulichen Rahmen, denn es geht nicht darum, Erklärungslücken innerhalb der Physik durch den Rekurs auf Gott zu stopfen, es geht vielmehr um ein Zurückfragen in einen Bereich, in dem die Physik eingeständenermaßen nichts mehr sagen kann. Eine solche weltanschauliche Einbettung kann durchaus plausibel und legitim sein, solange man nicht behauptet, es sei ein Resultat der modernen Astrophysik, dass am Beginn

des Universums das Tun eines personalen Handelnden stehe. Ob man die Dinge so sehen will wie Craig, ist eine Frage der freien Gewissheit, die sich allerdings auf gewisse Gründe stützen kann. Wer dem Argument allerdings die Zustimmung versagt und es lieber mit einer nicht weiter zu erklärenden Singularität hält, dem sollte deshalb noch nicht Irrationalität unterstellt werden.

Einigermaßen plausibel wird auch die Forderung der Vermeidung eines unendlichen Erklärungsregresses erfüllt: Dass die innerweltlichen physikalischen Erklärungen am Beginn des Universums ihr Ende finden, das bringt das Modell mit sich; dort erfolgt der Umstieg auf eine andere Form der Erklärung. Für eine Kette oder Mehrzahl solcher außerweltlichen Erklärungsfaktoren spricht aber eigentlich nichts. Die Forderung der Klärung von Eigenschaften Gottes wird von dem Argument ebenfalls er-

Am Anfang des Universums laufen sämtliche innerweltlichen Erklärungsketten in einen einzigen Punkt zusammen.

füllt, in einer wesentlich detaillierter ausgearbeiteten Form, als ich dies hier dargestellt habe, und übrigens recht ähnlich zu klassischen Überlegungen. Einen besonderen Vorzug hat das Argument hinsichtlich der Forderung der Einzigkeit der erklärenden Ursache, die bei anderen Argumenten oft eine Achillesferse war. Sie wird hier in ziemlich problemloser Weise durch das kosmologische Standardmodell erfüllt. Am Anfang des Universums laufen sämtliche innerweltlichen Erklärungsketten in einem einzigen Punkt zusammen. Und es ist durchaus plausibel, diesen Beginn auch nur auf eine außerweltliche Ursache zurückzuführen. Insgesamt schneidet das Argument aus dem kosmologischen Standardmodell also nicht schlecht ab und dürfte wohl zu den plausibelsten gegenwärtig verfügbaren Argumenten zählen.

2. Zum Vergleich: das Intelligent Design-Argument

Ein anderes Argument, das auch in einem Naheverhältnis zu den Naturwissenschaften steht, ist das sogenannte *Intelligent Design*-Argument – eine salonfähigere Variante des Kreationismus, die aber weithin (evangelikale Kreise einmal ausgenommen) in eher schlechter Reputation steht. Vereinfacht gesagt wird hier aus den eingestandenem Erklärungslücken der momentanen Evolutionsbiologie auf einen Faktor namens *Intelligent Design (ID)* geschlossen, ohne den die Komplexitätssprünge an bestimmten Stellen der Evolution nicht erklärbar seien. Mit einer quasi technischen Brille gesehen, scheinen an solchen Stellen plötzlich Bauelemente zusammenzutreten, die bislang evolutionär niemals verbunden gewesen waren, die allein aber auch keinen Sinn ergeben hätten. So ein Zusammentreffen schreie nach einer Erklärung, eben nach intelligenter Planung.

Hinsichtlich der beiden oben erhobenen Forderungen 1 und 6 (des empirischen Ausgangspunkts und der angebbaren Logik) schneidet dieses Argument noch ähnlich gut ab wie das Argument aus dem Urknall. Gewisse Abstriche müssen bereits bei den Forderungen 3 und 4 gemacht werden. Warum man nicht nach weiteren Erklärungen für das anscheinende *ID* zurückfragen darf, liegt nämlich nicht auf der Hand. Vielleicht ist es ja bloß ein biologischer Effekt

höherer Ordnung, den wir momentan noch nicht kennen, vielleicht auch eine innere Naturfinalität. Die Regressgefahr ist also noch nicht gebannt, indem man an *ID* appelliert. Dementsprechend klärt das Argument auch nichts über die Eigenschaften Gottes; denn wenn man nicht weiß, wo ein Erklärungsregress endet, weiß man auch wenig über die Entität, die man als Ende aller Erklärungen ansieht. Alles, was man aus dem Argument über Gott zu erkennen meint, stammt in Wahrheit wohl aus den schöpfungstheologischen Hintergrundüberzeugungen seiner Vertreter.

Die größten Mängel hat das Argument aber hinsichtlich der Forderungen 2 und 5. Betrachten wir zunächst die Einzigkeitsforderung. Den Anschein intelligenter Planung gibt es an zahllosen Stellen im Tier- und Pflanzenreich, wie sich Vertreter des *ID* ja gerade nachzuweisen bemühen. Warum aber sollte hinter diesen einzelnen Planungsphänomenen gerade eine *einzig*, einheitliche Intelligenz stehen und nicht beliebig viele? Freilich neigt man dazu, die Einzigkeit der planenden Intelligenz spontan vorauszusetzen, wenn man vom Schöpfungsdenken der abrahamitischen Religionen her geprägt ist. Aber im Kontext eines philosophischen Arguments wäre das natürlich eine *petitio principii*. Auch hinsichtlich Forderung 2, jener der Situierung in einem weltanschaulichen Rahmen, ist das *ID*-Argument defizient. Insgesamt verbleibt dieses Denken nämlich im Rahmen der Biologie, auch wenn die *ID*-Hypothese weder testbar noch falsifizierbar ist und daher gemeinhin als pseudowissenschaftlich eingeschätzt wird. Sie nimmt eine bloße Lückenbüßer-Funktion ein, die mit biologischen Hypothesen auf einer Ebene steht und durch eine bessere biologische Theorie jederzeit hinfällig werden kann. *ID* wäre ein zusätzlicher biologischer, also innerweltlicher Faktor, dessen religionsphilosophische Signifikanz völlig offen ist.

Von allen wissenschaftstheoretischen Problemen abgesehen, schneidet das *ID*-Argument im Vergleich mit dem vorher erörterten Argument aus dem kosmologischen Standardmodell also deutlich schlechter ab. Zwei der sechs Forderungen sind zwar erfüllt, zwei andere eindeutig nicht, zwei weitere nicht in plausibler Weise.

Sofern man die Ausgangseinschätzung geteilt hätte, dass das *ID*-Argument sicher untauglich ist, während das Argument aus dem kosmologischen Standardmodell zumindest diskutabel erscheint, dann hat sich diese anhand der obigen Forderungsliste begründet und erhärtet. Das ist ein Hinweis, dass diese Liste vielleicht wirklich ein trennscharfes Kriterium dafür an die Hand gibt, was ein Argument für die Existenz Gottes leisten müsste. □

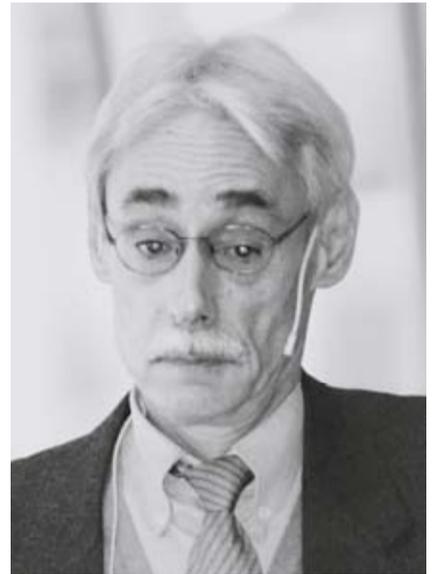
Warum „Intelligent Design“ kein intelligentes Argument für die Existenz Gottes ist

Armin Kreiner

Seit der Veröffentlichung von Darwins „Über die Entstehung der Arten“ tobt ein teilweise erbittert geführter Streit zwischen den Anhängern und Gegnern seiner Theorie. Mittlerweile hat dieser Streit so viele Facetten, dass häufig unklar ist, worum es eigentlich geht, beziehungsweise was genau auf dem Spiel steht. Die bislang letzte Phase dieser Auseinandersetzung ist der seit mehreren Jahren ausgefochtene Streit um „Intelligent Design“. Kritiker tun Intelligent Design vielfach als Neuaufgabe des alten Kreationismus ab. Die Fürsprecher betonen hingegen die Unterschiede und sehen in der Etikettierung ihres Anliegens als Kreationismus eine auf Unkenntnis basierende Verunglimpfung.

Unumstritten ist, dass sowohl Kreationisten als auch Anhänger des Intelligent Design den Darwinismus ablehnen. Dieser wird als eine naturalistische Theorie verstanden, die Gott nicht nur methodisch ausklammert, sondern mit dem Gottesglauben letztlich unvereinbar ist – auch wenn dies von einem breiten Strom gegenwärtiger christlicher Theologie bestritten wird. Im Hinblick auf die Unvereinbarkeit sind christliche Anti-Darwinisten und atheistische Darwinisten einer Meinung. Was die Reichweite, Gründe und Motive des Anti-Darwinismus von Kreationismus und Intelligent Design betrifft, so sind diese nicht ganz identisch, obwohl sie sich zumindest teilweise überschneiden. Die Unterschiede hängen unter anderem mit den verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „Evolution“ zusammen. Den Darwinismus abzulehnen, bedeutet nicht, Evolution in jeder Form auszuschließen. Sogenannte Mikroevolutionen, also Entwicklungen innerhalb der biologischen Grundarten, wurden nicht einmal vom traditionellen Kreationismus geleugnet, und zwar aus gutem Grund, spielen diese sich doch teilweise vor unseren Augen ab. Was kreationistischerseits geleugnet wurde und wird, sind Makroevolutionen, also die allmähliche Entwicklung neuer Arten aus bereits vorhandenen (*descent with modification*). Der Kreationismus lehrt, dass alle biologischen Grundarten von Gott am Anfang erschaffen wurden und dass die einschlägigen Indizien gegen eine allmähliche Entstehung der Arten sprechen. Ersteres lehrt der biblische Schöpfungsbericht, letzteres zeigen angeblich diverse empirische Befunde, wie etwa die Lücken in den Fossilienfunden.

Vertreter von Intelligent Design berufen sich üblicherweise nicht auf die Bibel. Wohl aber halten sie an der These fest, dass sich die Entstehung des Lebens in seiner Vielfalt und Komplexität nicht vollständig im Rahmen der darwinistischen Prinzipien erklären lässt, also durch den Zufall genetischer Mutationen und die Notwendigkeit natürlicher Selektion. Im Mittelpunkt steht dabei nicht der biologische Artbegriff, sondern das Phänomen der Komplexität. Die zentrale These besagt, dass es eine bestimmte Form von Komplexität gibt, deren Entstehung nicht durch die darwinistischen Prinzipien erklärbar ist. Diese Form der sog. irreduziblen Komplexität kann nicht durch einen geistlo-



Prof. Dr. Armin Kreiner, Professor für Fundamentaltheologie an der LMU München

sen, planlosen Mechanismus entstanden sein, wie es der Naturalismus postuliert, sondern nur durch einen intelligenten Urheber, über dessen genauere Beschaffenheit im Rahmen von Intelligent Design wenig zu hören ist. Im Hintergrund steht aber der christliche beziehungsweise theistische Schöpfergott.

Etwas gilt dann als irreduzibel komplex, wenn es zu seinem Funktionieren sämtlicher Teile bedarf. Intelligent Design behauptet, dass sich solche Phänomene in der Natur zuhauf finden. Vor allem finden sie sich auf einer Ebene, die zur Zeit Darwins noch gar nicht zugänglich war, nämlich auf der Ebene der Zelle, dem Grundbaustein allen Lebens.

Für Darwin und seine Zeitgenossen war die Zelle, wie es Michael Behe formuliert, eine Black Box. Inzwischen wurde diese Box durch die Molekularbiologie geöffnet. Zum Vorschein kamen irreduzibel komplexe Phänomene wie das Flagellum, das als Paradebeispiel für irreduzible Komplexität fungiert. Für molekularbiologisch wenig Versierte dient die Mausefalle zur Illustration. Diese taugt nur zum Fangen von Mäusen, wenn sämtliche Teile vorhanden sind. Anderenfalls sei sie wertlos. Darwin hat behauptet, dass seine Theorie als widerlegt zu betrachten wäre, wenn es gelänge, ein Organ zu finden, dessen Entstehung sich nicht durch zahllose, kleine, aufeinander folgende Schritte rekonstruieren ließe. Irreduzibel komplexe Organe können nun angeblich nicht auf diese Weise entstanden sein, weil sie per definitionem nur funktionieren, wenn sämtliche Teile vorhanden sind. Solange dies nicht der Fall ist, funktionieren sie nicht und besitzen genau das nicht, worauf es in Darwins Theorie entscheidend ankommt, nämlich einen Selektionsvorteil. Im Gegenteil, in einem unfertigen Zustand hätten sie eher einen Nachteil im Kampf ums Überleben zur Folge. Im unfertigen Zustand würde ein Flagellum nicht funktionieren und wäre für eine damit bestückte Zelle eher eine Belas-

tung. Hier gilt das Prinzip: Entweder ganz oder gar nicht!

Ideengeschichtlich betrachtet handelt es sich bei Intelligent Design um den Versuch, dem teleologischen Gottesbeweis neues Leben einzuhauchen. In seiner klassischen Gestalt, die sich in William Paleys Uhrenvergleich findet, besagt dieser Beweis, dass es ein Phänomen in der Welt gibt, nämlich Ordnung, dessen Entstehung sich nicht ohne Rückgriff auf eine intelligente, planende Ursache erklären lässt. Ordnung wird verstanden als eine Kombination von Komplexität plus Funktionalität beziehungsweise als das Zusammenspiel vieler einzelner Teile in einem funktionierenden Ganzen. Darwins Theorie stellte eine alternative Erklärung zur Verfügung, die zeigen sollte, wie Ordnung – zumindest im Bereich der Biologie – zufällig im Sinne von ungeplant entstehen kann. Damit wurde die Existenz einer transzendenten Ursache zwar nicht direkt widerlegt, wohl aber überflüssig; eines der bis dato stärksten Argumente für die Existenz Gottes schien also entkräftet zu sein. Genau dagegen wenden sich die Anhänger von Intelligent Design mit der Behauptung, dass Darwins Theorie doch nicht das zu leisten imstande ist, was ihr Urheber und seine Anhänger sich erhofft hatten.

Nach Ansicht des traditionellen Kreationismus war Darwins Theorie mehr oder weniger komplett falsch, nach Ansicht von Intelligent Design weist sie zumindest gravierende Lücken auf. Die Botschaft lautet: Evolution im Sinne einer allmählichen Entwicklung von Lebewesen kann durchaus stattgefunden haben. Um aber die Entwicklung und Geschichte des Lebens in seiner ganzen atemberaubenden Komplexität und Vielfalt erklären zu können, muss auch

Dass sich ausgerechnet im Fall der Evolutionstheorie Widerstand regt, dürfte damit zusammenhängen, dass diese nicht nur ein bestimmtes Weltbild, sondern gleichzeitig auch ein Menschenbild vermittelt.

nach und trotz Darwin auf einen transzendenten Planer und seine schöpferischen Interventionen rekuriert werden. Dieser Rückgriff hat nichts mit dem biblischen Schöpfungsbericht, nichts mit der darin gelehrteten Artkonstanz und schon gar nichts mit dem Alter der Erde oder des gesamten Universums zu tun. Aus diesem Grund versteht sich Intelligent Design nach Ansicht seiner Protagonisten nicht als religiöse Position, sondern als wissenschaftliche Theorie. Folglich geht es nicht um eine Fortsetzung der alten Kontroverse zwischen Bibel oder Religion auf der einen Seite und Wissenschaft auf der anderen, sondern um eine wissenschaftsinterne Auseinandersetzung. Zur Debatte steht, ob transzendente Ursachen in wissenschaftlichen Erklärungen eine Rolle spielen können oder dürfen, oder ob der Naturalismus die exklusive Deutungshoheit hat. Angesichts der offenkundigen Erklärungslücken der darwinistischen Theorie halten Intelligent-Design-Vertreter das Festhalten am Naturalismus für ein Indiz ideologischer bzw. dogmatischer Voreingenommenheit eines Großteils der *scientific community*.

Die Kritiker von Intelligent Design sehen die Sache in der Regel ganz anders. Aus ihrer Warte handelt es sich dabei um eine pseudowissenschaftliche Theorie, um eine als Wissenschaft ver-



Die Teilnehmer der Philosophischen Tage folgten aufmerksam den Vorträgen und Diskussionen

kleidete religiöse Position. Anders als Intelligent-Design-Vertreter behaupten, lassen sich die angeführten Beispiele für irreduzible Komplexität durchaus innerhalb des naturalistischen Paradigmas erklären. Für Phänomene, die den Eindruck irreduzibler Komplexität erwecken, lassen sich weniger komplexe Vorläufer finden, die ebenfalls funktionieren. Genüsslich weisen die Kritiker auf Beispiele hin, wie etwa die Konstruktion der menschlichen Wirbelsäule oder des menschlichen Auges, die ihres Erachtens belegen, dass es sich, wäre tatsächlich ein Designer am Werk, um einen Stümper handeln würde, der von seinem Handwerk wenig versteht. Die Evolution „arbeite“ nicht wie ein Designer, der völlig neue Strukturen am Reißbrett entwickelt, sondern eher wie ein Flickschuster, der mit bereits Vorhandenem arbeitet. Das erkläre, warum die Natur selten die perfekte Lösung für ein Problem hervorgebracht hat.

Häufig verliert sich die Diskussion in molekularbiologischen Details, die für Laien kaum mehr nachvollziehbar sind. Im Hintergrund geht es jedoch um die grundsätzliche Frage, ob der Rückgriff auf transzendente Ursachen eine legitime und respektable wissenschaftliche Erklärung darstellt: Darf der Rekurs auf Gott innerhalb wissenschaftlicher Theorien eine Rolle spielen, oder desavouiert sich eine Theorie, die transzendente Ursachen behauptet, automatisch als wissenschaftliche?

Naturalisten weisen den Vorwurf zurück, dass ihr grundsätzlicher Verzicht auf religiöse Erklärungen auf einer dogmatischen Voreingenommenheit beruht. Barry Palevitz vertritt die Ansicht, es gebe gute Gründe dafür, warum Wissenschaftler vor etwa 200 Jahren damit aufgehört haben, religiöse Erklärungen zu akzeptieren. Die Erklärung „Gott hat es getan“ unterminiere nicht nur die Neugierde, sie löse darüber hinaus auch keine wirklichen Probleme (wie etwa Krankheiten) und sie erlaube schließlich keine überprüfbareren Voraussagen. Aus diesen Gründen habe sich der Rekurs auf Gott zu Erklärungszwecken als intellektuelle Sackgasse erwiesen. Selbst wenn es Phänomene gäbe, deren Entstehung sich innerhalb des darwinistischen Paradigmas nicht erklären ließe, würde dies nicht bedeuten, dass damit automatisch wieder Gott im Spiel wäre. Der Naturalismus hat sich als so erfolgreich erwiesen, dass es ratsam erscheint, nach anderen innerweltlichen Erklärun-

gen Ausschau zu halten. Bislang war diese Strategie erfolgreich, und nichts spricht dagegen, dass es auch in Zukunft so sein wird.

Es fragt sich, warum beide Seiten so viel Aufhebens um eine primär wissenschaftstheoretische Frage machen. Mit etwas Gelassenheit und Toleranz auf beiden Seiten ließe sich ein *Modus Vivendi* finden, so dass sich naturalistische Wissenschaftler nicht mehr echauffieren, wenn eine ohnehin nur verschwindend kleine Minderheit ihrer Kollegen Phänomene unter Zuhilfenahme Gottes erklärt, während religiöse Menschen sich damit arrangieren, dass die Mehrheit davon ausgeht, auch ohne Gott bestens zurecht zu kommen.

Der Biologe Kenneth Miller, ein Fürsprecher der Vereinbarkeit von Darwinismus und Gottesglaube, hat behauptet, im anhaltenden Streit um die Evolutionstheorie gehe es nicht primär um wissenschaftstheoretische Fragen, sondern um den Kampf beziehungsweise die Schlacht um die Seele Amerikas – „the battle for America’s soul“. Der Terminus „Schlacht“ signalisiert, dass es um Macht und Einfluss geht, also um Politik. Genauer gesagt, geht es darum, wer darüber bestimmt, was an Schulen und Universitäten unterrichtet wird. Es ist kein Zufall, dass christliche Anti-Darwinisten immer wieder vor Gericht zogen, wenn es um Lehrpläne und Lehrbücher geht. Diesbezüglich setzen die Vertreter von Intelligent Design die Politik der Kreationisten nahtlos fort, was ein Grund sein mag, warum in der öffentlichen Wahrnehmung die Unterschiede gerne übersehen werden. Allem Anschein nach glauben sie, ein Mitspracherecht zu haben, wenn darüber zu entscheiden ist, was ihren Kindern gelehrt wird, was in einer Demokratie nicht ganz unüblich ist.

Der Wunsch nach Mitsprache allein kann allerdings nicht die anhaltende Schärfe der Kontroverse erklären. Die Evolutionstheorie ist ein integraler Bestandteil des wissenschaftlichen Weltbildes, und dieses Weltbild ist einem wie auch immer gearteten Naturalismus verpflichtet, sodass Gott darin per definitionem nicht vorkommt. Nun kommt Gott bekanntlich auch in anderen wissenschaftlichen Theorien nicht vor, weder in der Relativitätstheorie noch in der Quantentheorie, worüber sich im religiösen Lager niemand erkennbar aufzuregen scheint. Zumindest in methodologischer Hinsicht ist die Physik

genauso „gottlos“ wie die Biologie. Dass sich ausgerechnet im Fall der Evolutionstheorie Widerstand regt, dürfte damit zusammenhängen, dass diese nicht nur ein bestimmtes Weltbild, sondern gleichzeitig auch ein Menschenbild vermittelt. Sie sagt etwas darüber aus, wie wir Menschen entstanden sind und damit auch etwas darüber, was wir sind. Einem alten kreationistischen Klischee zufolge lehrt der Darwinismus, dass wir aus „Schleim“ entstanden sind. Demzufolge sind wir angeblich auch nichts anderes als „Schleim“. „Schleim“ kann aber nicht das Ebenbild eines göttlichen Schöpfers sein, sondern bestenfalls ein höher entwickelter Affe, eine Laune der Natur, ein Produkt des Zufalls und so weiter. Der Erz-Kreationist Tim Lahaye hat bemerkt: Wenn man Kindern und Jugendlichen beibringe, sich als Tiere zu verstehen, führe das unweigerlich dazu, dass sie sich auch wie Tiere verhalten. Seines Erachtens komme dies einer Aufforderung zu Drogenkonsum und freier Liebe gleich, was meines Wissens im Tierreich eher selten vorkommt. In eine ähnliche Kerbe schlug der Republikaner Tom DeLay im Anschluss an die Schießerei an der Columbine High School. In einer E-Mail hatte ein Schüler geschrieben: „Lieber Gott! Warum hast Du die Schießerei an der Columbine nicht verhindert?“ Gott – so DeLay – habe zurückgeschrieben: „Lieber Schüler! Das hätte ich getan, aber mir wurde kein Zutritt zu den Schulen gewährt“. Das ist wohl so zu verstehen, dass Gott im Unterricht, vor allem im Biologieunterricht, nicht vorkommt.

Worum es christlichen Anti-Darwinisten geht, ist der vermeintliche Zusammenhang zwischen Naturalismus auf der einen Seite und dem moralischen Zustand beziehungsweise Verfall der Gesellschaft auf der anderen Seite. Das – oder zumindest etwas Ähnliches – scheint hinter dem „Kampf um Amerikas Seele“ zu stecken. Der Darwinismus hat angeblich ein Menschenbild zur Folge, in dem für moralische Werte kein Platz mehr ist. Anders als Relativitäts- oder Quantentheorie, die keinerlei erkennbare moralische Konsequenzen nach sich ziehen, propagiert und legitimiert der Darwinismus das Recht des Stärkeren im Kampf ums Überleben in einer Welt, der weder Werte und Normen noch ein übergreifender Sinn eingeschrieben sind. Insofern untergräbt der Darwinismus nicht nur traditionelle religiöse Überzeugungen, sondern auch

die moralischen Grundlagen, auf denen der soziale Zusammenhalt beruht.

Ob ein solcher Zusammenhang zwischen dem Siegeszug des Darwinismus und dem Niedergang der Moral besteht, ist mehr als fraglich. Lange bevor der Darwinismus Besitzansprüche auf die „Seele Amerikas“ erhob, haben die weißen Ebenbilder Gottes andere Ebenbilder Gottes mit roter Hautfarbe auszurollen versucht und sich solche mit schwarzer Hautfarbe als Sklaven gehalten. Das dürfte eher als moralischer Verfall zu bezeichnen sein. Im Vergleich zu diesen Übeln sind die gegenwärtig beschworenen Übel, die angeblich auf das Konto des Darwinismus gehen, zwar nicht ganz unbedenklich, aber vergleichsweise glimpflich. Natürlich ist

Christen sollten ihren Frieden mit Darwin schließen und akzeptieren lernen, dass wir in einer Welt leben, die zumindest prinzipiell lückenlos naturalistisch erklärbar ist.

der Darwinismus ein Teil des Säkularismus, gewissermaßen das naturalistische Pendant zur christlichen bzw. theistischen Schöpfungsgeschichte. Aber erstens steckt nicht hinter jedem Wandel moralischer Werte ein moralischer Verfall, und zweitens folgt aus dem Darwinismus weder eine positive noch eine negative Moral, sondern überhaupt keine.

Ich habe den Eindruck, dass sämtliche Versuche, dem Darwinismus christlicherseits am Zeug zu flicken, letzten Endes zum Scheitern verurteilt, ja sogar kontraproduktiv sind. Dabei spielt es keine Rolle, ob sich diese Versuche nun auf angebliche Erklärungslücken, auf moralische Auswirkungen oder auf erkenntnis- und rationalitätstheoretische Aporien kaprizieren. Christen sollten ihren Frieden mit Darwin schließen und akzeptieren lernen, dass wir in einer Welt leben, die zumindest prinzipiell lückenlos naturalistisch erklärbar ist. Atheistische Naturalisten ziehen daraus bekanntlich den Schluss, dass es keinen Gott gibt. Diesen Schluss halte ich für voreilig und für alles andere als unausweichlich. Nach meinem Dafürhalten wäre es theologisch sinnvoller, statt nach Erklärungslücken zu suchen, sich Gedanken darüber zu machen, warum Gott ausgerechnet eine solche Welt erschaffen hat. Ich habe leider noch keine überzeugende Antwort auf diese Frage gefunden, was mich bisweilen traurig stimmt. Was mich tröstet, ist die Einsicht, dass es in vielen Fällen wichtiger ist, die richtigen Fragen zu stellen. Möglicherweise besteht das theologische Erbe, das uns Darwin hinterlassen hat, darin, die richtige Frage zu stellen. Wie auch immer die Antwort lauten mag, klar scheint zu sein, dass das Gottesbild eines theistischen Evolutionismus nicht mehr dasselbe sein kann wie das vor Darwin. Die Vorstellung von Gott als einem Uhrmacher oder Designer, der hie und da in der Geschichte des Universums interveniert, um neue Strukturen hervorzubringen, dürfte nur schwer zu halten sein. Der Streit um Darwin war von Anfang an auch ein Streit um Gott. Nach außen ist es ein Streit darüber, ob Gott überhaupt noch zu denken ist; binnenchristlich ist es ein Streit darüber, wie Gott zu denken ist. Ob das Bild von Gott als Designer eine gute Idee ist, muss angesichts der Indizien für Flickschusterei bezweifelt werden. □

Paralleluniversen, Gott und unser Platz im Kosmos: Das Feinabstimmungsproblem

Christian Weidemann

Einleitung

Die Milchstraße beherbergt 100 Milliarden Sterne. Das sichtbare Universum enthält 100 Milliarden Galaxien. Erst in 100 Billionen Jahren werden die letzten Sterne verlöschen. „Wenn ich die kurze Dauer meines Lebens betrachte, das von der vorhergehenden und der darauffolgenden Ewigkeit aufgesogen wird [...] und den kleinen Raum, den ich ausfülle und den ich noch dazu von der unendlichen Unermesslichkeit der Räume verschlungen sehe, die ich nicht kenne und die mich nicht kennen, so gerate ich in Schrecken“, schreibt Blaise Pascal. Eine entgegengesetzte Reaktion artikuliert Immanuel Kant im Schlusskapitel der „Kritik der praktischen Vernunft.“ „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“

Erstaunlicherweise sind sowohl das Gefühl kosmischer Heimatlosigkeit als auch der Eindruck der Erhabenheit unter den meisten heutigen Theologen Gleichgültigkeit gewichen, als sei die unermessliche Größe des Universums für Menschenbild, Soteriologie und Schöpfungstheologie irrelevant.

Die Entwicklung der modernen Kosmologie dagegen legt nahe, dass Pascals Schrecken noch untertrieben war: Nicht nur ist das sichtbare Universum sehr groß, es ist nach Meinung einer wachsenden Anzahl von Astrophysikern auch nur eines von vielen, vielleicht unendlich vielen, weiteren Universen. Das Phänomen der kosmischen Feinabstimmung, das Anlass zu dieser Multiversumshypothese gab, wird von einigen analytischen Religionsphilosophen alternativ als Hinweis auf das Wirken eines göttlichen Designers gedeutet. Hätten sie recht, verflüchtigte sich der kopernikanische Schauer: Das Universum verdankte seine grundlegenden Eigenschaften der göttlich intendierten Ermöglichung von Wesen wie uns.

I. Feinabstimmung

„So gut wie kein physikalischer Parameter kann in erheblichem Umfang modifiziert werden, ohne dadurch radikale qualitative Veränderungen der physikalischen Welt zu verursachen“ stellt der Astrophysiker Max Tegmark fest. Wenn man annimmt, dass es sich bei den Werten, die Naturkonstanten und Anfangsbedingungen unseres Universums aufweisen, um nicht weiter erklärungsfähige Tatsachen (*brute facts*) handelt, so erscheint der Umstand, dass sie alle in einen Bereich fallen, der Leben im Universum möglich macht, äußerst unwahrscheinlich.

Ein anschauliches Beispiel hierfür liefert die relative Stärke der Gravitation im Verhältnis zu den drei anderen Grundkräften. Die Schwerkraft, die zwei Protonen im Atomkern aufeinander ausüben, ist 1040mal kleiner als die entsprechende Stärke der starken Kernkraft. Besagtes Verhältnis hätte auch ganz anders sein können, es ist (nomologisch)



Dr. Christian Weidemann, Wissenschaftlicher Mitarbeiter („*Infinitas Dei*“-Projekt“) am Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen der Ruhr-Universität Bochum

kontingent, d.h. es lässt sich nicht aus den in den gegenwärtigen Standardmodellen der Physik vorausgesetzten Naturgesetzen ableiten.

Wäre die relative Kraft der Gravitation „nur“ eine Milliarde mal stärker, würden Lebewesen auf einem Planeten von der Größe der Erde zerquetscht. Schon bei einer 3000mal stärkeren Gravitation würde die Kernfusion in Sternen erheblich beschleunigt, so dass kein Stern älter als eine Milliarde Jahre alt würde, was für die Evolution intelligenten Lebens kaum ausreichte. Hielte man die anderen für die Ausdehnung des Universums relevanten Faktoren konstant, und veränderte die Stärke der Gravitation nur minimal, wäre das Universum zudem nach dem Urknall entweder so schnell auseinandergefliegen, dass sich keine Galaxien hätten bilden können oder viel zu schnell implodiert, um die Entstehung von Leben zu gestatten.

Das frappierendste Beispiel für die Feinabstimmung des Universums ist seine geringe Entropie: Laut Roger Penrose beträgt die Wahrscheinlichkeit dafür, dass das Universum zufällig mit einem Entropiegrad startete, der es in etwa so aussehen lässt, wie wir es heute beobachten, $1:10^{10^{123}}$. Diese Zahl ist so unglaublich groß, dass man sie nicht aufgeschrieben hätte, wenn man auf jedes Elementarteilchen des sichtbaren Universums eine Null malte.

II. Reaktionen

Das Phänomen der kosmischen Feinabstimmung hat vier sehr unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen:

1. *Bestreitung der Kontingenz*: Sobald eine finale Theorie (*theory of everything*) gefunden ist, werden Anfangsbedingungen und Naturkonstanten aus dieser Theorie ableitbar sein. Davon abgesehen, dass niemand weiß, ob eine

solche Theorie jemals gefunden werden wird, verschiebt diese Reaktion das Feinabstimmungsproblem auf die Ebene der Gesetze. Denn warum sollten aus der unendlich großen Menge logisch möglicher Fundamentalgesetze ausgerechnet solche die gesamte Wirklichkeit bestimmen, die intelligentes Leben gestatten?

2. *Bestreitung der Erklärungsbedürftigkeit*

3. *Multiversumshypothese*: Das sichtbare Universum ist nur eines von unzähligen Universen mit variierenden Ausgangsbedingungen. Dass unter diesen unzähligen Universen auch einige wenige sind, die Leben ermöglichen, ist (fast) unvermeidlich.

4. *Designerhypothese*: Eine mächtige Person (Gott) hat die Naturkonstanten, Anfangsbedingungen (und Naturgesetze) unseres Universums festgelegt.

III. Nicht erklärungsbedürftig?

a) Ein Verschwörungstheoretiker beobachtet die Ziehung der Lottozahlen: „Hier ist etwas faul!“ konstatiert er. „Es fielen 5, 12, 18, 19, 34, 44. Wissen Sie, wie groß die Wahrscheinlichkeit für diese Zahlen war? $1:13.983.816$.“ Aber *irgendwelche* Kugeln mussten fallen. Nicht alles, was unwahrscheinlich ist, ist erklärungsbedürftig. Verhält es sich bei der Feinabstimmung nicht genauso? Jeder Wert von Naturkonstanten und Anfangsbedingungen ist a priori unwahrscheinlich, aber *irgendwelche* Werte müssen sie aufweisen.

Die Analogie taugt nicht viel: Stellen wir uns z.B. vor, dass die Geliebte des Ziehungsleiters sechs Richtige trifft. Würde man sich dann auch ohne Weiteres mit der Erklärung zufriedengeben, dass ja schließlich irgendwelche Zahlen fallen mussten und jeder andere Ausgang der Ziehung genauso unwahrscheinlich gewesen wäre? Manche Ergebnisse vermeintlicher Zufallsprozesse erscheinen nicht bloß unwahrscheinlich, sie stechen heraus und schreien nach einer nicht-zufälligen Erklärung. Das gilt auch für die Existenz eines lebensfreundlichen Universums. Bei ihm handelt es sich nicht bloß um einen möglichen Ausgang der „kosmischen Lotterie“ unter vielen.

b) Wir können nichts beobachten, das mit der Existenz von Beobachtern unverträglich ist. Da andere Werte der Naturkonstanten Leben unmöglich machen, *können* wir solche Werte nicht beobachten. *Dass* wir solche Werte nicht beobachten, ist daher auch nicht erklärungsbedürftig. Nehmen wir an, ein Fischer zieht im Laufe eines Tages über 100 Fische an Bord seines Bootes. Jeder dieser Fische weist eine Länge von mindestens 50 cm auf. Lässt sich aus diesem Tagesfang ein Anhaltspunkt bezüglich der minimalen Größe von Fischen in dem Teich gewinnen? Nicht, wenn die Maschen des Netzes so groß sind, dass Fische, kleiner als 50 cm, beim Einholen entkommen würden! Wer mit einem solchen Netz fischt, hat keinen Grund sich zu wundern, dass alle Fische, die er fängt, mindestens 50 cm groß sind. Ein ganz ähnlicher sog. *Observation Selection Effect* scheint bei der Beobachtung der kosmischen Feinabstimmung am Werk zu sein.

Auch dieser beliebte Einwand ist nicht triftig, wie das folgende Gegenbeispiel John Leslies zeigt: Ein Gefangener steht vor einem Erschießungskommando. 50 erfahrene Scharfschützen legen aus kurzer Distanz auf ihn an. Das Kommando erklingt. Die Schüsse knallen. Der Gefangene bleibt unverletzt. Sämtliche Kugeln haben ihn verfehlt.



Das Bild zeigt Galaxien verschiedenen Alters, verschiedener Größen und Formen. Die kleinsten abgebildeten Galaxien gehören zu den am weitesten entfernten derzeit bekannten astrono-

mischen Objekten. Das Hubble-Space-Teleskop erstellte diese Aufnahme der Himmelsregion südwestlich von Orion von September 2003 bis Januar 2004.

Im ersten Moment ist der Gefangene erstaunt. Aber dann überlegt er, dass dazu kein Anlass besteht. Denn: Hätten die Scharfschützen ihn nicht verfehlt, wäre er gar nicht mehr da, um festzustellen, dass sie ihn nicht verfehlt haben.

Eine solche Reaktion ist abwegig. Natürlich hat der Gefangene Grund, überrascht zu sein. Und natürlich gibt es etwas zu erklären. Die Wahrscheinlichkeit, dass die Scharfschützen – z.B. weil sie bestochen waren – *beabsichtigten* vorbeizuschießen, steigt durch das Überleben des Gefangenen stark. Dass er nicht über die Absichten der Schützen nachdenken könnte, wenn er getroffen worden wäre, tut nichts zur Sache. Ebenso haben wir Grund überrascht zu sein, dass selbstbewusste Beobachter im Universum existieren. Es gibt hier etwas zu erklären. Dass niemand nach einer Erklärung verlangen könnte, würden die Eigenschaften des Universums Leben ausschließen, ist irrelevant.

c) Wir kennen nur *ein* Universum. Zu fragen, wie wahrscheinlich es war, dass dieses Universum mit bestimmten fundamentalen Eigenschaften startete, ergibt keinen Sinn, da wir über keine Vergleichsmenge an anderen Universen verfügen.

Nicht immer jedoch, wenn wir von Wahrscheinlichkeiten sprechen, reden wir über *statistische oder physikalische* Wahrscheinlichkeiten. Wenn jemand z.B. feststellt, dass die Kernaussagen der modernen Evolutionstheorie sehr wahrscheinlich zutreffen, redet er/sie nicht über relative Häufigkeiten o.Ä., sondern über die *Glaubwürdigkeit* einer Theorie.

Leslie führt folgendes Gedankenexperiment ins Feld: Nehmen wir an, dass die Worte „MADE BY GOD“ überall auf der Erde in regelmäßigen Abständen auf Felsen stehen. Zwei Erklärungen bieten sich an. Vielleicht hat Gott die Worte dort hinterlassen oder sehr mächtige Besucher von Alpha Centauri

spielen uns einen Streich. Stellen wir uns nun jedoch vor, dass jemand ein Naturgesetz fände, das zusammen mit Naturkonstanten und Anfangsbedingungen des Universums zwingend zu besagten Aufschriften führt. Wäre die Felsbotschaft damit *hinreichend* erklärt? Würde sie für die Plausibilität des Glaubens an die Existenz Gottes nichts aussagen, weil die Frage nach der Wahrscheinlichkeit von Naturgesetzen und Anfangsbedingungen sinnlos ist?

IV. Multiversumshypothese

Wenn man einen Pavian an eine Schreibmaschine setzt und er unendlich lange (oder zumindest sehr, sehr, sehr lange) lebt, wird er irgendwann eine Kopie des *Hamlet* tippen. Wenn unendlich viele (oder zumindest sehr, sehr, sehr viele) Universen existieren, deren Anfangsbedingungen immer wieder aufs Neue „ausgewürfelt“ werden, dann werden darunter auch statistisch extrem seltene Universen sein, deren Anfangsbedingungen sich für Leben eignen. So wenig wie man bei dem Shakespeare reproduzierenden Affen planvolle Intelligenz unterstellen muss, so wenig bei einem Universen generierenden Zufallsprozess. Es ist auch nicht so, dass wir, ein solches Szenario vorausgesetzt, großes Glück hatten, eines der wenigen geeigneten Universen zu „erwischen“. Dass wir uns an einem für den Gesamtkosmos sehr ungewöhnlichen Ort aufhalten, ist nicht erklärungsbedürftig, da Wesen wie wir sich nicht an anderen Orten aufhalten *können!* Ich werfe ein kurzes Streiflicht auf zwei wichtige Einwände gegen die Multiversumstheorie:

a) *Ockhams Rasiermesser*. Nicht nur lässt sich besagte Theorie empirisch allenfalls indirekt testen, sie scheint auch das Prinzip, die Zahl der in einer Erklärung in Anspruch genommenen Entitäten nicht ohne Not zu vermehren, in

exzessiver Weise zu verletzen. Allerdings wird nicht eine unendliche Anzahl von Universen, sondern ein bestimmter Universen-generierender Mechanismus postuliert. Und es ist unklar, ob die unverursachte Existenz eines solchen Mechanismus wirklich weniger plausibel ist als die unverursachte Existenz eines Schöpfers. Andererseits würden die meisten denkbaren Universen-generierenden Mechanismen *niemals* lebensfreundliche Bedingungen hervorbringen. Falls wir in einem Multiversum leben sollten, scheint dieses selbst feinabgestimmt sein zu müssen.

b) *Umgekehrter Spieler-Fehlschluss*. Jemand betritt einen Raum, in dem gerade ein Würfelbecher geschüttelt wird. Ein Zuschauer fordert den neuen Gast zu einer Wette heraus: „Handelt es sich bei dem bevorstehenden Wurf um den ersten Wurf des Abends oder läuft die Runde bereits geraume Zeit?“ Der Gast bittet darum, das Ergebnis des Wurfes abwarten zu dürfen. Es kommt ein Sechserpasch. „Hah“, ruft er aus, „das ändert die Lage – ich glaube, dass schon viele Würfe vorausgegangen sind!“ (nach Ian Hacking)

Bei der Überlegung des Gastes handelt es sich um einen Fehlschluss. Der Sechserpasch, obwohl bemerkenswert, liefert keinerlei Information, die für die Frage der Spieldauer relevant wäre. Gilt nicht etwas Ähnliches auch für die Feinabstimmung? Dass wir in diesem Universum etwas Bemerkenswertes beobachten, scheint uns keinerlei Informationen über die Existenz anderer Universen liefern zu können, oder?

Zumindest in seiner einfachsten Form beruht der Einwand auf einem Missverständnis. Das verwendete Beispiel ist schief: Dass der Gast überhaupt existiert (etwas beobachtet), hängt nicht vom Ausgang des Würfels ab. Dass wir etwas beobachten, hängt aber sehr wohl vom Ausgang des „kosmischen Würfels“ ab. Wenn wir das Beispiel entsprechend umformulieren, verschwindet der Fehlschluss:

Mit einem Spieler wird Folgendes vereinbart: Der Spieler wird in ein künstliches Koma versetzt und aufgeweckt, sobald ein Sechserpasch gewürfelt wurde. Entsprechend der Vereinbarung wird der Spieler anschließend geweckt und gefragt: „Handelt es sich bei dem zuletzt geworfenen Sechserpasch um den ersten Wurf des Abends oder läuft die Runde bereits geraume Zeit?“ „Hah“, ruft er aus, „die Antwort ist einfach. Ich glaube, dass schon viele Würfe vorausgegangen sind!“

V. Gotteshypothese

Hier gibt es ein ganzes Bündel an Einwänden:

a) Selbst falls wir die Designerhypothese akzeptieren, wie lässt sich ausschließen, dass es sich bei unserem Universum nicht bloß um die „rudimentäre Skizze irgendeines kindischen Gottes“ oder Demiurgen handelt, „der sie mit tendrin liegen ließ, weil er sich ihrer mangelhaften Ausführung schämte“ (D. Hume)? Es stimmt: Teleologische Argumente können die Existenz Gottes nicht *beweisen*. Daraus folgt aber nicht, dass sie keine wichtigen *Anhaltspunkte* liefern. Es bestehen gute Aussichten, die Gotteshypothese im Rahmen eines kumulativen Arguments und unter Zuhilfenahme weiterer philosophischer Überlegungen gegenüber anderen Designerhypothesen als überlegen auszuweisen.

b) Zu behaupten, „Gott hat's gemacht“, erklärt, so ein häufig zu hörender Vorwurf, nichts. Das ist falsch. Eine erfolgreiche personale Erklärung setzt

insbesondere keine Kenntnis des zugrundeliegenden kausalen Mechanismus voraus. So wusste man lange Zeit nicht, wie die Statuen auf der Osterinsel an ihren Platz gelangten. War die Annahme „Jemand hat's gemacht“ deshalb etwa keine brauchbare Hypothese? Wichtig ist allerdings, dass sich bei Gott berechtigterweise ein *Interesse* an der Entstehung von Lebewesen (so wie bei Menschen am Bau von Kultobjekten) unterstellen lässt.

c) „Wie erklärt man die Existenz Gottes?“ Es gibt kosmologische und ontologische Argumente, die zu zeigen beanspruchen, dass Gott nicht nicht existieren kann. Selbst falls diese Argumente scheitern: Ein Sachverhalt muss, um eine gute Erklärung abzugeben, nicht selbst erklärt sein. Entscheidend ist, dass der Existenz Gottes auch unabhängig vom Feinabstimmungsproblem eine gewisse Glaubwürdigkeit zugesprochen werden kann, dass die Gotteshypothese nicht *ad hoc* ist. Diese Bedingung ist erfüllt (religiöse Erfahrung, Offenbarung, andere Argumente für die Existenz Gottes usw.).

d) Droht Gott zum Lückenbüßer zu werden? Wenn sich „die Grenzen der Erkenntnis immer weiter herausschieben, wird mit ihnen [nicht] auch Gott immer weiter weggeschoben und befindet sich demgemäß auf einem fortgesetzten Rückzug“ (D. Bonhoeffer)? *Alle* menschliche Erkenntnis ist fehlbar, es besteht immer die Möglichkeit, dass eine heute plausibel erscheinende Hypothese zukünftigen Einsichten weichen muss. Wenn dies kein Problem für andere Wissenschaften darstellt, warum dann für die (natürliche) Theologie? Theologen reden oft so, als sei das, was wir in der Welt beobachten – Schönheit genauso wie Leid – völlig irrelevant für die Rechtfertigung religiösen Glaubens. Die Scheu, existenziell bedeutsame Überzeugungen einem quasi-empirischen Prüfverfahren zu unterziehen, ist zwar verständlich. Doch treibt man die Immunisierung zu weit, wird sie mit nichts weniger als der Belanglosigkeit der Theologie bezahlt. Behauptungen, die niemals an der Wirklichkeit scheitern können, sind eben in aller Regel vor allem eins: uninteressant.

e) Wenn es Gott um die Erschaffung vernünftiger Wesen gegangen ist, warum hat er dann ein riesiges, zum allergrößten Teil unbelebtes Universum hervorgebracht, das er dann auch noch feinabstimmen musste? Auf dieses Problem sind verschiedene Antworten denkbar: 1. Vielleicht war die Erschaffung vernünftiger Wesen für Gott nur ein Ziel von vielen? 2. Wir wissen nicht, ob der Rest des Universums unbelebt ist. Und selbst falls er es ist, vielleicht ist das All dafür vorgesehen von uns besiedelt zu werden? 3. Gott wollte eine natürliche Evolution, keine direkte Schöpfung von Lebewesen. 4. Gott wollte seine Spuren verwischen, um unsere Freiheit nicht zu gefährden. 5. Effizienz ist keine Tugend, die sinnvoll auf Gott angewendet werden kann.

f) Warum hat Gott es nicht besser gemacht? Friedrich Hebbel wollte „eine Kanone erfinden, groß genug, die Erde hinein zu laden und sie Gott ins Gesicht zu schießen“. Das Theodizeeproblem ist der gewichtigste Einwand gegen den Theismus und kann hier leider nicht diskutiert werden. Nur so viel: Wer aus empirischen Eigenschaften der Welt Indizien für die Existenz Gottes ableiten will, der hat keinen bequemen Weg, dem Problem des Übels, das auf empirische Anhaltspunkte *wider* das Dasein Gottes verweist, auszuweichen. □

Philosophie und Naturwissenschaft im Dialog

Zusätzlich zu den Vorträgen und der Arbeit in den Arbeitskreisen konnten die Teilnehmer der Philosophischen Tage Philosophie und Naturwissenschaft auch direkt im Dialog erleben. Mit Prof. Dr. Wilhelm Vossenkuhl, Professor em. für Philosophie an der LMU München, und Prof. Dr. Harald Lesch, Professor für Astrophysik an der LMU und für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie SJ München, saßen zwei Wissenschaftler auf dem Podium, die ihr jeweiliges Fach kundig und eloquent vertraten sowie mit klugen Fragen und Anmerkungen auf den Partner eingingen. Lesen Sie hier die überarbeitete und gekürzte Fassung.

Wilhelm Vossenkuhl: Sind Naturwissenschaft und Philosophie wirklich radikal getrennt? Ich glaube nicht. Das geht gar nicht, weil die Übereinstimmung einfach viel zu groß ist. Ein Naturwissenschaftler kann seine wissenschaftliche Arbeit nur betreiben, wenn er unglaublich viel glaubt, und zwar in einem ganz simplen Sinn. Er muss an die Zuverlässigkeit der Maßstäbe, der Messverfahren, der Gesetzmäßigkeit glauben. Es bleibt ihm gar nichts anderes übrig, weil er all diese Instrumente ja gar nicht selber entwickeln kann. Die holt er aus der Schublade, einer großen Glaubenschublade. Das gleiche machen die Geisteswissenschaftler auch. Die glauben daran, dass, wenn sie einen Dialog von Platon aus dem Schrank holen, er von Platon stammt. Wie soll man denn nachweisen, ob er wirklich von Platon stammt und nicht von Dionysius Areopagita oder von irgendeinem Fälscher? Das ist, glaube ich, eine große Ähnlichkeit: Man muss viel glauben.

Die Naturwissenschaften haben uns nun weisgemacht, dass sie gar nichts glauben müssen. Das ist schade, weil sie damit eigentlich suggeriert haben, sie seien die einzigen, die zuverlässiges Wissen produzieren, nämlich glaubensfrei, und das ist Quatsch.

Harald Lesch: Ich meine, wir zwei sind ja das personifizierte Beispiel dafür, dass offenbar die Bereiche Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft zumindest auf einer Ebene, die vielleicht gar nicht Gegenstand der beiden Wissenschaften ist, sondern auf einer zutiefst menschlichen, weil freundschaftlichen Ebene, sehr viel miteinander zu tun haben. Wir haben uns kennengelernt, weil ich Betreuung brauchte, das heißt philosophische Betreuung, und zwar über Außerirdische, wovon er keine Ahnung hatte.

Ich denke, dass die Frage des Glaubens – jetzt bleibe ich einmal ganz konkret – das heißt des Glaubens von Naturwissenschaftlern, schlicht etwas damit zu tun hat, dass unser Leben ein endliches ist. Das heißt, niemand, der eine Wissenschaft betreibt, kann alle Vorgänge, alle Erkenntnisse dieser Wissenschaft für sich so reproduzieren, dass er sicher sein kann, dass es auch genauso ist, wie es in den Lehrbüchern steht. Es bleibt uns also gar nichts anderes übrig, als schlicht und ergreifend einige Dinge hinzunehmen. Ob man das nun Glauben nennt oder ob wir es Akzeptieren nennen, das ist eine andere Frage, aber wir haben gar keine Zeit dafür, das alles, was zum Beispiel in den 400 Jahren Physik zusammengetragen worden ist, einzeln nachzuvollziehen. Selbst

beim Unterricht an der Universität werden sehr viele Dinge sehr stark zusammengepresst. Es wird komprimiert, und die Sprache, in der wir diese Kompression vornehmen, nennt man Mathematik. Alles das, was sich früher in unglaublich langen Rechnungen irgendwie vollzogen hat, das machen wir heute in ganz wenigen Formeln, weil es uns gelungen ist, mathematische Methoden zu entdecken. Wir kommen also gar nicht umhin, zu glauben.

Das gilt ja für Philosophen genauso. Ich nehme an, Philosophen glauben auch, aber Philosophen fragen dann möglicherweise viel stärker nach, was die Voraussetzungen für meinen Glauben oder die Voraussetzungen für die Sicherheit von Erkenntnissen usw. sind. Dann geht der Weg der beiden Bereiche von Geistes- und Naturwissenschaften völlig auseinander. Während wir Naturwissenschaften betreiben, fragen wir nicht nach den Voraussetzungen unseres Tuns. Wir tun einfach, wir messen, wir rechnen, wir bauen Experimente zusammen. Insofern sind wir da viel stärker erfolgsorientiert. Die Naturwissenschaften sind extrem stark davon getrieben, dass ein erfolgreiches Verfahren so lange wiederholt wird, bis es scheitert, und dann muss man sich etwas Neues überlegen.

Das macht uns natürlich auf der anderen Seite auch so angreifbar, weil man natürlich genau an der Stelle – das hat er gerade getan – so von der Seite hereingrätschen kann, um im Fußballmetier zu bleiben, und sagen kann, Mensch, ihr wisst ja gar nicht, was ihr tut. Und da hast du Recht.

Wilhelm Vossenkuhl: Noch einmal zurück zu dem, was du über die Naturwissenschaften sagst: Irgendwie habe ich den Eindruck, dass die Naturwissenschaften, die du ja auch betreibst, eigentlich nur Zukunft sehen. Also wie in Goethes „Faust“, einem deiner Lieblingsautoren – er ist nämlich nicht nur Philosoph, sondern auch Goethe-Freund ...

Harald Lesch: ... schmeichle mir jetzt nicht, lass den Geheimen Rat hier raus ...

Wilhelm Vossenkuhl: ... aber natürlich ist das ein vergiftetes Kompliment, weil Goethe im „Faust“ eigentlich genau diesen Charakter der Naturwissenschaften sehr gut beschrieben hat: Nur Zukunft! Und das ist eine Katastrophe. Aber das ist auch unser Zeitgeist. Wir sind durch die Naturwissenschaften daran gewöhnt worden, eigentlich nur die Zukunft zu sehen. Nur immer in die Zukunft: schneller, mehr, größer. Für Weihnachten ist es ja lohnend, nicht wahr, wenn man mehr und Größeres bekommt, aber für die Menschheit ...

Harald Lesch: Weihnachten liegt übrigens noch in der Zukunft, aber es kommt...

Wilhelm Vossenkuhl: ... eben, es kommt. Also, nur Zukunft, und ich finde, das ist das Faustische an den Naturwissenschaften. Irgendwie braucht es da Geisteswissenschaften, die das Ganze einbremsen und sagen, es gibt doch auch die Vergangenheit. Wenn wir zum Beispiel eine Frage, wie die nach dem Wert des Lebens, thematisieren, dann

können wir mit dieser Zukunftsorientiertheit des Wissenschaftsbetriebs absolut nichts anfangen, denn wir brauchen immer Vergangenheit, um eine Wertbestimmung zu machen.

Harald Lesch: Ich bin nicht ganz einverstanden mit dem, was du sagst. Ich komme noch einmal zur Ausgangsfrage zurück, nämlich dem Landschaftsbild mit den beiden Provinzen. Ich glaube, dass dieses Bild völlig verkehrt ist, weil es die historische Dimension des Ganzen nämlich völlig unterschlägt. In der Tat sind die Naturwissenschaften ja nicht irgendwie parallel oder schlagartig aufgetaucht, sondern sie sind wie alle Wissenschaften ein Kind der Philosophie. Die griechische Naturphilosophie ist der Beginn der Erforschung der Natur mithilfe der Mittel, die wir meinen, in unserem Gehirn zu haben, also erst einmal zu schauen, was kann ich als Mensch selber über die Natur erfahren.

Die Entdeckung des Higgs-Teilchens, also die letzte große Entdeckung, die ja gerade mit dem Nobelpreis bedacht worden ist, ist praktisch die Fortführung der griechischen Naturphilosophie, nur mit viel mehr Geld und in einem anderen Teil Europas, also nicht in Griechenland, sondern in der Schweiz und in Frankreich. Aber im Grunde genommen ist es genau das Gleiche. Man hat damals nach Elementen gesucht; da waren es nur vier. Dann hat man die Elementarteilchen gefunden, zwischendurch die Atome, und so ist man eben heutzutage bei der letzten Substanz angekommen, die man in dieser Welt physikalisch noch zuordnen kann, nämlich das Higgs-Feld bzw. das Higgs-Teilchen. Aber das geht in einer Linie durch. Und trotzdem würden die Elementarteilchen-Physiker immer sagen: Was wir machen, ist Physik und keine Philosophie.

Das heißt, die philosophische Dimension, die in der Physik tatsächlich drinsteckt, steckt natürlich auch in der Frage, wie man denn irgendwie Naturwissenschaften und Religion oder überhaupt das Thema Gott und Naturwissenschaften zusammendenken kann. Erst einmal wird es im Menschen zusammengedacht. Der Mensch ist ein Teil der Natur; das ist zumindest eine ganz wichtige Hypothese, von der wir ausgehen. Das ist jetzt keine Seinsblase innerhalb der großen Natur, sondern das ist ein Resultat der Evolution. Und damit ist auch klar, dass natürlich Fragen nach Religion praktisch als Bedingung dafür, dass sie überhaupt gestellt werden können, voraussetzen, dass zum Beispiel solche Erkenntnisse, wie wir sie über die grundlegenden Naturgesetze herausgefunden haben, sicher sind. Die Physik beschreibt also quasi die materiellen Bedingungen dafür, dass die Frage nach Gott überhaupt gestellt werden kann. Der berühmte Ausspruch von Kant „Der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“: Heutzutage würde er den gestirnten Himmel automatisch mit dem moralischen Gesetz in ihm zusammenbringen können, weil wir alle längst wissen, wir bestehen zu 92 Prozent aus Elementen, die in den Sternen erbrütet worden sind. Wir haben also eine direkte Beziehung zu dem Kosmos, den wir Tag für Tag und Nacht für Nacht sehen können.

Ich würde eigentlich viel eher meinen, dass Physik und Religion zwei ganz unterschiedliche Bereiche sind, aber desselben, wie soll ich sagen, desselben Kubus, in dem wir Menschen mittendrin stehen und uns durch viele andere Erfahrungen in unserem Leben ja auch noch entweder bereichert fühlen oder uns eben damit auseinandersetzen müssen.

Nichtdestotrotz bleibt eine große Spannung, wenn es darum geht, was wieder die zeitliche Tiefe der Physik betrifft. Du hast gesagt, das geht immer

nur in die Zukunft. Ich würde es sogar noch viel schärfer formulieren: Wir sind, in der Physik zumindest, zunächst einmal an Ergebnissen interessiert, die geschichtslos sind, die überhaupt keine Zeit besitzen, die reproduzierbar sein sollen, und zwar an jedem Platz im Universum zu jeder Zeit. Als Individuum empfinden wir uns aber als etwas Einmaliges, was man empirisch sogar bestätigen kann. Die Genkombination, die du darstellst, so etwas gibt es nur einmal; das kommt nie wieder. Wir sind ja auch die Summe aller unserer Erfahrungen, nur taucht das eben ausdrücklich nicht in der Physik auf. Diese Objektivität, die wir in den Naturwissenschaften anstreben, macht diese Zeitlosigkeit oder Geschichtslosigkeit notwendig, nämlich dafür, dass wir möglichst unabhängig vom Subjekt, möglichst unabhängig von der Kultur, in der es aufgewachsen ist, und von den Traditionen, die es mitgebracht hat, Ergebnisse formulieren können, die dann praktisch über Generationen hinweg regelmäßig auch in Universitäten immer wieder transportiert werden.

Die letzte große physikalische Grundlagendeckung, die unser alltägliches Leben beeinflusst, ist die Kernspaltung. Alles, was danach kommt, zum Beispiel die Hochenergiephysik, spielt ja in unserem Leben keine große Rolle. Die Atomkerne, das ist natürlich auch für die Medizin wichtig geworden. Aber dass zum Beispiel das Higgs-Teilchen irgendwann einmal in unserem Leben eine Rolle spielen könnte, halte ich für nahezu ausgeschlossen. Man braucht einen Beschleuniger, der 27 Kilometer groß ist; also gerade hier in München, wo die Mietpreise schon so hoch sind, wird man sich kaum so etwas hinstellen können.

Wilhelm Vossenkuhl: Gut, dass du auf die Zeitlosigkeit der Physik hingewiesen hast, denn man kann den Eindruck haben, dass die reine Wissenschaft diejenige ist, die zeit- und raumfrei argumentieren kann. Reine Wissenschaft: ein Projekt, das seit Descartes auch in der Philosophie eine Rolle gespielt hat. Endlich gibt es die Physik als reine Wissenschaft. Sie ist der Ewigkeit so nah und hat doch keine Ahnung von der Ewigkeit.

Harald Lesch: Was die Physik und die gesamte Naturwissenschaft als Provokation dastehen lässt, ist der enorme Erfolg. Das Verfahren besteht ja schlicht darin, dass jemand eine Hypothese aufstellt, diese Hypothese mathematisch formuliert, und dann heißt es, diese Hypothese muss an der Erfahrung scheitern können. Die Erfahrung ist das Experiment oder die Beobachtung. Das heißt, hier geht es nicht um Interpretation oder Auslegung. Physik ist keine Auslegung, nur bis zu einem gewissen Moment, und dann fällt das Fallbeil des Experiments und entscheidet nun, welche Theorie die richtige ist. Nicht unbedingt die wahre, aber die richtige.

Es ist fast dramatisch, was dann stattfindet, wenn jemand eine Vorhersage macht wie unlängst eben Higgs und seine Kollegen, und dann bauen die so eine Anlage, und dann finden die das Ding auch noch. Das ist der Hammer! Das ist ein Teilchen, das irgendwie über die erste Trillionstelsekunde des Universums Auskunft gibt. Da überlegt sich einer 1964 in seinen Sommerferien ein mathematisches Verfahren und macht eine Vorhersage, worauf alle sagen: Ja, Peter, komm, ist gut, was haste denn genommen... Und dann kommt das raus, eine Sache, die er selber am Anfang auch gar nicht ernstgenommen hat. Insofern ist dieses Verfahren immer ein Problem für alle anderen Wissenschaften, die da herumstehen und sagen,



Philosoph Vossenkuhl: „Man kann den Eindruck haben, dass die reine Wissenschaft diejenige ist, die zeit- und raumfrei argumentieren kann.“

mein Gott, diese Leute, das ist ja ... Und dann maßen die sich auch noch an, mit ihren Tentakeln praktisch auf einmal in ganz andere Bereiche der Weltbeschreibung zu gehen und nun zu behaupten, tja also, wir haben ihn jetzt noch nicht gemessen, und damit ist klar, Gott ist nicht da; alle Rede von Gott ist für uns kein Thema.

Ich sage immer, die Physik ist eine gottfreie Angelegenheit. Nicht eine gottlose, aber eine gottfreie. In den Gleichungen gibt es keine Gottes-Terme. Es gibt auch keine Sinnes-Terme; alles das, was uns existenziell betrifft, ist kein Gegenstand physikalischer Forschung oder überhaupt von empirischer Forschung.

Wilhelm Vossenkuhl: Ja. Aus der philosophischen Perspektive ist das, was du gerade gesagt hast, absolut einleuchtend. Was die Naturwissenschaften tun, die Wissenschaften überhaupt tun, ist ja zu versuchen, etwas zu verobjektivieren, etwas zum Gegenstand zu machen, den Gegenstand in den Griff zu bekommen. Es ist also das, was Heidegger einmal „Beherrschungsinteresse“ nannte, ein Interesse, zu sagen, das ist ein Glas, und es gibt da gar keinen Irrtum, und da drin ist Wasser, und man kann das genau feststellen.

Diese Art von Wissensinteresse ist ja völlig erfolglos im Hinblick auf die Frage, ob es einen Gott gibt oder ob ich Gründe habe, an Gott zu glauben. Für diese Frage kann ich keinen Wissensgehalt auch nur entfernt in Anschlag bringen, so wie du das gerade beschrieben hast. Ich kann nicht hergehen und sagen, es gibt dieses Higgs-Boson, und das ist ein starkes Argument, denn wenn ich nachweisen kann, dass es das gibt, muss ich an Gott glauben.

Das trifft übrigens auch für das theologische Wissen zu, und das ist interessant. Man kann nicht einmal philosophisch sinnvoll sagen, Gott existiert. Denn wenn man Ja oder Nein sagen würde, bräuchte man wieder diese Art von Wissen, von der Art, wie es in der Physik am allerbesten zu bekommen ist, und das gibt es im Hinblick auf diese Frage nicht! Deswegen sind alle Bewei-

se der Existenz Gottes a priori zum Scheitern verurteilt; schon die Frage nach der Existenz Gottes ist falsch. Übrigens war einer, der völlig unverdächtig ist, einen Gottesbeweis auch nur versucht zu haben, der aus Meßkirch stammende Philosoph Martin Heidegger. Der hat sogar lange genug so getan, als sei er Atheist. Am Schluss ist er dann katholisch beerdigt worden.

Dieser Martin Heidegger hat in einem ganz anderen Zusammenhang, nämlich bei der Frage, was eigentlich Sein ist, festgestellt, es sei sinnlos, zu sagen „Sein ist“, denn damit würde das Sein vergegenständlicht. Wir sind – wie Heidegger meint – nicht Herren des Seins. Erstaunliche, selbstkritische Feststellung dieses Philosophen, wenn er sagt, wir wissen gar nicht genau, was das ist, das Sein. Ich habe zu Sein und Seiendem einmal das folgende Bild gebraucht: Stell Dir vor, das Sein wäre ein Servierbrett, und obendrauf steht was zu trinken, nämlich das Seiende, ein Glas. Natürlich ist bei einer Cocktailparty das, was auf dem Servierbrett steht, das Interessante. Das Servierbrett selber interessiert nicht, vor allem, wenn nichts draufsteht. Also, das Sein an sich, was soll das für einen Sinn haben? Und dann sagt dieser Philosoph, übrigens nach langer Inkubationszeit, dass man das mit den normalen Mitteln des begrifflichen Denkens gar nicht in den Griff bekommen kann, weil man es nicht beherrschen kann. Dann bietet er Gedanken wie, nicht wir beherrschen das Sein, sondern das Sein beherrscht uns, es hat uns quasi im Griff, weil es sich nicht nur zeigt, sondern gleichzeitig auch entzieht.

Wenn man das Ganze einmal auf die Gottesfrage ummünzt, kommt man eigentlich zum gleichen Ergebnis. Es hat gar keinen Sinn, so zu tun, als käme man, analog zum Sein, näher an Gott heran als an das Sein. Natürlich wäre es ein bisschen blasphemisch, Gott als Servierbrett zu bezeichnen, aber bei ihm ist es so ähnlich wie in meinem Bild vom Servierbrett. Er serviert uns alles, wir kommen aber nicht drauf, wie er das macht, oder was das Servierbrett ist, oder wer er ist. Wir denken natürlich

immer anthropomorph über diese Fragen nach. Aber mir scheint es wirklich interessant, dass dieser mit der Theologie nun absolut nicht verbundene Philosoph Martin Heidegger sehr relevante Überlegungen angestellt hat, die man gut auf die Frage nach Gott anwenden kann.

Sein gibt es nicht in der Weise, wie es irgendein Glas oder sonst etwas gibt. Gott gibt es genauso wenig in dieser Weise, aber wie können wir ihn dann denken? Das ist die Frage, und da wird es natürlich verschiedene Optionen geben. Aber wir können eben nicht so denken, wie die Philosophien üblicherweise irgendetwas gedacht haben. Wenn das so ist, dann könnte man quasi das frühe Ende unseres Gesprächs einleiten, indem man sagt, weder die Physik hat ein gutes Argument für den Gottesglauben noch die Philosophie. Noch irgendwelche Fragen?

Harald Lesch: Wenn wir den Dingen näherkommen, wird auf einmal immer unklarer, was wir eigentlich gemeint haben, wenn wir zum Beispiel Gott gesagt haben oder Welt. Wir haben in der Physik genau das gleiche Problem. Es gibt diesen wunderbaren Satz von Hans-Peter Dürr: Materie besteht nicht aus Materie. Das heißt, wir dringen da ein und können immer genauer und genauer sagen, was alles nicht der Fall ist. Wir können also nichts beweisen, sondern nur sagen, bis jetzt sieht es so aus, als ob die Theorie zum Beispiel über den Aufbau der Materie oder die Entwicklung des Kosmos nicht falsch ist.

Aber in der Tat ist es so, dass selbst diese materielle Grundlage unseres Daseins, also gar nicht der philosophische Seinsbegriff, sondern viel weiter hinten, viel banaler, d.h. das, was tatsächlich im Sinne von „Das Glas ist da“ ist, sich auflöst, wenn ich hinreichend genau hinschaue. Am Ende bleibt gar nichts mehr übrig, nämlich Energie. Dass etwas so ist, wie es ist, hat also damit zu tun, dass es so sein kann. Es muss nicht so sein, aber es hat sich offenbar im Prozess mit den anderen Seinsmöglichkeiten dann so geformt, dass eben zum Beispiel ein Kristall oder eine Flüssigkeit herauskommt. Das heißt, die Wissenschaft steht allgemein vor dem unglaublichen Problem, dass immer dann, wenn sie zu genau mit Begriffen arbeitet, die Begriffe unklar werden.

So scheint es mit unseren Fragen auch zu sein. Wenn wir eine bestimmte Frage stellen, zum Beispiel über das Universum, macht es überhaupt keinen Sinn, etwas Kleines anzuschauen, sondern ich muss mir das Universum anschauen. Die Frage ist: Was muss ich mir anschauen, wenn ich über Gott spreche? Vielleicht muss ich mir die ganze Welt angucken. Damit ist natürlich auch klar, dass empirische Wissenschaft ja immer nur einen winzigen Ausschnitt dieser Welt beleuchtet und nicht das Ganze. Das Ganze besteht aus deutlich mehr als dem, was Chemiker, Biologen, Physiker, Geologen oder Meteorologen über die Welt aussagen können.

Wilhelm Vossenkuhl: Ich würde dir gern eine persönliche Frage stellen: Gibt es denn in deinem physikalischen Arbeiten irgendwie so eine Art emotionaler Brücke zur Gottesproblematik? Ist dir da einmal irgendetwas untergekommen, wo du sagst, das ist eine schöne Entdeckung, also irgendwie glaube ich, den Herrgott gibt es schon?

Harald Lesch: Ja, ja – ja! Vor ein paar Jahren haben wir – das sind zwei, drei Kollegen und ich – angefangen, uns über Fragen herzumachen, welche Stabilität die Welt besitzt. Das ist zunächst einmal eine rein physikalische Frage-

stellung. Aber die Welt ist in einem solchen Ausmaß fein aufeinander abgestimmt, dass diese Frage sich quasi aufdrängt, zumal, wenn es um die Voraussetzungen dafür geht, dass auf einem Planeten Leben entstehen kann, dass dieses Leben sich über lange Zeiträume entwickeln kann, also in Ruhe gelassen wird, und dass dann auch noch aus diesem Biomatsch Lebewesen werden, die dann noch ständig neue Komplexitätsstufen erreichen können.

Wir haben dann in einer Arbeit auch tatsächlich einmal dieses Wort verwendet: Wir fühlen uns wohl aufgehoben. Das kann ich physikalisch gar nicht begründen, aber die Anzahl der Entdeckungen, die man macht, wenn man solche Rechnungen macht, da würde man im Englischen sagen: „It's a warm and fuzzy feeling“. Man kriegt also ein angenehmes Gefühl dafür, dass die Welt schon wirklich klasse ist, Donnerwetter! Das kann man auch während eines Vortrags einmal sagen, das kann man auch durchaus in die Diskussion eines wissenschaftlichen Artikels hineinschreiben. Das Interessante war, dass der Gutachter uns das auch nicht herausgestrichen hat. Das fand der offenbar auch: Ja, die haben völlig Recht!

Wilhelm Vossenkuhl: Dem ist es auch warm geworden ...

Harald Lesch: Der hatte wahrscheinlich auch ein Gläschen Rotwein vor sich und hat gedacht, ach die Jungs, schau mal, das haben sie schön gemacht. Ich habe mich einmal zu der These verstiegen, alle, und zwar ohne Ausnahme, alle Astrophysiker sind Gottessucher, alle. Es geht gar nichts anders, und zwar aus einem ganz einfachen Grund: Wenn jemand Festkörperphysik betreibt, also Materialforschung, baut er irgendwelche Materialien zusammen, das was da liegt, damit zum Beispiel die Kaffeemaschine besser funktioniert und der Fernseher noch flacher wird oder sonst irgendwas, das Programm ist ja schon flach genug. Aber was, bitte schön, ist der Anlass, sich mit dem ganzen Himmel zu beschäftigen? Da kann man natürlich auch noch sagen, Mensch, ist wunderbar, da können sie die Kernphysik in den Sternen anwenden, die Thermodynamik auf die Ausdehnung usw. Trotzdem ist der Ausgangspunkt, glaube ich, für alle, die Astronomie betreiben, nicht nur die Schwärze des Nachthimmels und das Funkeln der Sterne, sondern es ist etwas, was ich gerne mit dem Wort Geheimnis beschreiben würde. Rätsel haben wir genug, die kann man lösen. Aber es bleibt ein ungelöstes, ein für immer unlösbares Geheimnis, in welcher Welt wir eigentlich leben, die so ist, wie sie ist.

Wilhelm Vossenkuhl: Sehr schön. Dann ist dieses Geheimnis so eine Art spiritueller Raketenantrieb für dich ...

Harald Lesch: Aber wie ist es denn mit dir?

Wilhelm Vossenkuhl: Sagen wir, es ist halb so interessant, aber ich erzähle es trotzdem. Es ist wiederum ein Philosoph, den man als unwahrscheinlichen Kandidaten anführen kann, um Gott zu beweisen, nämlich Kant. Mit dessen dritter Kritik habe ich mich Jahre lang beschäftigt, unter anderem mit dem sogenannten ethiktheologischen Gottesbeweis. Kant hat ja in jüngeren Jahren schon einmal einen Beweis geführt, dass es Gott gibt, und zwar auf der Basis eines einzigen Prinzips, nämlich des Nicht-widerspruchsprinzips. Er sagt, wenn man das konsequent anwendet, dann kommt am Schluss Gott heraus. Später hat er gesehen, dass da irgendwie der Wurm drin ist, weil er da näm-

lich den Existenzbegriff verwenden muss, und mit dem kann man nichts anfangen.

Er hat aber trotzdem auf eine merkwürdige Weise offenbar an Gott geglaubt. Es gibt immer wieder so kleine Hinweise, aber der interessanteste und für mich auch mit einer emotionalen Qualität verbundene ist eben mit diesem ethiktheologischen Beweis verbunden. Worum geht es da? Er sagt, wenn wir uns überlegen, was eigentlich unser Modell der moralischen Vollkommenheit ist, können wir nicht auf uns selbst blicken, denn das kriegen wir nicht hin. Kein Mensch ist vollkommen, kein Mensch ist ein Ideal, das in irgendeiner Weise moralisch überzeugen könnte. Und was kommt dann als nächstes? Nun, wenn wir ein Modell suchen oder nach einem Modell greifen wollen, dann muss es jenseits unserer eigenen Reichweite liegen. Kant spricht von Gott als einer „moralischen Weltursache“, die man annehmen müsse! Interessant ist dies, weil er ja ein paar Jahre davor den Autonomiegedanken sehr stark gemacht hat, dass wir uns unsere moralischen Gesetze selbst geben, also kraftvoll und selbstmächtig genug sind, um das zu machen. Dann sieht er jetzt plötzlich ein, ja, okay, die moralischen Gesetze können wir uns geben, aber eben nur in dem Rahmen, in dem wir uns überhaupt irgendwelche Denkgesetze geben können. Modelle für die Realität der Moral als einer Forderung an uns zu finden, das kann nicht allein auf unserem eigenen Mist wachsen.

Das gab mir schon sehr zu denken, weil ich immer dachte, Kant ist so etwas wie ein Meister aller Klassen, eine Art geistiger Schwergewichtsboxer, der alle mit K.o. besiegt, zumindest intellektuell, aber offenbar hat er die eigene, menschliche Schwäche hier erkannt. Das hat mich, zumindest was mein eigenes Geschäft, den philosophischen Unterricht, angeht, selbstkritisch gestimmt und dieses kleine Löchlein geöffnet, wo ich dann einmal durchschlüpfen und sehen konnte, aha, die Philosophie ist nicht per se ein atheistisches Unternehmen. Da hatte ich plötzlich ein Gefühl dafür, dass die Frage nach einem höheren Sein, nach einem Absoluten nicht völlig sinnlos ist. Wir können nicht Modell unserer selbst sein, davon bin ich überzeugt.

Harald Lesch: Was du jetzt gerade gesagt hast, bedeutet aber doch, dass es für Kant denkbar war, dass man eine perfekte moralische Instanz haben kann, dass sie ist, sein muss. Damit würde natürlich ein Naturwissenschaftler gar nichts anfangen können, obwohl wir absolute Größen haben, so etwas wie die Lichtgeschwindigkeit oder die Relativitätstheorie. Aber das sind Messgrößen und eben keine Begriffe im Sinne von Zusammenhänge beschreiben.

Wir sind, wenn es irgendwie geht, frei von der Denkmöglichkeit, es gäbe etwas, was absolut ist. Die Physik ist, und wenn sie noch so genau ist, immer davon geprägt, dass das, was wir bis jetzt gedacht haben, auch falsch sein könnte. Das heißt, wir sind eine sehr stark auf Irrtum aufgebaute Wissenschaft, die den Zweifel nicht als Gemütslage wahrnimmt, sondern als Instrument, zu sagen, das geht noch besser, da ist noch Potenzial nach oben. Die Physik ist also praktisch die ideale Ausgangsbasis für jeden, der glaubt, noch nicht perfekt zu sein. Aber das, was Kant da gemacht hat, ist das nicht das, was die Philosophie grundsätzlich von den Naturwissenschaften unterscheidet, nämlich tatsächlich die Rede von absoluten nicht mehr wandelbaren Begriffen und Größen?

Wilhelm Vossenkuhl: ... nicht Begriffe, denn Gott ist ja kein Begriff, son-

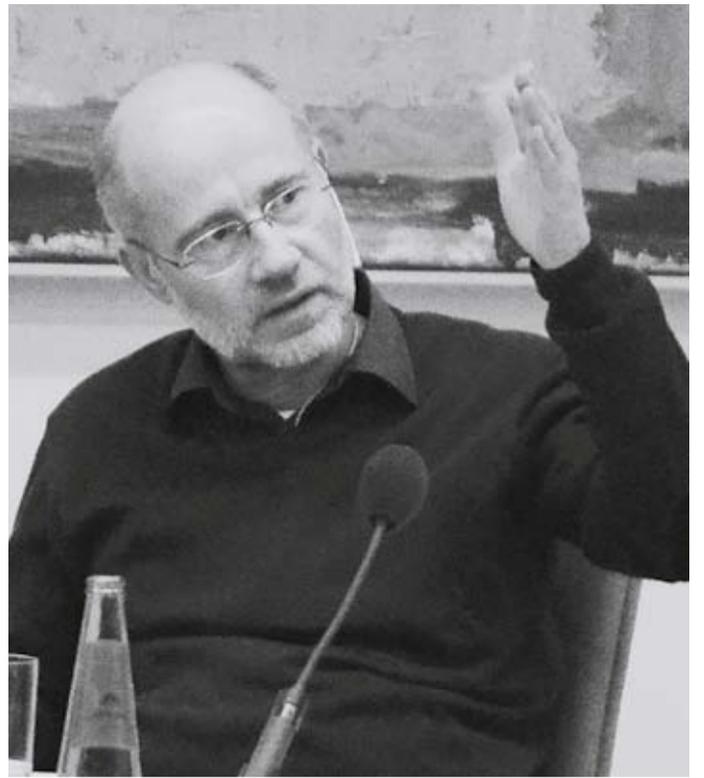
dern Absolutes ist wie so eine Art Pfeil. Du verwendest ja in der Mathematik auch Pfeile, Vektoren. Das Wort „absolut“ ist einfach ein Vektor, ein Vektor irgendwohin, wo man nicht genau sagen kann, was es ist, weil schon die Frage, was es sein könnte, wohl falsch gestellt ist. Kant war sicherlich in diesem allgemeinen Sinn ein Theist. Manchmal erscheint er aber auch als Deist. Ich weiß nicht, ob der Unterschied hier bekannt ist: Für den Deisten ist Gott nur ein Begriff, ein Prinzip, aber der Theist glaubt, es gibt ihn – für einen Franken nicht ganz leicht zu unterscheiden.

Es wäre völlig fatal, zu meinen, dass irgendeine Instanz mit dem Absoluten begrifflich irgendetwas anfangen könnte. Da muss man von vorne herein einen Offenbarungseid leisten; das geht nicht. Aber wir Menschen leisten nun einmal ungern intellektuelle Offenbarungseide. Es fällt uns viel leichter, zu sagen, etwas gibt es nicht. Es gibt ja viele sympathische Atheisten. Daniel Dennett zum Beispiel ist einer der sympathischsten, die ich kenne. Aber das ist so jemand, der es einfach nicht aushalten würde, einen Offenbarungseid zu leisten; er sagt stattdessen, das gibt es einfach nicht. Dann frage ich, und da komme ich dann auch mit dieser emotionalen Frage, was ist denn für Sie der emotionale Zugang? Darauf sagt er, ich habe schon so viele Theologen kennengelernt, die alle zugegeben haben, dass sie nicht mehr an Gott glauben. Darauf sagte ich, aha, das ist ja interessant; das überzeugt Sie? Ja, ja, sagte er. Dann habe ich ihn gefragt, ob bei den ungläubigen Theologen auch mal ein Katholik dabei war. Da sagte er, nein, das waren lauter Protestanten ...

Harald Lesch: Na gut, aber ich bin auch Protestant! Trotzdem, und um noch einmal zurückzukommen auf dieses Spannungsfeld zwischen Naturwissenschaften, Philosophie und Religion, werden ja ausgerechnet heutzutage immer mehr und immer häufiger Naturwissenschaftler danach gefragt: „Heinrich, wie hältst du's mit der Religion?“ Bei uns Astronomen ist es völlig klar; wir sind ja nun schließlich diejenigen, die sich mit dem Himmel beschäftigen ... Da glauben immer alle, wir hätten da irgendwie eine bevorzugte Stellung und wüsten, wie es ist.

Und das Interessante ist ja, dass heutzutage, wenn es um die Frage nach Gott geht, gerne Argumente aus Bereichen genommen werden, die eben per definitionem mit Gott gar nichts zu tun haben dürfen, also von der reinen Erkenntnisseite her. Wir gewinnen in den empirischen Wissenschaften Erkenntnis mit einem Verfahren, in dem Gott nicht vorkommt, auf keinen Fall, unter keinen Umständen. Das wäre eine Katastrophe, wenn jemand vorschläge, da zwischen Formel 2 und 3 ist es passiert, ja, da hat Gott eingegriffen. Die Arbeit wird nie veröffentlicht werden oder höchstens in irgendwelchen absurden Journalen.

Das heißt, die Reaktion der Öffentlichkeit auf die ganze Entwicklung der Wissenschaften heutzutage ist: Aha, die liefern uns eine viel sicherere Erkenntnis über Gott als die Theologie das zum Beispiel kann. Ist ein Physiker im Saal? Hier hat jemand gerade die Gottesfrage gestellt! So wie nach dem Arzt gefragt wird, wenn jemand im Flugzeug zusammenbricht. Man traut denjenigen, die sich mit diesen Fundamenten des materiellen Seins beschäftigen, viel eher zu, etwas über Gott aussagen zu können, als den Theologen. Aber ich bin ganz sicher, dass Gott Atheisten sehr schätzt, denn wenn die sich wirklich viele Gedanken gemacht haben, warum sie nicht an Gott glauben, ist das ja wunderbar. Das ist wie diese Aufforderung: Sie den-



Astrophysiker Lesch: „Was muss ich mir anschauen, wenn ich über Gott spreche?“

ken jetzt nicht an einen rosaroten Elefanten, das ist verboten. Damit kann man garantieren, dass nur noch an rosarote Elefanten gedacht wird.

Trotzdem bleibt genau dieses Problem praktisch immer da. Man kann die Entscheidung treffen. Es gibt ja ontologische Naturalisten, wie das so schön heißt. Das sind diejenigen, die sagen, nur der Naturalismus liefert uns nicht nur die Erkenntnisse über die Welt, sondern gibt zugleich auch noch eine Aussage über die Konstitution des ganzen Seins, und das kann nur evolutionär naturalistisch verstanden werden und nicht anders. Denn der Erfolg der Naturwissenschaften zeigt uns ja, wie man eben sichere Erkenntnis über die Welt gewinnt, und so wird man eines Tages auch ganz naturalistisch verstehen können, dass das eine bestimmte Stirnlappenaktivität ist, Religion also etwas mit einer bestimmten Stirnlappenaktivität in uns zu tun hat, so dass alle unsere Eigenschaften letztlich heruntergebrochen werden können auf eine ganz elementare quantenmechanische molekulare Disposition oder Position von uns, und das war's dann.

Wilhelm Vossenkuhl: Na ja, diese Hirnlappen kann man offenbar durch Magnete so stimulieren, dass man, wenn man sie ganz nah anbringt, einen Gottesglauben hat, und wenn sie weiter weggehen, ist er weg ...

Harald Lesch: Es ist nicht ganz so schlimm, aber man kann auf jeden Fall solches Verhalten induzieren. Ich weiß aber nicht, was am Ende damit gesagt ist.

Wilhelm Vossenkuhl: Kommen wir auf das Thema Liebe. Das Mittelalter hat ja ein Programm entwickelt, was die Glaubensfrage angeht, in dem die Ratio, der menschliche Intellekt, eine ganz wichtige Voraussetzung des Glaubens ist. Man will nicht einfach nur glauben, weil es eine Autorität gibt, nämlich die Bibel und die Offenbarung, sondern man will auch verstehen, was man glaubt. Deswegen hat natürlich die Philosophie

da eine wichtige Rolle gehabt, quasi propädeutisch, so dass man das Rüstzeug, die Begrifflichkeit, schleift und schult, damit man dann möglichst nahe an den Glaubensinhalt herankommt.

Aber das war natürlich, und das war den Theologen klar, nicht der Weg, die Liebe zu Gott zu fördern. Der Intellekt kann einem helfen, alles Mögliche zu erreichen, aber die Liebe zu Gott ist wohl nicht, zumindest nicht auf direktem Wege, durch den Intellekt zu bewirken. Aber wo kommt dann die Liebe zu Gott her? Die Liebe ist deswegen so bedeutsam, weil sie auch für das menschliche Leben viel bedeutsamer und wichtiger ist als alles andere. Thomas von Aquin hat diese Trias Glaube, Hoffnung, Liebe über die Tugenden gesetzt. Er hat den Aristoteles rezipiert, wunderbar interpretiert, scharfsinniger als man bei Aristoteles selbst nachlesen kann und dann gesagt: Aber all das funktioniert eigentlich nur gut unter dem Dach von Glaube, Hoffnung, Liebe.

Dann hat dieser kluge Kerl auch noch überlegt, wie ich denn zur Liebe komme. Er sagt ganz nüchtern und ohne große Umschweife: Das ist ein Geschenk, „dona gratuita“, also etwas, wofür man nichts bezahlt. Manchmal habe ich den Eindruck, dass wir, die wir so viel mit Begriffen umgehen, uns manchmal um Kopf und Kragen reden, was dieses Geschenk angeht ... Aber wie kommt man zu dem Geschenk? Man braucht auf der einen Seite durchaus den intellektuellen Zugang, sonst wäre es zu billig. Es wäre auch nicht gerecht Gott gegenüber, wenn man sich ihm nicht denkerisch nähern würde. Auf der anderen Seite ist der Intellekt allein nicht wirklich zielführend. Wie kommt man zur Gottesliebe? Gottesliebe ist auch nicht einfach Killekille oder das, was heutzutage fast alle Hotels anbieten, nämlich Wellness, das Wohlgefühl in warmen Bädern. Darum geht es nicht, wenn man Gott im Bewusstsein aller Übel, die es gibt, liebt.

Harald Lesch: Etwas zu verschenken, ohne dass man gleich irgendetwas dafür haben will, das ist ja offenbar et-



Philosophie und Naturwissenschaft im Dialog: der Philosoph Wilhelm Vossenkuhl und der Astrophysiker Harald Lesch. Beide sind Professoren der LMU

in München. Professor Lesch hat auch eine Professur für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie SJ in München inne.

was zutiefst Menschliches, und es zeichnet uns wahrscheinlich vor allen anderen aus, dass wir einfach mal etwas verschenken können: Nimm es, nimm es einfach hin! Denn das, was wir brauchen, ist tatsächlich, Dinge zu verschenken, also nicht alles zu behalten, sondern möglichst viel zu verschenken. Das ist ja schon eine ganz wichtige Eigenschaft, die wir haben, diese Geschenke nicht nur geben, sondern auch annehmen zu können.

Im Zusammenhang mit Thomas von Aquin kann ich an dieser Stelle aber doch einmal eine kleine Warnung aussprechen: Thomas von Aquin hat zumindest der katholischen Theologie meiner Ansicht nach ein echtes Danaer-Geschenk gemacht, indem er nämlich die aristotelische Philosophie so eng an die Theologie gekoppelt hat, dass am Ende ein Weltbild dabei erschien, in dem alles gut festgezurrert war. Die Sterne hinten sind aus irgendwelchen Kristallsphären, die Planeten bewegen sich auf den entsprechenden Bahnen darum herum, die Erde steht im Mittelpunkt, und damit hat es sich. Das heißt, die Verbindung dieses Bildes mit Gott hat dazu geführt, dass, wenn etwas an dem Bild nicht stimmen sollte, das so wie ein Domino-Effekt ist. Das wird dann sofort eine Katastrophe, nicht nur für die Betrachtung des Himmels, sondern sozusagen insgesamt für alle Betrachtungen über Gott und über die Weltgeschichte, religiös gesehen. Das ist auch passiert. Spätestens als Tycho Brahe da auf einmal eine Nova am Himmel gesehen hat, war klar, dass irgendetwas mit diesem Bild überhaupt nicht stimmt. Seitdem hat die Theologie systematische Rückzugsgefechte führen müssen, weil immer wieder der Anfang war, Gott ist da, wo die Wissenschaft nicht ist bzw. noch nicht ist. Dieser Gott ist also die absolute Bonsai-Variante, und die Gemeinde sind nur noch theoretische Astrophysiker. Also, da kann man wirklich nicht mehr von einem allgemeinen Gottesbegriff sprechen. Das ist das eine.

Das andere ist natürlich, dass am Ausgang des Mittelalters etwas passiert ist, nämlich durch Kopernikus, eine ganz

starke Hinwendung zu etwas Absolutem. Kopernikus wird ja gerne als der große Kränker der Menschheit dargestellt, weil er die Erde aus dem Mittelpunkt herausgenommen und zu einem von acht Planeten erklärt hat. Kopernikus hat aber etwas ganz anderes gemacht; er hat als erster Naturwissenschaftler den Menschen zu einem geistigen Wesen erhoben. Er hat nämlich gesagt, traute euren Sinnen nicht; wenn ihr nur euren Sinnen glaubt, dann geht die Sonne im Osten auf und im Westen geht sie wieder unter, und es dreht sich alles um euch. Es gibt allge-

meinere Prinzipien, aus denen abzuleiten ist, wie die Welt tatsächlich ist. Für ihn war es klar, dass die Erde sich auf einer Kreisbahn um die Sonne herum-bewegen muss.

Das ist später bei Giordano Bruno noch viel schärfer geworden ... Dieser Punkt, dass der Mensch durch solche Überlegung zu einem geistigen Wesen wird, also aus der reinen Sinneswelt heraus emporgehoben wird, das ist dann von Bruno wirklich ganz stark gemacht worden, so dass wir über dieses Universum in ganz anderen Kategorien denken müssen als immer nur unser kleines

Häufchen hier. Es gibt viele Sterne, es gibt viele Galaxien, und das Universum ist praktisch genau das Bild des Kosmos, das wir heute haben.

Insofern stehen wir schon am Anfang der Naturwissenschaften in dieser Gemengelage, wo versucht wird, Vernunft und Glaube zusammenzubringen. Nur wurde es völlig falsch interpretiert, indem man immer wieder gesagt hat, das, was die Naturwissenschaften da hervorbringen, führt uns weg von Gott. Das ist überhaupt nie wirklich der Fall gewesen.

Wilhelm Vossenkuhl: Du hast schon Recht mit diesem Danaer-Geschenk. Die Situation war aber natürlich bei Thomas selbst schon eine andere. Er hat sich nicht ganz so abhängig gemacht von Aristoteles, weil er am Anfang in der „Summa theologica“ die Frage stellt: Was wissen wir eigentlich von Gott, wie kommen wir überhaupt zu einem Wissen von Gott und gibt es überhaupt ein Wissen von Gott? Das sind ganz spannende wissenschaftstheoretische Überlegungen, die er anstellt, die ihn übrigens kritisch abheben von Anselm von Canterbury und dessen Beweis. Thomas sagt nämlich, dass man genau diese Art von Beweis nicht führen kann. Warum? Weil wir von ihm höchstens indirektes, kein direkt gewonnenes Wissen haben. Und dann geht er wirklich feinsäuberlich jeden Punkt durch. Ist Gott etwas Selbstverständliches? Nein, sagt er. Und dann liest man eine schöne Definition von dem, was selbstverständlich ist. Etwas, was selbstverständlich ist, lässt sich nicht widerlegen und nicht verneinen. Aber Gott lässt sich verneinen, also kann er nichts Selbstverständliches sein. Da muss man schon einen guten Draht zum Herrgott haben, wenn man so klar denken kann, finde ich. Das hat mich immer sehr beeindruckt.

Thomas ist sicherlich mit Aristoteles eine Bindung eingegangen, die gekostet hat, die teuer war, aber er hat eben auch sehr viel Eigenes investiert, was mit Aristoteles gar nichts zu tun hat. Alle diese Überlegungen finden sich so nicht einmal entfernt bei Aristoteles. □



Bei der Diskussion: Referent Prof. Dr. Armin Kreiner (stehend) beantwortet Fragen, Prof. Dr. Winfried Löffler, Leiter der Philosophischen Tage, moderiert die Fragerunde.

Vernissage zur Ausstellung mit Werken von Hyon Soo Kim

Shadow play 1

Shadow play 1 ist der Titel der aktuellen Ausstellung in der Katholischen Akademie Bayern, in der Zeichnungen, Installationen und Videos der seit vielen Jahren in München lebenden koreanischen Künstlerin Hyon Soo Kim zu sehen sind. Bei der Vernissage am 28. Januar 2014 führte Michael Buhrs, der Direktor des Museums Villa Stuck, in die Arbeiten und beson-

ders den biographischen Hintergrund der Künstlerin ein, der für ihr Schaffen von grundlegender Bedeutung ist. Die Ausstellung in der Katholischen Akademie an der Mandlstraße 23 ist bis zum 25. April zu sehen. Der Eintritt ist frei, die Öffnungszeiten sind montags bis freitags von 9 bis 17 Uhr. Infos und kurze Anmeldung unter 381020.



Freuen sich über die gelungene Vernissage: Akademiedirektor Dr. Florian Schuller, Professor Willibald Folz, Hyon Soo Kim und Michael Buhrs (v.l.n.r.).

Eine Einführung

Michael Buhrs

„Oft muss erst ein Außenstehender kommen, um einem die Augen für Selbstverständliches erneut zu öffnen“, schreibt Udo Dossi in einem Text zur Ausstellung von Hyon-Soo Kim in der Lothringer-13. Und er fährt fort: „Die Künstlerin Hyon-Soo Kim ist eine solche Außenstehende. Sie ist Koreanerin und kam [damals] vor 14 Jahren in unsere vertraute/allzuvertraute westliche Welt. Sie sieht unseren Alltag und seine Rituale mit den Augen einer anderen Tradition und kann über vieles staunen, das sich uns durch seine Selbstverständlichkeit in das Unerkennbare entzieht. Mit ihren Installationen und Objektkästen versucht sie ihr Erstauntsein festzuhalten und weiterzugeben.“

Seit diesem Text sind 16 Jahre vergangen, Hyon-Soo Kim ist nun schon seit 30 Jahren in Deutschland, davon die meiste Zeit in München, wo sie ab 1993 auch studierte, an der Akademie der Bildenden Künste bei Hans Baschang. Sie ist damit nun längere Zeit fern ihrer Heimat als sie ebendort jemals lebte. Geboren ist Hyon-Soo Kim 1956 in Korea, genauer in Andong, etwa drei Busstunden südöstlich von Seoul. In Andong besucht sie die Fachhochschule für angewandte Kunst und geht dann für eine Goldschmiedelehre nach Seoul.

Ist man nach dreißig Jahren noch Außenstehende? Hat man die Rituale der neuen Heimat nicht schon lange absorbiert, in sich aufgenommen?

Besucht man Hyon-Soo Kim in ihrem Atelier erscheint diese Frage nicht mehr nur rhetorisch. Sie wird fast lächerlich. Die Künstlerin ist so selbstverständlich Teil dieser Stadt, der Kunstszene, hat ihr Netzwerk über die Jahre aufgebaut, auf das Herzlichste gepflegt, ist in ihrer umarmenden Offenheit nicht mehr aus München wegzudenken.

Und doch betreten sie einen ganzen eigenen Kosmos, sobald sie einen Fuß in Hyon-Soo's Räume setzen. Die Ob-



Michael Buhrs, Direktor des Museums Villa Stuck, führte in das Werk von Hyon Soo Kim ein.

jekte überfluten das kleine Atelier, Entstehungsprozesse sind vor ihren Augen ausgebreitet, Materialien bedecken Tische, Stühle, auch den Boden. Und die zierliche Künstlerin braucht keine drei Sekunden bis sie aus diesem scheinbar unübersichtlichen Gewirr eben jenes Objekt hervorzieht, das sie ihnen vorstellen will. Und natürlich hängen an den Wänden die Zeichnungen, Collagen, die Arbeiten auf Papier, von denen Hyon-Soo uns heute in der Ausstellung 22 ausgewählte präsentiert, entstanden zwischen 2001 und 2013.

I.

Erlauben Sie mir bitte, dass ich Sie kurz entführe aus der Mandlstraße in

den Garten der Villa Stuck. Zum ersten Mal seit der Wiedereröffnung der Villa Stuck im März 2005 wurde der restaurierte historische Künstlergarten im September 2006 zum Ausstellungsort. Im Rahmen der Ausstellungsreihe 0606 konnten wir seinerzeit die Installation Singender Lotus von Hyon-Soo Kim zeigen, die damals eben nicht – und heute muss ich sagen, leider! – von Zeichnungen begleitet wurde. Passenderweise führte Hyon-Soo zusammen mit Byok-Song Woo insgesamt acht Performances im Garten der Villa Stuck auf.

Die eigens für den Künstlergarten konzipierte überdimensionale Lotusblüte ist künstlerischer Ausdruck einer interkulturellen Annäherung. Die Lotusblüte steht im Buddhismus und Hinduismus als Symbol für Reinheit, für die Schöpfung und geistige Offenbarung. Im Unterschied zu den meisten Pflanzen, blüht die Lotusblüte, wenn ihre Früchte reif sind, Ursache und Wirkung spielen sich simultan ab. Die Buddhisten glauben deshalb, dass die Lotusblüte Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf einmal enthüllt. Sie ist als Sonnensymbol von den Griechen verehrt worden, in Ägypten stand sie für die Wiedergeburt und das ewige Leben.

Die riesige Skulptur von Hyon-Soo Kim hatte einen Durchmesser von über 5 Metern und war mehr als 2 Meter hoch. Ein imposantes Objekt für den Garten und doch ein Ort der Meditation.

Sagte ich gerade vorhin, die zierliche Künstlerin? Physisch mag das stimmen, es braucht jedoch ein gehöriges Überzeugungsvermögen und eine gute Portion Durchsetzungskraft, wenn sie diese Lotusblüte mit gestandenen oberbayerischen Metallbauern nicht nur konzipieren, sondern auch realisieren. In diesen Momenten ist die Künstlerin keine Außenstehende, sondern eine Frau, die für ihre Kunst einsteht, glasklare Vorstellungen formuliert, und eine fernöstlich geprägte Vorstellungskraft in fragile

Objekte umsetzt, die jedoch wie Kraftzentren, im Fall der Lotusblüte groß dimensioniert, im Fall der Zeichnungen und Collagen in ihrer Kleinteiligkeit ungeheure Energie in sich tragen.

Die Skulptur im Garten der Villa Stuck wurde von einer Performance begleitet. Genauer gesagt, handelte es sich um ein Ritual mit 108 Verbeugungen – vollzogen von Hyon-Soo Kim und Byok-Song Woo gemeinsam mit den Besuchern. Die Zahl 108 steht für die 108 Leidenschaften und Qualen. Das Ritual wird als Auf und Ab, Beugen, Knien und Strecken, schweigend ausgeführt, dauerte ungefähr 20 Minuten, und fand seinen Abschluss in Arien aus Richard Wagners Parsifal und seinem Tannhäuser.

„Eine innere Reise in ein Land, in dem das Ego nicht mehr existiert“, hat Hyon-Soo Kim diese Erfahrung seinerzeit genannt. Warum ich Ihnen das erzähle? Acht Jahr liegt er nun schon zurück, dieser erste Kontakt zu Hyon-Soo Kim.

Das Werk der Künstlerin entwickelt sich weiter. Sicherlich am bekanntesten sind die großen Installationen, die Hyon-Soo Kim in verschiedenen Kirchen in Erfurt gezeigt hat, und natürlich die großen, farbig umwickelten Körper, die sie anlässlich der Gruppenausstellung „Madonna“ im Diözesanmuseum Freising im Jahr 2003 präsentierte.

Die farbig eingewickelten Körper, sieben verschiedene Farben, die nach koreanischer Tradition für die Erde, das Feuer und andere Elemente stehen, sie verhüllen das Innere des Menschen, und kehren es doch nach außen. Denn die Stoffe sind Erinnerungsstücke an Kinderkleider, die von den Müttern aus zusammengewaschenen Resten genäht wurden, wecken das Gefühl von Schutz und Geborgenheit, bei der Mutter, in der Heimat. Und spannen so eindrucksvoll einen Bogen zwischen den Welten in Ost und West, ja sogar zwischen den



Prof. Dr. Thomas Raff (re.) und Dr. Walter Zahner sind Mitglieder im Kunstausschuss der Katholischen Akademie.



Prof. Dr. Willibald Folz (re.) ist Vorsitzender des Vereins der Freunde und Gönner, dessen finanzielle Unterstützung die große Zahl der Ausstellungen – Shadow play 1 ist die 101. Ausstel-

lung in der Geschichte der Akademie – überhaupt erst möglich machen. Hier ist er im Gespräch mit Dr. Walter Zahner (li.) und Michael Buhrs.

Religionen, und das auf fast minimalistische Art und Weise.

II.

Die jüngste Werkgruppe von Hyon-Soo Kim sind Installationen, die den kleinteiligen Charakter der Collagen in den Raum und in einen größeren Maßstab erweitern. Es sind gefundene Objekte, zum Teil auch bewusst gekaufte Artikel, die von der Künstlerin zu Werken gruppiert werden, die Titel tragen wie „Vögel auf dem Telefonmast“, „Sackgasse“ oder „Slow & Fast“. Die assoziativ zusammengesetzten Objekte spielen mit einem bestimmten Farbschema, wenn ausschließlich blaue oder rote

Gegenstände eingesetzt werden, sie setzen kunsthistorische Referenzen zum Beispiel zur Malerei eines Piet Mondrian oder wirken wie neo-dadaistische Objektcollagen aus dem Konsumschrott des 21. Jahrhunderts. Dieses dadaistische Element ist insbesondere erheblich als Hyon-Soo Kims Objekte auf humorvolle Weise unseren Umgang mit diesen Objekten reflektieren, ihn aber keineswegs in seiner Objektästhetik verniedlichen.

Die in der Katholischen Akademie gezeigte Arbeit „Black Box“ kann für diese Werkgruppe stehen, auch wenn sie das zugrundeliegende Prinzip in eine räumliche Dimension erweitert, und sie als Betrachter sogar aufgefordert werden, ihre eigenen Eindrücke zu schil-

dern, sich zu hinterfragen, die eigene Wahrnehmung zu prüfen.

Die Collagen auf Papier folgen diesem Prinzip des scheinbar zufällig Zusammengetragenen und sind doch achtsam komponierte Stücke.

Hyon-Soo Kims Zeichnungen kennzeichnen eine starke Farbigkeit, die sich jedoch nicht über das gesamte Blatt erstreckt, sondern in einzelnen abstrakten Formen, Strichen, Kreisen, den Blättern eine strahlende Intensität verleiht. Dagegen stehen Bleistiftspuren, auch hier Verdichtungen, wie beiläufig eingezeichnet, von Material und Farbe aus gesehen der Gegenentwurf zu den stark farbigen Markierungen. Ergänzt

werden die zeichnerischen und malerischen Spuren durch bunt-gestreiften Stoff, aufgeklebt auf das Papier.

Diese Elemente wirken zu Beginn, als hätte die Künstlerin sie zufällig platziert. Die gesamte Arbeit erhält ihre Spannung jedoch gerade aus der Beziehung der Objekte zueinander. Sie konstituieren einen Bezugsraum, der im Fall der Zeichnungen noch stärker das harte Weiß des Papiers als Projektionsfläche, als räumlich nach innen sich ausdehnenden Hintergrund benutzt.

Hyon-Soo Kim verwendet Objekte, die kaum kleiner, unscheinbarer sein könnten – Papierschnipsel, Holzsplitter, abgebrochene Kunststoffteilchen. Und



Manche Kunstwerke regen zur Diskussion an ...



... manche zu stiller Betrachtung.



Ein Ausschnitt aus einem der beiden Videos, die in der Ausstellung zu sehen sind: *Shadow play 1* heißt die Arbeit, die namensgebend für die Ausstellung ist.

sie gibt den Dingen auf dem Papier einen Platz. Die scheinbare Unübersichtlichkeit, die anfangs noch vorherrscht, weicht schnell einem Gefühl von Zuordnung, von Ordnung, nach einem Prinzip, dessen Vorhandensein einzig den Objekten selbst geschuldet zu sein scheint. Nicht um Ausgewogenheit oder Harmonie geht es in diesen Arbeiten. Es gibt Verdichtungen und Leerstellen, angehäufte und isolierte Objekte, Rhythmus und Chaos.

Damit werden diese Bruchstücke zu einem fast archäologisch anmutenden Feld, auf dem sich das Leben derjenigen Menschen widerzuspiegeln scheint, die diese Gegenstände verloren, vergessen,

bewusst oder unbewusst zerstört haben. Es entstehen singuläre, individuelle Landschaften, in denen man sich verlieren kann, sinnierend darüber, wie eine bestimmte Ordnung der Dinge unser Leben konstituiert. Oder, andersherum, wie unser Leben eben diese Ordnung definiert.

Trotz ihrer Fragilität weisen diese Arbeiten von Hyon-Soo Kim eine Präsenz und Physis auf, die den Betrachter unmittelbar in ihren Bann zieht und ihn nicht so schnell wieder loslässt. Diese Arbeiten fordern Zeit und Aufmerksamkeit, sie sind nicht für den schnellen Blick gemacht, sondern arbeiten sich in das Bewusstsein des Betrachters hinein.

Je länger dieser Geduld dazu aufbringt, umso intensiver ist das Erlebnis.

III.

Präsent und vital sind diese Arbeiten, und tragen doch Verletzungen, sind ephemere Einblicke in die Zerrissenheit des Menschen.

In der Vorrede zu seiner „Phänomenologie des Geistes“ schreibt Hegel: „Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung

rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet.“

Auf diesem Weg folgen wir der Künstlerin, und sie hält immer wieder Überraschungen für uns bereit, ungewohnte Sichtweisen, die uns die Augen öffnen, uns Dinge erkennen lassen, die uns vorher verborgen waren.

Beispielhaft hierfür sind die Videoarbeiten, die in den letzten Jahren ent-



Wilhelm Warning – auch Mitglied im Kunstausschuss der Akademie – kam mit seiner Frau zur Vernissage.



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (li.) und Museumsdirektor Michael Buhrs im Gespräch über moderne Kunst.



Hyon Soo Kim kennt auch Professor Peter Steiner gut. Sie war mit Kunstwerken an dem Projekt „Madonna. Das Bild der Gottesmutter“ beteiligt, das das Freisinger Diözesanmuseum

im Jahr 2003 organisierte. Die von Hyon Soo Kim geschaffenen Figuren – die Installation „M.A.R.I.A.“ – waren damals in der Freisinger Johanneskirche zu sehen.

standen sind, und von denen zwei hier in der Ausstellung zu sehen sind, München aus dem Jahr 2010, und das für die Ausstellung titelgebende Werk „Shadow Play 1“.

In der Arbeit „München“ nimmt uns die Künstlerin mit auf eine Fahrt mit dem Fahrrad durch München, wir

passieren sogar die Villa Stuck, wenn die Fahrt Richtung Isar geht. Und doch ist das ein München, das man so noch nicht gesehen hat. Denn der Blick, den uns die Künstlerin anbietet ist auf den Kopf gestellt.

Wir gleiten durch die Straßen, vorbei an Passanten und Häusern, der Asphalt

ergießt sich wie ein Fluss unter uns, während der Himmel selbst asphaltiert zu sein scheint.

Wie simpel, möchte man denken, und wie eindrucksvoll, denkt man, denn wer in München hat seine Stadt schon einmal auf diese Weise betrachtet? Ich behaupte einmal, dass es die wenigsten waren, und dass Udo Dossi wohl doch Recht hat, wenn er sagt, dass sich für uns das Selbstverständliche in das Unerkennbare entzieht. Und es eine Außenstehende braucht, um es erkennbar zu machen. Doch, und das bringt mich zu meiner anfangs geäußerten These zurück, welche Außenstehende würde sich mit solch traumwandlerischer Sicherheit durch die Straßen Münchens bewegen.

Nein, Hyon-Soo Kim ist angekommen, wohl schon lange, und vielleicht eher unbemerkt, selbst vor sich selbst behielt sie es als Geheimnis. Und sie verspürt nun große Lust, so hat sie es mir in den letzten Tagen noch einmal geschildert, zu reisen, zurück nach Korea, wo sie längere Zeit verbringen möchte, um dann wieder für einige Monate hierher zurückzukehren.

Kindheitserinnerungen, ihre ost-westliche Biographie, die zu einem Grundmotiv der künstlerischen Arbeit von Hyon-Soo Kim gehört, es sind diese fundamentalen und ungeschützt präsentierten Einblicke, die den Arbeiten eine Seriosität verleihen, die einhergeht mit einer zwingenden Reduktion. In dieser Kombination faszinieren die Arbeiten und bieten dem Betrachter zahlreiche Anknüpfungspunkte und Verweise, die die Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Hyon-Soo Kim zu einem höchst intensiven Vergnügen machen.

Hyon-Soo Kim ist eine Reisende, nicht zwischen West und Ost, sondern eine Reisende, die Verbindungen schafft, Netze knüpft, und uns die Augen öffnet für beide Welten. Ich denke, wir dürfen uns schon heute darauf freuen, was uns Hyon-Soo Kim von diesen Reisen mitbringt. □



Die Black Box im Foyer des Kardinal Wendel Hauses lockt mit einem Duft.

BR α pha 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>

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 Waiser
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,
Telefon 089/38 1020, Telefax 089/38 1021 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. 2355 000, BLZ 750903 00
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05.
Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.

