



zur debatte

4/2013

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



5

Prof. Dr. Bertram Stubenrauch stellt dogmatische Rückfragen an Papstamt und Papstruhestand

7

Den Menschen Jorge Mario Bergoglio / Papst Franziskus nimmt Prof. P. Dr. Michael Sievernich SJ in den Blick



11

Prof. Klaus-Peter Müller sieht in der Schuldenkrise auch eine große Chance für Europa

15

Für den Wert der Sparsamkeit wirbt Sparkassenpräsident Georg Fahrenschon



17

Prof. Dr. Johann Baptist Metz über die christliche Spiritualität der offenen Augen in unserer Zeit

31

PD Dr. Christina Schneider sieht die Freiheit zwischen Determinismus und Indeterminismus



39

Zwischen Mythos und Historie sucht Prof. Dr. Pedro Barceló den Kriegshelden Alexander den Großen

45

Prof. Dr. Jürgen Werbick erklärt, wie wichtig die Bitte um das tägliche Brot für uns Menschen ist



Der Papst



Foto: kna

Papst Franziskus hat am 23. März 2013 den emeritierten Papst Benedikt XVI. in der Sommerresidenz Castel Gandolfo besucht.

Theologie, Kirchenverständnis und Spiritualität von Papst Benedikt XVI. und Papst Franziskus standen im Mittelpunkt des Symposiums „Der Papst“ am 19. April 2013. Kurz nach dem Amtsantritt von Franziskus kamen Experten in der Akademie zusammen, um die Bedeutung des Rücktritts Benedikts und der Wahl von Franziskus zu erläutern und zu disku-

tieren. So sprach u. a. der Regensburger Bischof Rudolf Voderholzer, der sich als Direktor des „Instituts Papst Benedikt XVI.“ seit Jahren intensiv wissenschaftlich um das theologische Werk Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. kümmert. Lesen Sie die überarbeiteten Referate des Forums.

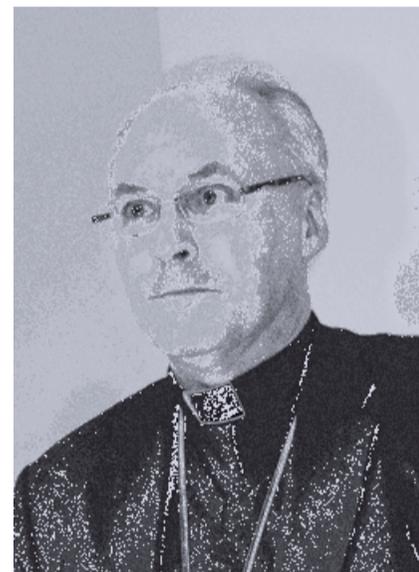
Die bleibende Bedeutung des Pontifikats von Benedikt XVI. für die kommenden Jahre und Jahrzehnte

Rudolf Voderholzer

Die Beantwortung der Themafrage, wörtlich genommen, setzt die Kompetenz eines Futurologen wenn nicht gar das Charisma eines Propheten voraus. Ob sich etwas als *bleibende* Bedeutung erweisen wird, hängt nicht nur von der Sache selbst ab, sondern von einer von vielen Faktoren bestimmten öffentlichen Wahrnehmung; es hängt ab von welt- und kirchengeschichtlichen Ereignissen, die ein Pontifikat neu kontextualisieren; es hängt ab von der Person des neuen Papstes und seinen Schwerpunkten und Charismen, vor deren Hintergrund der Vorgänger in neuem Licht erscheinen könnte. Die Tatsache etwa, dass sich die Einschätzung und Wertschätzung Johannes Pauls II. nach seinem Tod erheblich wandelte und heute kaum noch jemand um die Verhöhnung weiß, die dem Papst aus Polen in der westlichen Welt während seines Pontifikats nicht selten zuteilwurde, lässt mich sehr vorsichtig urteilen. Es soll deshalb in diesem Beitrag nicht um Mutmaßungen gehen, sondern es soll dargelegt werden, worin meiner Meinung nach die bleibende Bedeutung bestehen *sollte* und worauf hinzuweisen ich selbst auch nicht müde werde.

Meine Einschätzung zu dieser Frage formuliere ich in Form einer These, die anschließend begründet wird:

Papst Benedikt XVI. wird zunehmend als einer der Päpste des Zweiten Vatikanischen Konzils erkannt werden, der in einem Atemzug mit Johannes XXIII. und Paul VI. genannt werden muss und gegen den das Zweite Vatikanische Konzil nicht etwa verteidigt



Prof. Dr. Rudolf Voderholzer, Bischof von Regensburg

werden muss, sondern wo sich zeigen wird, dass es allein mit ihm und im Licht seiner Texte richtig verstanden werden kann.

Das Pontifikat Benedikts begann im 40. Jahr der Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils, und es endete durch den freiwilligen Amtsverzicht in dem von ihm selbst noch ausgerufenen Jahr des Glaubens aus Anlass der 50. Wiederkehr des Beginns eben dieses

Editorial

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

Vielleicht haben Sie es schon in anderem Zusammenhang mitbekommen. Die Katholische Erwachsenenbildung, deren Landesstelle satzungsgemäß der Akademie angeschlossen ist, hat sich seit einigen Jahren eine „sozialethische Offensive“ vorgenommen. Wenn Sie sich mehr dafür interessieren, gehen Sie doch einfach auf die Homepage der Akademie und klicken rechts unten „KEB“ an.

Unmittelbarer Anlass war seinerzeit die erste Enzyklika von Papst Benedikt XVI. „Deus Caritas“, zu der wir einen Studientag für Verantwortliche aus ganz Bayern mit Reinhard Kardinal Marx angeboten hatten. Unser Münchner Erzbischof ist ja Vorsitzender der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz „für gesellschaftliche und soziale Fragen“. Gerade bei Gesprächen mit Politikern wird immer wieder deutlich, dass die katholische Soziallehre einen, neudeutsch gesprochen, „unique selling point“, ein Alleinstellungsmerkmal darstellt, das auf allen Ebenen von Bildung und Information, politischem und gesellschaftlichem Dialog deutlich eingebracht werden sollte.

Auch in der Arbeit der Akademie selbst spielten von Anfang an sozial-ethische Grundsatzfragen eine wichtige Rolle. In diesem Heft dokumentieren wir beispielsweise die Vorträge von Georg Fahrenschon und Klaus-Peter Müller. Erinnerung sei an die jüngst gehaltenen Referate von Mario Draghi und Bundesminister Wolfgang Schäuble.

Johann Baptist Metz' zentraler Begriff der „Compassion“ wird in seinem Konzept einer „Mystik der offenen Augen“ aufgegriffen und die Philosophische Woche über „Freiheit“ macht deutlich, dass schrankenlose Freiheit, nicht zuletzt im ökonomischen Bereich, nur zerstörerisch wirken kann.

Wie gesagt – ein wesentlicher Impuls bleibt die Enzyklika von Papst Benedikt. Papst Franziskus fordert nun immer wieder alle Mitglieder der Kirche auf, an die „Ränder der Gesellschaft“ zu gehen; diesen beiden Päpsten haben wir zeitnah zur Papstwahl auch ein eigenes Forum gewidmet, das vieles verdeutlichte.

Theoretische Reflexion, geistliche Vertiefung und konkrete Praxis gehören zu einem christlichen Auftrag, für die Menschen zu sorgen. Beim traditionellen Fronleichnamabend wurde dies unter anderem deutlich bei Jürgen Werbicks Meditation zur Vaterunser-Bitte: „Gott um Gott bitten – und ums täglich Brot“.

Ihnen wünsche ich beides von Herzen!

Ihr



Konzils. So fügen sich bereits diese äußeren Daten in die Geschichte des Konzils ein.

I. Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. ist der letzte Papst, dessen Leben und Wirken mit allen Phasen des Zweiten Vatikanischen Konzils in intensiver Weise verknüpft ist

Johannes XXIII. hat das Konzil einberufen, Paul VI. hat es weiter- und zu Ende geführt. Für Joseph Ratzinger gilt: Er war nicht nur als junger Theologe schon im Vorfeld maßgeblich an der Vorbereitung beteiligt. Er hat als Berater von Kardinal Frings und als selbständiger Peritus an einigen der entscheidenden Texte mitgearbeitet und hat sich als kundiger Berichterstatter schon in den Jahren des Konzils selbst weltweit einen Namen gemacht. Als Kenner des Buchstabens und des Geistes des Konzils hat er in etlichen heute noch lesenswerten und keineswegs überholten Kommentaren die Lehre des Konzils erschlossen, und seither ist er unermüdlich um eine sachgemäße, dem Buchstaben und dem Geist des Konzils entsprechende Rezeption bemüht. Es findet sich bei ihm wiederholt die Aussage, dass die wahre Rezeption des Konzils noch gar nicht begonnen habe. Die Kriterien einer sachgemäßen Konzilshermeneutik, wie sie von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. entwickelt worden sind, werden ihre große Stunde noch erfahren.

Johannes XXIII. hat das Konzil einberufen, gab ihm einige gezielte Weisungen mit auf den Weg und vertraute im Übrigen darauf, dass die Konzilsväter im Heiligen Geist das erhoffte Aggionamento erreichen würden. Paul VI. hat das Konzil weitergeführt, durch schwierige Phasen geleitet, durch einige behutsame aber bestimmte Schritte auch geprägt. Die inhaltliche Mitgestaltung durch Joseph Ratzinger geschah in anderer Autorität, ist demgegenüber inhaltlich aber von ganz anderen Ausmaßen.

Diese meine Einschätzung stützt sich vor allem auf die Kenntnis der Texte, die ich mir im Zuge der redaktionellen Betreuung der beiden Teilbände 7 der JRGS mit dem Titel „Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils“ erworben habe. Mit den darin unter anderem zusammengestellten Zuarbeiten für Kardinal Frings – die Sichtung der Konzilsakten von Frings im Historischen Archiv des Erzbistums Köln gehört zu den Sternstunden meiner wissenschaftlich-theologischen Arbeit – ist in dieser Publikation erstmals der Beitrag eines Konzilstheologen so veröffentlicht, dass es möglich wird, das Ausmaß seiner Einflussnahme und die Qualität seiner Mitgestaltung zu beurteilen. Ich hatte gehofft, heute auch den entsprechenden Band aus der Reihe der Sämtlichen Werke Karl Rahners zum Vergleich mitbringen zu können. Die Ankündigung seines Erscheinens im April wurde aufgehoben und auf unbestimmte Zeit verschoben.

So gilt, dass die beiden Ratzinger-Bände bislang einzigartig dastehen und auf ihre Rezeption warten. Die insgesamt 16 Bände der Theologischen Schriften Ratzingers, von ihm selbst während seines Pontifikats in Auftrag gegeben, und von denen mittlerweile sieben vorliegen, sind die theologische Grundlage der Lehrverkündigung Benedikts XVI. und gehören insofern indirekt zu seinem Pontifikat.

Die beiden Bücher dokumentieren von der Vorbereitung über die Mitarbeit bis hin zur Rezeption auf knapp 1200 Seiten Formulierung, Vermittlung und Deutung des Konzils durch den Theologen Joseph Ratzinger.

II. Die Phase der Konzilsvorbereitung

1. Dissertation und Habilitation als Vorbereitung auf das Konzil

Joseph Ratzinger war durch seine wissenschaftlichen Qualifikationsschriften, die Doktordissertation und die Habilitationsschrift unter der Anleitung seines Münchener Lehrers Gottlieb Söhngen nicht nur auf die Lehrtätigkeit in Fundamentaltheologie, sondern auch auf die Themen auf das Beste vorbereitet, die im Zentrum der konziliaren Lehrverkündigung stehen sollten. In der Habilitationsschrift über das Offenbarungs- und Geschichtsverständnis Bonaventuras war ihm der Mehrwert von Offenbarung gegenüber ihrer Bezeugung in der Schrift aufgegangen und dass die Offenbarung, um Offenbarung zu sein, eines Subjekts bedarf, das sie im Glauben annimmt. Dass ihm diese Einsichten bei den Debatten über das Schema „De fontibus“ zum Themenkreis Offenbarung, Tradition und Schrift sehr geholfen haben, schreibt er in seinen Lebenserinnerungen selbst. Ähnliches hätte er schon von der Dissertation über das Kirchenverständnis Augustins sagen können. Dem jungen Doktoranden war über der Frage, ob für den abendländischen Kirchenvater auch der „Volk-Gottes“-Begriff oder doch die Bestimmung der Kirche als „Leib Christi“ Priorität besitze, der für die Kirchenväter fundamentale Zusammenhang von Eucharistie und Kirche aufgegangen. Kirche ist nicht *entweder* Volk Gottes oder Leib Christi, sondern „Kirche ist Volk Gottes vom Leib Christi her“, heißt die geniale, alle falschen aber bis heute immer wieder vorgetragenen Alternativen überwindende Lösung Ratzingers schon vor den konziliaren Debatten. Damit ist zugleich eine der wichtigsten Lehren des Konzils, die „eucharistische Ekklesiologie“, auf eine Kurzformel gebracht. „C'est l'église qui fait l'Eucharistie, mais c'est aussi l'Eucharistie qui fait l'Église“ (*Henri de Lubac, Méditation sur l'Église, Paris 1953, 103*), dieses Wort aus Henri de Lubacs Buch „Méditation sur l'Église“ hat nicht nur den jungen Joseph Ratzinger zutiefst inspiriert und gehörte zu den auf dem Konzil am meisten zitierten Texten; es findet seinen Nachhall auch in der letzten Enzyklika Johannes Pauls II. „Ecclesia de eucharistia“ (17.4.2003).

Zu den wichtigen Aspekten der Konzilsvorbereitung durch Joseph Ratzinger gehört auch der Vortrag, in dessen Umfeld sich die Zusammenarbeit zwischen Frings und Ratzinger angebahnt hatte.

2. Frühe Auseinandersetzung mit Hans Küng: „Concilium“ oder „communio“

Er trägt den Titel „Zur Theologie des Konzils“ und beinhaltet im Kern eine Auseinandersetzung mit Hans Küng, der in seiner Antrittsvorlesung in Tübingen 1961 die These vertreten hatte, das Wort „ecclesia“ und das Wort „concilium“ (angeblich herkommend von *concalare*?) hätten sprachgeschichtlich dieselbe Wurzel, woraus Küng den Schluss zieht, dass ein Konzil die Kirche gleichsam wesentlich darstelle. Küng nennt die Kirche ein „ökumenisches Konzil aus göttlicher Berufung“, das Konzil selbst „ökumenisches Konzil aus menschlicher Berufung“ (*Hans Küng, Das theologische Verständnis des ökumenischen Konzils, in: Theologische Quartalschrift 141 (1961) 50–77; ders., Strukturen der Kirche, Freiburg 1962; ders., Kirche im Konzil, Freiburg 1963, 41–61*).

Ratzinger antwortete mit dem Hinweis auf die Unhaltbarkeit der von Küng vertretenen Etymologie, der freilich

noch grundlegender eine nicht haltbare Ekklesiologie zugrunde liegt: Kirche ist wesentlich nicht Ratsversammlung (*concilium*) oder gewissermaßen institutionalisiertes Konzil, sondern Eucharistiegemeinschaft (*communio*). Ein Konzil als bischöfliche Ratsversammlung habe dementsprechend auch nur eine begrenzte Funktion im Dienst der Kirchenleitung. Kirche als ein Netz von Eucharistiegemeinschaften hält zu bestimmten Zeiten Konzilien, die aber zeitlich begrenzt sind und nach deren Beendigung die Beschlüsse umgesetzt werden müssen zur Vertiefung und Verlebendigung der *Communio*. Diese unterschiedliche Verhältnisbestimmung von Kirche und Konzil ist nach meiner Einschätzung von fundamentaler Bedeutung. Die sich mit der einen oder anderen Sichtweise identifizierenden Theologen gründeten 1965 bzw. 1972 jeweils eine Theologische Fachzeitschrift, die bis heute die Konzilsrezeption mitbestimmen. Die der Künigschen Interpretationsrichtung nahestehenden Autoren sammelten sich um die 1965 gegründete, international erscheinende Zeitschrift „Concilium“ und bringen schon mit diesem Titel zum Ausdruck, Kirche vornehmlich als das fortgesetzte Dauerkonzil zu verstehen. Joseph Ratzinger, tat sich in den folgenden Jahren mit Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac und weiteren Gleichgesinnten zusammen. Sie gründeten 1972 ihrerseits die Internationale Katholische Zeitschrift mit dem ebenso programmatischen Zusatztitel „Communio“. George Weigel spricht bereits von einer *Concilium – Communio – Spaltung der Kirche*.

III. Mitwirkung an der Seite von Kardinal Frings und selbständig als Peritus

1. Konstanten in den für Frings erstellten Vorlagen

Bei der Begutachtung der vorbereiteten Texte, um die Frings ihn gebeten hatte, lassen sich wenigstens vier inhaltliche Schwerpunkte unterscheiden.

Da ist erstens die Beanstandung eines zu wenig pastoralen Stils. Dies entspricht ganz der Weisung Johannes XXIII. bei der Eröffnungsansprache des Konzils, es solle nicht mit Strenge verurteilen, sondern mit der Stimme des guten Hirten den Glauben positiv und werbend darstellen.

Häufig kehrt die Warnung vor dem Missbrauch des Lehramtes zum Entscheid von theologisch offenen Streitigkeiten wieder. Etwa wenn es um die aktuelle Geiselman-Debatte geht.

Durchgängig beklagt werden das Fehlen eines wahrhaft traditionellen Glaubensverständnisses und die weitgehende Beschränkung der Bezugstexte auf die Enzykliken der Pius-Päpste. In diesen Zusammenhang ist auch die Diagnose Ratzingers zu stellen, dass es vor allem auch den Schemata „De fontibus“ und „De Deposito fidei pure custodiendo“ an historischem Problembewusstsein fehle.

Schließlich ist viertens ein durchgängiges Merkmal die hohe ökumenische Sensibilität, und zwar sowohl in Richtung Ostkirche als auch in Richtung der aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften. Hierher gehört die Forderung nach einer biblischen Fundierung der Argumente und auch historisch-kritische Sensibilität.

Wie nachhaltig sich Ratzingers Beraters Tätigkeit auf die Wortmeldungen von Frings ausgewirkt hat, lässt sich anhand einer Gegenüberstellung der Redeentwürfe und der tatsächlich gehaltenen Reden von Frings erkennen, was mit dem Band 7 der JRGS jetzt möglich ist, aber auch an einem Vergleich der Stellungnahmen von Frings zum Schema



Eine Zusammenfassung der hermeneutischen Prinzipien Benedikts ist in der von der Deutschen Post im letzten Jahr herausgegebenen 45 Cent Briefmarke zum Konzil erkennbar.

De fontibus aus dem Oktober 1961 und seiner Wortmeldung in der Konzilsaula 1962. Wir wissen neuerdings um sämtliche Texte von Frings aus der Zeit der Konzilsvorbereitung durch die fleißige Arbeit von Prälat Knopp (*Josef Kardinal Frings, Beiträge zum Konzil, übersetzt, erläutert und herausgegeben von Paul Knopp (= Libelli Rhenani 43), Köln 2012*) in Köln, der allerdings seinem verehrten Kardinal Frings dadurch meint einen Gefallen tun zu können, dass er den Einfluss Ratzingers nicht mit einem Wort erwähnt. Während Frings, offensichtlich in dieser Fragestellung von Offenbarung und Schrift 1961 noch auf sich allein gestellt, nur sehr unbestimmt sein Unbehagen formuliert und sich sorgt, ob denn die Exegeten damit einverstanden sein werden, kommt es 1962 und in vollkommener Übernahme der Argumentation von Ratzinger zu einer Fundamentalkritik am Schema, die bereits die Redeweise von den Quellen in Bezug auf Tradition und Schrift in Frage stellt. Im Verlauf der weiteren Konzilsberatungen gewann dann die Offenbarungskonstitution *Dei*

Verbum Gestalt, die in vollkommener Entsprechung zu Ratzingers Einwänden die Überlegungen zur Offenbarung selbst den Darlegungen zu Tradition und Schrift voranstellt.

Nicht nur als theologischer Berater von Kardinal Frings hat der junge Bonner Fundamentaltheologe das Konzilsgeschehen beeinflusst.

2. Inhaltliche Schwerpunkte

Gegen Ende der ersten Sitzungsperiode wurde Joseph Ratzinger auf Empfehlung von Kardinal Frings zum offiziellen Konzilsperitus ernannt. Aus den Konzilsakten geht die Mitarbeit Joseph Ratzingers an zwei Kommissionen hervor: Zum einen war Joseph Ratzinger Mitglied der Unterkommission der Theologischen Kommission, deren Aufgabe es war, die Artikel 22 bis 27 im dritten Kapitel des Schemas *De ecclesia* und damit das Zentralstück von *Lumen gentium* über die Kollegialität der Bischöfe zu erarbeiten (AS III/1,269). Die Einbettung der Glaubensaussagen über den Papst in ein Gesamtverständnis von Kirche gehörte zu den wichtigsten vom Ersten Vatikanum dem Zweiten zur Lösung aufgegebenen Problemstellungen.

Außerdem spricht Joseph Ratzinger selbst davon, dass er zu den Konzilsperiti gehörte, die an der Verbesserung des Schemas *De fontibus* mitarbeiteten und damit die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* vorbereiteten. Sein kleiner Alternativentwurf zu *De fontibus* vom Oktober 1962 gehört zum Besten, was er je geschrieben hat.

Weiter war Joseph Ratzinger am Zustandekommen des Missionsdekretes *Ad gentes* beteiligt (AS IV/6, 267). Als sich gegen Ende der dritten Konzils-Sessio abzeichnete, dass man dem Thema „Mission“ vielleicht doch kein eigenes Dokument widmen können, ergriff der Generaloberer der Steyler Missionare P. Johannes Schütte die Initiative. Er konnte Kardinal Frings nicht nur für das Anliegen eines eigenen Missionsdekretes gewinnen, sondern wirkte auch die Mitarbeit von Joseph Ratzinger, der an zwei Kommissionssitzungen am Nemi-See in Rom teilnahm und einen Entwurf zur „Theologischen Grundlegung der Mission“ beisteuerte (*Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae / Überlegungen zur theologischen Grundlegung der Sendung (Mission) der Kirche, Lat.-dt., in: Mitteilungen des Instituts Papst Benedikt 4 (2011) 15–22*). Der kurze Text zeichnet sich aus durch die Verankerung der Missionstätigkeit der Kirche in der Sendung des Sohnes in

die Welt, die von der Kirche fortgesetzt wird. Somit wird auch deutlich, dass missionarisch zu sein zum Wesen der Kirche selbst gehört.

Derart intensiv am Zustandekommen der Texte beteiligt, ist Joseph Ratzinger auch prädestiniert dafür, die Rezeption des Konzils kritisch zu begleiten und die sachgemäßen Kriterien dafür bereitzustellen. Ich nenne die mir am wichtigsten erscheinenden:

IV. Kriterien einer sachgemäßen Konzilsrezeption

1. Krisenphänomene der Kirche sind nicht Folge des Konzils

Der Kölner Diözesanhistoriker Norbert Trippen hat in seinem jüngsten Beitrag über Kardinal Frings auf dem Konzil geschrieben, der Kölner Erzbischof und auch seine Berater (u. a. Joseph Ratzinger) seien angesichts der nachkonziliaren Entwicklung von Förderern des Konzils zu „Konzils-skeptikern“ geworden (*Norbert Trippen, Kardinal Josef Frings auf dem II. Vatikanischen Konzil, in: Franz Xaver Bischof (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), S. 103*). Ob der Begriff „Skeptiker“ glücklich gewählt ist, sei dahingestellt. Auf keinen Fall bezieht sich die Skepsis auf das Konzil und seine Lehre selbst. Vielmehr machen schon dem Theologieprofessor, dann Joseph Ratzinger als Mitglied in der Internationalen Theologischen Kommission (1969–1977) und dann dem Erzbischof und Kardinal eine unzureichende Deutung der Konzilstexte, manch fehlgeleitete Rezeption sowie vor allem problematische Aspekte der Durchführung der Liturgiereform Sorgen. Erstes Indiz sind die „konservativen Streifen“, die Kardinal Döpfner in der Bamberger Katholikentagsrede 1966 meinte ausmachen zu können. Für manch beklagenswerte Entwicklung in der Zeit nach dem Konzil sind freilich, so Ratzinger beispielsweise im Interview „Zur Lage des Glaubens“ 1984/85 „nicht das II. Vatikanum in seinen amtlichen Verlautbarungen, in seinen authentischen Dokumenten haftbar“ zu machen. Diese Entwicklungen stehen vielmehr in radikalem Widerspruch zum Buchstaben und Geist des Konzils. (*Ratzinger, Zur Lage des Glaubens*, 28.)

2. Keine Trennung von Buchstabe und Geist des Konzils

Deshalb ist eine Rückkehr zu den authentischen Texten des ursprünglichen II. Vatikanums angesagt. Was für

Themen „zur Debatte“

Editorial 2

Der Papst

Die bleibende Bedeutung des Pontifikats von Benedikt XVI. für die kommenden Jahre und Jahrzehnte
Rudolf Voderholzer 1

Papstamt – Papstruhestand – Papstwahl. Dogmatische Rückfragen im Blick nach vorn
Bertram Stubenrauch 5

Pater Jorge Mario Bergoglio – Papst Franciscus
Michael Sievernich SJ 7

Die Staatsschuldenkrise: Europas Ende – oder Anfang?
Klaus-Peter Müller 11

Sozialethisches Fachforum
Leben wir in Europa über unsere Verhältnisse?
Vom Wert der Sparsamkeit
Georg Fahrenschoen 15

Mystik der offenen Augen
Christliche Spiritualität in dieser Zeit
Johann Baptist Metz 17

Philosophische Woche
Freiheit
Dimensionen – Grenzen – Voraussetzungen

Kritik der Freiheit
Axel Hutter 21

Die Willensfreiheit – von der Neurobiologie zu Recht in Frage gestellt?
Günter Rager 23

Lässt sich die Willensfreiheit philosophisch begründen?
Harald Schöndorf SJ 26

Die Freiheit des Menschen angesichts der Krankheit
Ekhard Frick SJ 28

Freiheit zwischen Determinimus und Indeterminimus.
Zur Diskussion in der heutigen analytischen Philosophie
Christina Schneider 31

Verfangen im Netz – Kommunikative Freiheiten durch die neuen Medien nur auf Kosten der Selbstbestimmung?
Rüdiger Funiok SJ 33

Die Autorität der Freiheit. Katholische Ortsbestimmung im Verhältnis von christlichem und neuzeitlichem Freiheitsverständnis
Georg Essen 36

Alexander der Große

Alexander der Große – zwischen Mythos und Historie
Pedro Barceló 39

Das widersprüchliche Alexanderbild
Wolfgang Will 42

Festlicher Abend zum Fronleichnamsausklang

Gott um Gott bitten – und ums täglich Brot?
Jürgen Werbick 45

Impressum 25



Der frühere SPD-Chef und Bundesjustizminister Hans-Jochen Vogel war unter den Teilnehmern des Forums.



Der Münchner Künstler Christoph Brech im Gespräch mit einer Besucherin der Veranstaltung, dessen Ausstellung „Rom & Vatikan“ bis Juli in der Akademie zu sehen ist, war am

Tag der Wahl von Franziskus auf dem Petersplatz. Einige seiner in der Akademie gezeigten Arbeiten sind davon inspiriert.

die Texte der Heiligen Schrift gilt, dass ihr Geist nicht hinter dem Buchstaben oder gar gegen den Buchstaben gesucht werden darf, sondern im Buchstaben selbst verborgen liegt, gilt auch für das Konzil: Auch der Geist des Konzils ist nicht jenseits seines Buchstabens, sondern in den Texten selbst zu suchen. Vittorio Messori gegenüber hatte er die „Rückkehr zu den authentischen Texten des ursprünglichen II. Vatikanums“ gefordert. Kardinal Schönborn hat jüngst die Anwendung der in der Bibelwissenschaft erarbeiteten hermeneutischen Figur des „canonical approach“, also die Berücksichtigung des Gesamttextes und der „final form“ angeregt. Joseph Ratzinger hatte dies längst exemplarisch durchgeführt in seiner Untersuchung „Missionsaussagen des Konzils außerhalb des Missionsdekretes“.

3. Jenseits von starrer Kontinuität und geschichtslosem Bruch: Reform aus dem Ursprung

In seiner Ansprache vom 22. Dezember 2005 geht Benedikt XVI. implizit auf die Vorwürfe der Traditionalisten ein, das Konzil habe sich in der Frage der Religionsfreiheit dem modernen Zeitgeist ausgeliefert und dem „Recht auf Irrtum“ das Wort geredet:

„Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit dem Dekret über die Religionsfreiheit einen wesentlichen Grundsatz des modernen Staates anerkannt und übernommen und gleichzeitig ein tief verankertes Erbe der Kirche wieder aufgegriffen. Diese darf wissen, dass sie sich damit in völligem Einvernehmen mit der Lehre Jesu befindet (vgl. Mt 22,21), ebenso wie mit der Kirche der Märtyrer, mit den Märtyrern aller Zeiten.“

Schon der Konzilstheologe Joseph Ratzinger hatte sich in einem Redeentwurf für Kardinal Frings um die Vertiefung einer bloß philosophisch begründeten Religionsfreiheit bemüht. Die Erklärung über die Religionsfreiheit solle vor allem mit dem Hinweis auf die Lehre und das Beispiel Jesu argumentieren! Es geht also um eine Reform aus dem Ursprung und in Treue zu den für alle Zeiten der Kirche maßgeblichen Quellen. Dass es dabei auch zur Korrektur jüngerer Ansichten staatstheoretischer Art oder von Scheintraditionen kommen kann, liegt auf der Hand.

4. Richtiges Verständnis von „aggiornamento“, Verheutigung der Glaubensverkündigung, nicht des Glaubensinhaltes

Zu den Kriterien einer sachgemäßen Konzilsrezeption gehört auch das richtige Verständnis des Begriffs *aggiornamento*, der zwar bei Johannes XXIII. nicht so oft vorkommt, wie gerne kolportiert, der aber doch sein Grundanliegen trifft. Es ist letztlich, wie in der Besprechung der Monographie von Franz Michel Willam von Joseph Ratzinger treffend herausgearbeitet, ein spiritueller Begriff, der sich vom Gedanken der täglichen neu anzuzielenden Heiligkeit bestimmt. „*Aggiornamento* zu vollziehen, hieße demnach im Sinne des Papstes, ein ‚Artist‘ der Heiligkeit zu werden.“ (JRGS 7, 1145) In keinem Fall geht es um einen Begriff, der die Aufweichung des Glaubens rechtfertigt, sondern die Verheutigung der Methoden der Glaubensverkündigung im Blick hat.

5. Gesamtarchitektur

In seinem Vortrag „Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*“ aus dem Jahr 2000 berichtet Kardinal Ratzinger von einer Wortmeldung meines Vorgängers als Bischof von Regensburg, des vormaligen Münchner Generalvikars Michael Buchberger, der bei einer der Vollversammlungen der Bischofskonferenz sagte, als sich als allgemeine Stimmungslage unter den deutschen Bischöfen abzeichnete, das Konzil müsse vor allem das Thema Kirche behandeln: „Liebe Brüder, auf dem Konzil müsst Ihr vor allem von Gott reden. Das ist das Wichtigste.“

Diese Mahnung Buchbergers aufgreifend hat Kardinal Ratzinger dann die Architektur des Konzils auf eine kurze Formel gebracht:

„Das II. Vaticanum wollte durchaus die Rede von der Kirche der Rede von Gott ein- und unterordnen, es wollte eine im eigentlichen Sinn theologische Ekklesiologie vorlegen, aber die Rezeption des Konzils hat bisher dieses bestimmende Vorzeichen vor den einzelnen ekklesiologischen Aussagen übersprungen, sich auf einzelne Stichworte gestürzt und ist damit hinter der großen Perspektive der Konzilsväter zurückge-

blieben. Etwas Ähnliches kann man übrigens gegenüber dem ersten Text feststellen, den das II. Vaticanum verabschiedete – gegenüber der Konstitution von der heiligen Liturgie. Dass sie am Anfang stand, hatte zunächst pragmatische Gründe. Aber rückschauend muss man sagen, dass dies in der Architektur des Konzils einen guten Sinn hat: Am Anfang steht die Anbetung. Und damit Gott. Dieser Anfang entspricht dem Wort der Benedikt-Regel (XLIII): *Operi Dei nihil praeponatur*. Die Kirchenkonstitution, die dann als zweiter Text des Konzils folgt, sollte man damit innerlich verklammert sehen. Die Kirche leitet sich aus der Anbetung her, aus dem Auftrag, Gott zu verherrlichen. Ekklesiologie hat von ihrem Wesen her mit Liturgie zu tun. Und so ist es dann auch logisch, dass die dritte Konstitution vom Wort Gottes spricht, das die Kirche zusammenruft und allzeit neu erschafft. Die vierte Konstitution zeigt, wie sich Verherrlichung Gottes im Ethos darstellt, wie das von Gott empfangene Licht in die Welt hineingetragen und erst so die Verherrlichung Gottes ganz wird.“ (Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium* [2002], in: JRGS 8, 573–596, hier 575 f.)

Eine schöne Illustration nicht nur dieser Architektur, sondern eine Zusammenfassung der hermeneutischen Prinzipien Benedikts sehe ich in der von der Deutschen Post im letzten Jahr herausgegebenen 45 Cent Briefmarke. (Abb. Seite 3) Die Buchstaben der vier Konstitutionen bilden ein Kreuz. Das ist der Geist des Konzils, Christus, der Gezeugte: die Offenbarung Gottes selbst zum Heil für die Welt. Und die Verbindung der Horizontalen und der Vertikalen, die Vertikale dargestellt durch die Liturgiekonstitution und die Offenbarungskonstitution und die Horizontale durch die die Kirche behandelnden Konstitutionen.

V. Pontifikat im Geiste des Konzils

Allein schon dieser so vielfältige und im wahrsten Sinne des Wortes vielseitige Beitrag von Joseph Ratzinger zur Vorbereitung, Vermittlung und Interpretation des Konzils rechtfertigt das Urteil: Benedikt XVI. ist ein Konzilspapst.

Dies zu betonen ist umso wichtiger, als sowohl von progressistischer als auch traditionalistischer Seite die Treue Benedikts zum Konzil angezweifelt wird. Während die Traditionalisten diesen Bruch als späte Einsicht und als Bestätigung ihrer eigenen Sichtweise begrüßen, befürchten progressive Kreise den Verrat am Konzil und seinem *Aggiornamento*. Weder die Freude der einen noch die Sorge der anderen ist in der Sache begründet.

Dies wäre jetzt im Einzelnen an den Schwerpunkten des Pontifikats zu verifizieren:

- Die programmatische Antrittszyklika *Deus caritas est*, die dem Primat der Gottesfrage Rechnung trägt. Hierher gehört die Sorge um eine Reform der Liturgiereform, damit der Primat der Anbetung vor der realen Gefahr der Banalisierung der Liturgie geschützt wird.
- Die Ausübung seines Leitungsamtes vor allem durch die Überzeugungskraft seines Wortes. Thomas Söding spricht von einer paulinischen Weise, den Petrusdienst auszuüben, durchaus im zweifachen Sinn des Wortes als Maßnehmen am Apostel Paulus aber auch am Konzilspapst Paul VI. (Thomas Söding, *Wenn ich schwach bin, bin ich stark* (2 Kor, 12,10). *Ein exegetischer Kommentar zum Rücktritt von Papst Benedikt XVI.*, in: *IKaZ* 42 (2013) 181–184.)

- Vor seinem Rücktritt vollendete er die Jesus-Trilogie. Benedikt versteht das Papstamt vor allem als *aggiornamento* des Petrusbekenntnisses, „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Zusammen mit der schon genannten paulinischen Weise, den Petrusdienst auszuüben, birgt dies meines Erachtens höchste ökumenische Relevanz. Der Papst, der sich als Diener des Wortes, als Vermittler des Wortes versteht. Ich bin sicher, dass er zu den ganz großen Predigern auf dem Stuhl Petri gezählt werden wird, wenn man sich die Nachfrage und die Anzahl der Übersetzungen seiner Predigten vergegenwärtigt, dann wage ich es zu sagen, dass man ihn einmal mit Leo und Gregor, den beiden Großen, wird nennen dürfen.

- Die Regensburger Rede als nachhaltiger Impuls für einen höchst notwendigen, auch heikle Punkte – wie das Verhältnis von Gewalt und Gottesverehrung – nicht aussparenden, Dialog der Religionen.

- Das Schreiben „*Porta fidei*“, mit dem Papst Benedikt das Gedenkjahr der Eröffnung des Konzils zum „Jahr des Glaubens“ erklärt. Es enthält ein geradezu leidenschaftliches Bekenntnis zum Zweiten Vatikanischen Konzil: „Ich war der Meinung, den Beginn des *Jahres des Glaubens* auf das Datum des fünfzigsten Jahrestags der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu legen, könne eine günstige Gelegenheit bieten, um zu begreifen, dass die von den Konzilsvätern als Erbe hinterlassenen Texte gemäß den Worten des seligen Johannes Paul II., *weder ihren Wert noch ihren Glanz verlieren*. Sie müssen auf sachgemäße Weise gelesen werden, damit sie aufgenommen und verarbeitet werden können als qualifizierte und normgebende Texte des Lehramtes innerhalb der Tradition der Kirche [...] Ich fühle mich mehr denn je dazu verpflichtet, auf das Konzil als *die große Gnade* hinzuweisen, *in deren Genuss die Kirche im 20. Jahrhundert gekommen ist*. In ihm ist uns ein sicherer Kompass geboten worden, um uns auf dem Weg des jetzt beginnenden Jahrhunderts zu orientieren: [...] Auch ich“ – und nun spricht Benedikt XVI. wieder mit eigenen Worten, „möchte mit Nachdruck hervorheben, was ich wenige Monate nach meiner Wahl zum Nachfolger Petri in Bezug auf das Konzil gesagt habe: ‚Wenn wir es mit Hilfe der richtigen Hermeneutik lesen und rezipieren, dann kann es eine große Kraft für die stets notwendige Erneuerung der Kirche sein und immer mehr zu einer solchen Kraft werden.“

Meine These:

Papst Benedikt XVI. wird zunehmend als einer der Päpste des Zweiten Vatikanischen Konzils erkannt werden, der in einem Atemzug mit Johannes XXIII. und Paul VI. genannt werden muss und gegen den das Zweite Vatikanische Konzil nicht verteidigt werden muss, sondern wo sich zeigen wird, dass es allein mit ihm und im Licht seiner Texte richtig verstanden werden kann. *Quod erat monstrandum.* □

Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wurden in der hier abgedruckten Textfassung von Bischof Rudolf Voderholzer die Anmerkungen weitgehend weggelassen. Versehen mit dem vollständigen wissenschaftlichen Apparat finden Sie den Vortrag auf der Homepage der Katholischen Akademie (<http://www.kath-akademie-bayern.de/aktuelle-mitteilung/items/der-papst>).

Papstamt – Papstruhestand – Papstwahl. Dogmatische Rückfragen im Blick nach vorn

Bertram Stubenrauch

I.

Um mein Thema anzugehen, beginne ich bei dem, was sozusagen auf der Straße liegt, das heißt: Ich sichte und benenne zunächst einmal ziemlich willkürlich, was sich in der Öffentlichkeit rund um die jüngsten Geschehnisse in Rom getan hat. Am Anfang war der Paukenschlag: die Ankündigung des Rücktritts von Papst Benedikt XVI. Es war bei uns in Deutschland der so genannte „Rosenmontag“, und ich glaubte beim ersten Hören der Nachricht bei einem Telefonat, es habe sich jemand einen schlechten Faschingscherz erlaubt. Aber es war wirklich so: Der Papst hatte gemäß einer kirchenrechtlich vorgesehenen Möglichkeit seinen Rückzug vom Amt in die Wege geleitet.

Und dann kam der 13. März, die Wahl des neuen Papstes. Ich verfolgte mit Kollegen und Kolleginnen eines wissenschaftlichen Gremiums die spannende Abendstunde im Fernsehzimmer des gastgebenden Hauses. Kaum hatte sich der Neugewählte gezeigt, gab es gleichsam einen medialen Wolkenbruch mit ersten mehr oder weniger geistreichen Bemerkungen im Blick auf den ehemaligen und den neuen Papst – Sie wissen alle davon.

Interessant war: Unsere Gruppe ging an diesem Abend sehr nachdenklich, großenteils schweigend vom Fernsehgerät weg. Aber auch Gefühlsregungen zeigten sich, und zwar von durchaus positiver Art: Dankbarkeit für die Wahl des Namens „Franziskus“, Dankbarkeit für die ersten, als „bescheiden“ interpretierten Gesten von Franziskus, Dankbarkeit auch für seine Worte auf der Loggia des Petersdomes, die, nachdem sich die Anspannung gelegt hatte, dann doch noch in unserer Gruppe diskutiert wurden. Aber es geht mir jetzt nicht um die Gespräche in diesem Kreis, sondern um die öffentliche Aura, in die das Thema Papstamt, Papstruhestand und Papstwahl im Nu getaucht war.

Ich erinnere: Als Papst Benedikt seinen Rücktritt ankündigte, war die große Frage: Hat es das schon einmal gegeben? Die Antwort ließ nicht lange auf sich warten, und Sie kennen sie: Im Jahr 1294 war Papst Coelestin V. zurückgetreten, aber von ihm weiß man, dass er höchst widerwillig ins Amt gekommen war, und dann hatte er in der kurzen Zeit seines Pontifikats nicht sonderlich glücklich agiert.

Doch zurück zu Benedikt XVI.: Bald kamen Fragen und Spekulationen nach dem neuen Status des ehemaligen Papstes auf – bezeichnenderweise weniger im Blick auf die theologische Bedeutung eines nun bevorstehenden Papstruhestandes, sondern festgemacht an Äußerlichkeiten: Wie wird sich der Emeritierte kleiden? Wo und wie wird er wohnen? Welchen Einfluss könnte er möglicherweise noch nehmen? Welchen Titel wird er tragen?

Allerdings: Die Titelfrage ist nun keine Äußerlichkeit. Sie leuchtet im Gegenteil tief in die Theologie des Papsttums hinein. Aber auf diesen Punkt werde ich noch zu sprechen kommen. Ich bleibe vorerst noch bei der öffentlichen Wahrnehmung der Vorgänge: Unüberschaubar und unüberhörbar war, dass man sofort die beiden Päpste verglichen hat,



Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität München

und man wundert sich, wie selbstsicher das zum Teil geschehen ist. Mir ist eine Äußerung eines Journalisten in Erinnerung, der sich, sinngemäß, über Franziskus folgendermaßen ausließ: Da ist nun einer, ein Papst, der nicht zu den Leuten, sondern mit den Leuten spricht. Oder, nun wieder eine Äußerlichkeit zwar, aber eben deshalb für unsere Zeit bezeichnend: Der neue Papst trete im schlichten Weiß auf, der ehemalige habe Samt und Seide bevorzugt.

Aber ich sehe nicht, dass das Weiß von Papst Benedikt prunkvoller gewesen wäre als das Weiß des Franziskus – und darum handelt es sich ja: um die offizielle Kleidung eines Papstes, wie es derzeitiger Brauch ist. In beiden Fällen trugen oder tragen die Inhaber des Stuhles Petri schlicht und ergreifend ihre Dienstkleidung, und damit bezeugen sie beide gleichermaßen das Amt, das sich in einer innersten Tiefendimension *eo ipso* als „bescheiden“ versteht: *Servus servorum Dei* – „Diener der Diener Gottes“, das ist der schönste Papsttitel, und darauf deutet das monastische Weiß des päpstlichen Diensthabits hin, welches bekanntlich in der Antike und im Mittelalter die am wenigsten anspruchsvolle Farbe war.

II.

Und damit, wertest Auditorium, bin ich auch schon am Sprung, von den ins Auge und ins Ohr fallenden Phänomenen rund um das Papstamt, den Papstrücktritt und die Papstwahl – wie es an diesem Abend meine Aufgabe ist – zu theologischen, sprich *dogmatischen* Rückfragen überzugehen. Denn wir wollen ja zu Beginn eines neuen Pontifikats nach vorn schauen – was gut biblisch, gut israelitisch, gut jüdisch und damit auch gut christlich nur dann gelingt, wenn die Vergangenheit in Kopf und Herz einen gebührenden Platz behält. Was also ist das *dogmatische* Herausfordernde an den Geschehnissen in diesem Jahr?

Da ist als erstes das Faktum des Rücktritts selbst: Ein Papst verlässt das Amt *lebend*. Er tut es freiwillig und mit klarer Überlegung. Er setzt mit diesem Schritt einen deutlichen Unterschied zwischen Person und Amt. Man kann auch sagen, er nimmt sich selbst mit diesem Schritt zugunsten des Amtes zurück.

Damit ist eine urkatholische Haltung, eine urkatholische Auffassung unterstrichen, nämlich die, dass Person und Amt *nicht* in eins fallen, also nicht identisch sind. Niemand, der ein kirchliches Amt innehat – und sei es auch als Papst – kann sich als Person, als individueller, getaufter, erlöster Mensch über seine Schwestern und Brüder erheben. Das kirchliche Amt in seinen vielgestaltigen Ausfaltungen ist eine *Funktion* im Blick auf die Schwestern und Brüder und im Blick auf das Ganze des kirchlichen Lebens.

Es handelt sich freilich um eine *bevollmächtigte*, im Grundlegenden um eine sakramentale Funktion – aber gerade so kommt zum Ausdruck, dass nicht der Amtsträger das Entscheidende wirkt, sondern dass er bloßer „Durchreicher“, wenn man so will, bloßer „Handlanger“ ist: Das Entscheidende wirkt der erhöhte Herr im Heiligen Geist. Er wirkt freilich, weil er es so wollte, zeichenhaft-konkret; er wirkt gebunden an bestimmte Personen und an ein bestimmtes rituelles Handeln, andernfalls würde sich das Zeichen irgendwo im Nebel des Gedanklichen oder Gefühlhaften verflüchtigen.

Von daher, sehr geehrte Damen und Herren, ist aus dogmatischer Sicht im Kontext der jüngsten Ereignisse zuallererst an die kirchliche Öffentlichkeit zu appellieren: Nicht die Äußerlichkeiten, nicht das Event, nicht die Folklore machen Kirche und Amt aus, sondern es ist die sakramentale Tiefendimension, von der die Glaubensgemeinschaft lebt: Mit ihr ist sichergestellt, dass nicht irgendein Mensch mit seinen persönlichen Fähigkeiten oder Unfähigkeiten als „Macher“ oder „Verhinderer“ des Heils erscheint, sondern dass Gott selbst – vergegenwärtigt im Sohn und im Heiligen Geist – als Ursprung und Garant heilbringenden Handelns kenntlich bleibt.

Nun geht es uns freilich um das besondere und herausragende Amt des *Papstes*, deshalb ist die Blickscharfe in

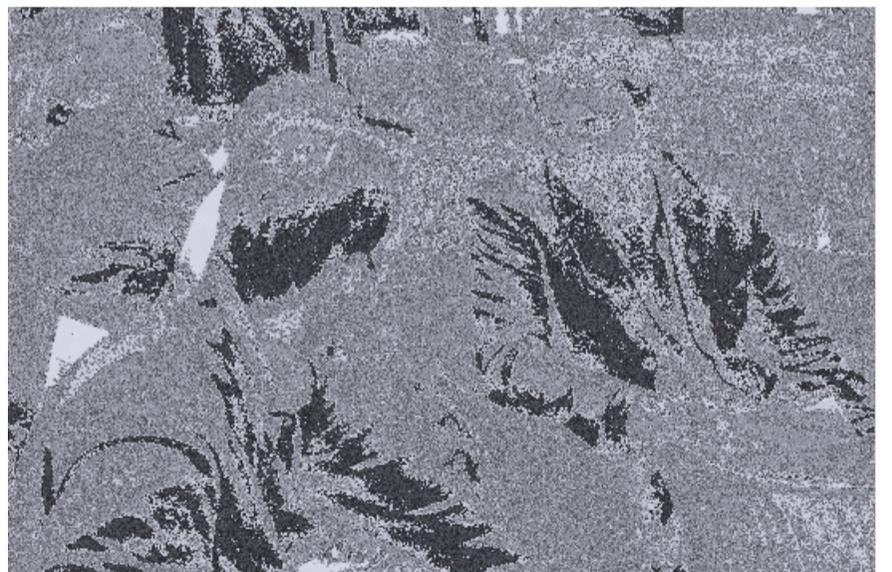
diese Richtung zu fokussieren: Dass Benedikt XVI. zurücktrat, hat, so meine ich, den Kern des Papstamtes freigelegt, nämlich den, *Bischof von Rom* zu sein. Das heißt zunächst einmal: Auch das Papstamt ist sakramental begründet, denn ohne Bischof zu sein kann niemand den Petrusdienst ausüben. Der Papst ist Bischof, und das heißt auch: Er ist Bischof *unter Bischöfen*, er ist in ein Kollegium eingebunden, ohne das er schlichtweg bedeutungslos wäre.

Und auch daraus ergibt sich ein dogmatischer Appell: Man muss den Papst in seiner *bischöflichen* Funktion wahrnehmen, und das in aller Nüchternheit: Der Papst ist kein Priesterkönig, kein sakrales Zwitterwesen zwischen Himmel und Erde, kein Heilmittler jenseits seiner sakramentalen Aufgabe. Er ist auch kein Miterlöser – und er ist schon gar nicht selbst ein Erlöser. Er braucht deswegen auch nicht an ein „Kreuz“ gebunden bleiben, von dem er angeblich nicht herabsteigen darf. Wir müssen,

Und doch ist der Papst nicht nur Bischof von Rom. Er ist als Bischof von Rom Petrusnachfolger und damit Haupt des Bischofskollegiums.

sehr geehrte Damen und Herrn, endlich aufhören, dem kirchlichen Amt eine messianische Aura zu geben. Deshalb wäre es mir persönlich willkommen, wenn der Papst den so missverständlichen Titel „Stellvertreter Jesu Christi“ ablegen würde.

Und doch ist der Papst nicht *nur* Bischof von Rom. Er ist *als* Bischof von Rom Petrusnachfolger und damit Haupt des Bischofskollegiums. Und er ist in der Konsequenz Oberhaupt der Weltkirche mit einer weltumspannenden Aufgabe. Diese Aufgabe muss mit weltumspannenden Vollmachten verbunden bleiben. Denn der Papst soll ja nicht zu einer Art „Frühstücksdirektor“ degenerieren. Er ist im Übrigen auch kein „Weltkirchenpräsident“, er ist kein Delegat des Gottesvolkes. Der Papst ist Bischof. Bischof von Rom. Nachfolger Petri. Haupt der Weltkirche.



Prof. P. Dr. Stefan Oster SDB, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benediktbeuern (re.) im Gespräch mit einem Symposiums-Teilnehmer.



Das Podiumsgespräch mit den Referenten Professor Stubenrauch, Bischof Voderholzer und Pater Sievernich SJ

(v.l.n.r.) moderierte Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (2.v.r.).

III.

Bekanntlich hat Papst Franziskus in seiner ersten öffentlichen, kurzen Ansprache nach seiner Wahl dezidiert von seinem Bischofsamt *in Rom* gesprochen: Er wolle, so sagte er, einen Weg mit der Kirche dieser „schönen Stadt“ gehen, als Bischof einer konkreten Ortskirche also. Die Begriffe „Papst“ oder „Universaler Hirte der Weltkirche“ sind bei dieser Ansprache nicht gefallen.

Manche zeigen sich deswegen enttäuscht. Andere nicht, im Gegenteil: Sie begrüßen den Rückgriff des neuen Papstes auf Redeweisen aus der Alten Kirche, in der universale Kategorien für das Papstamt erst allmählich aufkamen. Doch bereits Ignatius von Antiochien war es, der schon im ersten Jahrhundert nach Christus in der Kirche von Rom etwas durchaus Besonderes sah und der sehr schön formulierte, sie habe den „Vorsitz in der Liebe“ (Römerbrief, Einleitung). Diesen Satz hat Franziskus zitiert und damit dann doch auf die universale Dimension seines Amtes verwiesen – wobei bezeichnend bleibt, dass nach Ignatius die Gemeinde von Rom, nicht primär ihr Bischof dem Liebesbund vorsteht.

Will man, wie Franziskus es womöglich im Auge hat, von der Alten Kirche her das Papsttum neu verstehen, so bietet sich meines Erachtens der Bischof Cyprian von Karthago aus dem dritten Jahrhundert an. Ich weiß, die Quellenlage für die einschlägigen Aussagen ist umstritten, in jedem Fall war Cyprian ein vehementer Verteidiger der bischöflichen Autorität vor Ort. Für ihn gilt das berühmte Wort Jesu an Petrus Mt 16,18 für jeden Bischof: „Du bist der Fels, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen“. Aber da ist doch mehr. Denn Cyprian sieht in der Person des einzigen Bischofs von Rom das Symbol und den Ursprung gegeben für die Einheit des gesamtkirchlichen Episkopats (*Über die Einheit der Kirche* 4). Seine Konzeption ist: Der eine und einzige Bischof von Rom zeigt, dass auch das bischöfliche Amt eins und einzig sein muss. So stellt der Bischof von Rom *als Papst* dar, was den amtlichen Dienst der Kirche insgesamt ausmacht, der dennoch in den vielen Ortskirchen vollständig verankert und präsent ist.

Ich finde, das ist eine sehr schöne Papsttheologie, denn sie setzt beim Bischof von Rom an, bleibt aber nicht beim Bischof von Rom als einem gewöhnlichen Einzelbischof stehen. Der *Pontifex Romanus* wird vielmehr zu einer Exemplarfigur des Bischofsamtes an sich, so dass niemand in der katholischen Kirche Bischof sein kann, der nicht mit dem Papst in kollegialer Verbindung steht.

Umgekehrt heißt das aber auch – und damit verbinde ich erneut einen dogmatischen Appell: Ein übertriebener päpstlicher und erst recht ein übertriebener kurialer Zentralismus erweist dem Petrusamt einen schlechten Dienst. Der Papst ist nicht Haupt der Weltkirche im autoritären *Gegenüber* zu den Bischöfen, sondern er ist es in der von seinem Amt garantierten, freilich auch geleiteten *Kollegialität* aller rechtmäßigen Bischöfe.



Der Regensburger Bischof Prof. Dr. Rudolf Voderholzer auf dem Podium ...

Was das im Einzelnen und Konkreten heißen mag, kann und brauche ich als systematischer Theologe an dieser Stelle nicht zu erläutern, aber so viel steht fest: Kollegialität ist das Medium, in dem das Papsttum allererst aufleuchtet. Darum sind Überlegungen zur Dezentralisierung der päpstlichen Amtsausübung bis hin zu ökumenischen Anfragen, wie ein Papsttum der Zukunft für die Christenheit insgesamt aussehen könnte, dringend notwendig.

Ich möchte meinen Impuls abrunden mit zwei weiteren Gedanken zum Thema, wobei ich Sie jetzt ausdrücklich um Ihre geistige Mithilfe bitte, weil eine zureichende Antwort nicht so einfach ist.

IV.

Der erste Punkt betrifft die Frage nach dem Status des zurückgetretenen Papstes und die nach seinem Titel:

Benedikt XVI. ist ja nun im Ruhestand. Aber in welcher Funktion ist er im Ruhestand? Als Bischof? Ja, ganz gewiss. Er ist emeritierter Bischof von Rom. Ist er auch als Papst im Ruhestand? Da tue ich mich schwer.

Denn es ist klar, dass es in der katholischen Kirche nur *einen* Papst geben kann. Wer nicht amtierender Bischof von Rom ist, ist auch nicht Papst. Und der Impuls Jesu, des Herrn der Kirche, sein Wort an Petrus also, betrifft ebenfalls nur *eine* Person – jedenfalls nach der herkömmlichen konfessionell-katholischen Lesart. Benedikt ist also nicht mehr Papst. Und er hat das sehr eindrucksvoll demonstriert, als er versprach, seinem Nachfolger gegenüber „Verehrung und Gehorsam“ zu üben. Aber ich frage mich: Warum wurde dann der Titel „*Pontifex Romanus*“ – freilich mit dem Zusatz „*emeritus*“ – beibehalten? Warum wird nach wie vor der



... und im Gespräch.

Pater Jorge Mario Bergoglio – Papst Franciscus

Michael Sievernich SJ

Die Fastenzeit 2013 steckte voller Überraschungen, die weit über die Grenzen der Katholischen Kirche hinaus die Weltöffentlichkeit beschäftigten. Nach der mutigen und weisen Entscheidung von Papst Benedikt XVI., aus Altersgründen von seinem hohen Amt zurückzutreten, erlebten wir ein kurzes Konklave, aus dem der 76-jährige argentinische Kardinal Jorge Mario Bergoglio SJ am Mittwoch, den 13. März, als Papst Franciscus hervorging. Damit gab es drei größere Überraschungen:

- Der neue Papst kommt aus Lateinamerika und damit erstmals aus einem anderen Kontinent als Europa. Dort hat die Kirche seit über 500 Jahren Wurzeln geschlagen. So repräsentiert er die Kirche des Südens, wo die meisten der insgesamt 1,2 Milliarden Katholiken der Weltkirche zu Hause sind. Seine Stimme dürfte nicht nur den Katholiken, sondern auch den dortigen Völkern willkommen sein, weil ihre Fragestellungen stärker in den Fokus rücken.

- Der neue Papst gehört der Gesellschaft Jesu an. Dass ein Jesuit zum Papst gewählt wird, stellt eine überraschende Innovation dar, da Jesuiten keine kirchlichen Ämter anstreben und schon gar nicht Papst werden sollen. Im Gegenteil sind sie durch ein eigenes Gelübde gehalten, den „Sendungen“ des jeweiligen römischen Papstes zu folgen. Immerhin ist der neue Papst nicht der erste Ordensmann in diesem Amt. Unter den 266 Päpsten gab es bislang 24 Ordensleute, also fast zehn Prozent, vor allem Benediktiner (7), Dominikaner (4) und Franziskaner (4); zu den letzteren zählt der Minorit Clemens XIV., der 1773 auf politischen Druck den Jesuitenorden auflöste und den Jesuitengeneral in der Engelsburg in Gefangenschaft hielt.

- Der neue Papst hat sich den Namen des großen mittelalterlichen Heiligen Francesco d'Assisi zugelegt oder besser aufgelegt, was noch kein Nachfolger Petri vor ihm getan hatte. Der Name des Poverello ist gewiss programmatisch, so programmatisch wie die letzten Worte in seinem poetischen *Il Cantico delle creature* (Sonngesang), die lauten: Dank, Dienst und Demut. In diesem Geist antworteten die ersten Minderbrüder mit praktischer Seelsorge auf die Probleme der Urbanisierung Europas und des in Oberitalien einsetzenden Bankwesens. Damals löste das neue bürgerliche Hauptplaster der Habsucht (avaritia) die aristokratische Hauptsünde des Hochmuts (superbia) ab. Analogien zur derzeitigen Urbanisierung und den Exzessen im Bankwesen sind *mutatis mutandis* erlaubt.

Dazu kommen zahlreiche weitere Überraschungen des neuen Papstes, angefangen von der Kleidung bis zur Verneigung auf der Loggia des Petersdoms vor dem versammelten Volk Gottes und der Bitte um das Gebet. Der neue Papst hat mit kleinen, aber starken Symbolen im Nu die Herzen der Leute gewonnen, auch über die Grenzen der Kirche hinaus. So bleibt zu hoffen, dass auch



Prof. P. Dr. Michael Sievernich SJ, Professor em. für Pastoraltheologie an der Universität Mainz

künftige Reden, Reisen und Reformen nicht überraschungsfrei bleiben.

1. Biographie im Kontext

Der Blick auf die Biographie Jorge Bergoglios kann knapp ausfallen, da sie weitgehend bekannt und in einem autobiographischen Interview nachzulesen ist (Papst Franciscus, mein Leben mein Weg. El Jesuita, Freiburg: Herder 2013). Geboren 1936 in Buenos Aires als Sohn italienischstämmiger Eltern, ist er ein echter „porteño“, wie die Bewohner der argentinischen Hauptstadt heißen, und damit ein echter Großstädter. Er verfügt über eine naturwissenschaftliche, theologische und spirituelle Ausbildung sowie über pädagogische Erfahrung als Lehrer in Schulen und Dozent in Theologie. Dazu kommen Leitungserfahrungen als Novizenmeister und als Provinzial der argentinischen Jesuitenprovinz (1973–1979) sowie als Rektor des *Colegio Máximo de San José* in San Miguel (bei Buenos Aires). Nach diesen Amtszeiten von zwölf Jahren Leitungsverantwortung verbringt er ein Sabbatical in Deutschland, um neben Sprachkursen und diversen Reisen einen Studienaufenthalt an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt zu verbringen. Dort interessiert ihn vor allem Gestalt und Werk von Romano Guardini. Sechs weitere Jahre (1986–1992) wirkt er als Seelsorger in Buenos Aires und in Córdoba (Argentinien).

Persönlich bin ich dem damaligen Pater Bergoglio in dieser Zeit mehrere Male begegnet: zuerst 1985, als er Rektor des Colegio Máximo in San Miguel und Präsident eines internationalen Kongresses über die Evangelisierung war, 1986 in Frankfurt bei Gesprächen über Lateinamerika und Guardini und später nochmals als Seelsorger an der Jesuitenkirche von Córdoba (Argentinien).

Ab 1992 folgt seine 20jährige Leitungserfahrung als Weihbischof, Erzbischof (1998) und Kardinal (2001) von Buenos Aires. Als solcher wurde er zum Vorsitzenden der Argentinischen Bischofskonferenz gewählt (2005–2011) und spielte eine aktive Rolle bei der Konferenz des lateinamerikanischen



Die erste Reihe: Bischof Rudolf Voderholzer, Professor Bertram Stubenrauch, Pater Michael Sievernich SJ und der Münchner em. Weihbischof Engelbert Siebler (v.l.n.r.).

Titel „Heiligkeit“ als Anrede gebraucht? Wir haben also doch irgendwie und irgendwo *zwei* Päpste. Dafür aber, ich sage es zugespitzt, sehe ich kein Mandat Jesu gegeben.

Und nun wende ich diese Beobachtung ins Theologische und durchaus Positive: Offensichtlich tritt bei Benedikt XVI., der ohne Zweifel, wie es Bischof Rudolf vorhin gezeigt hat, der überragende Theologe auf dem Stuhl Petri und ein maßgebender Gewährsmann des letzten Konzils ist, in puncto Tradition ein interessantes Phänomen zutage: Es ist eine bestimmte Art des Gehorsams. Es ist, wie ich es nennen möchte, kein sklavischer, sondern ein *kreativer* Gehorsam. Benedikt sieht die Tradition als

Benedikt ist kein Traditionalist und nie einer gewesen. Er schöpft aus der Tradition und tut dies mit einer gewissen Freiheit.

etwas Lebendiges, als etwas, an dem man bauen kann und bauen muss – auch heute, auch morgen!

Benedikt ist kein Traditionalist und nie einer gewesen. Er schöpft aus der Tradition und tut dies mit einer gewissen Freiheit. Und nun mein Appell: Wenn selbst im Blick auf das Papsttum mit einem kreativen, gewissermaßen freien Gehorsam umgegangen werden kann, dann muss das auch in anderen Fragen des Kirchenverständnisses und der Pastoral möglich sein. Beispiele dafür und Problemfelder gibt es genug. Der plumpe Hinweis von Traditionalisten, dies oder jenes verbiete sich in der Kirche, weil es Jesus nicht gewollt habe oder angeblich auch jetzt nicht will, ist sehr, sehr brüchig geworden.

Und damit sei mir noch ein letzter Gedanke gestattet – wie gesagt eine Anfrage, eine Anfrage auch an Sie, an Sie hier in diesem Saal: Ich muss gestehen, dass seit dem Rücktritt Benedikts meine Papsttheologie fragiler geworden ist. Ich war bislang der Überzeugung, dass das persönliche Wort Jesu an Simon: „*Tu es Petrus*“ doch auch *ad personam* gesagt sei und gesagt werden müsse.

Was den Papst vor den übrigen Bischöfen auszeichnet, ist die Erwählung in ein Amt, das nicht von vielen Persönlichkeiten, sondern nur von einer ausgeübt wird. Damit wird mit dem Akt der Einsetzung über die Funktion hinaus oder trotz allem Funktionalen an etwas sehr Persönliches erinnert: an die größere Liebe dessen, der – nach Joh 21 – die „Lämmer und Schafe“ Jesu, des Auferstandenen, „weiden“ soll.

Hier ist eine Unsicherheit, eine Unschärfe gegeben: Gewiss, der Papst ist Bischof, Bischof von Rom. Und gewiss: Der Papst handelt als Bischof und Priester sakramental. Und noch einmal gewiss: Der Papst gehört einem Kollegium an und steht ihm vor, so dass er Kirchenoberhaupt sein kann. Aber da ist und bleibt das Wort des Herrn: „*Tu es Petrus*“. Ich frage mich und Sie: Kann man auch dieses Erwählungswort sakramental funktionalisieren? Muss nicht doch im Papsttum ein Rest oder ein Minimum an persönlicher Beanspruchung spürbar bleiben?

Sie sehen: Ich werde immer unsicherer und es scheint, als müssten wir uns auf die Suche nach der Quadratur des Kreises begeben. Aber ist es nicht gerade *das*, was die Kirche lebendig hält? □

Dokumentation

Auf der Homepage des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) unter www.zdk.de/organisation/gremien/gespraechskreise/gespraechskreis-juden-und-christen-beim-zdk/tagungen ist jetzt die Dokumentation der Tagung zu finden, die der Gesprächskreis „Juden und Christen“ im November 2011 zum Thema „Anfang des Lebens bei Juden und Christen“ in der Katholischen Akademie veranstaltet hat.

• La hija referencia a la evangelización, es la salida de la Iglesia.
 • "la dulce y confortadora alegría de evangelizar" (Lett. vi)
 • Si el mismo presenta quien, desde dentro, nos impulsa.

① Evangelización impone celo apostólico.
 " " " en la Iglesia la parroquia para salir de sí misma.
 La Iglesia está llamada a salir de sí misma e ir hacia las periferias,
 no sólo las geográficas sino también las periferias existenciales: las
 del misterio del pecado, las del dolor, las de la injusticia, las de la
 ignorancia, prescindencia religiosa, las del pesimismo, las de
 toda serie.

② Cuando la Iglesia es sólo de sí misma para evangelizar deviene
autoreferencial y entonces se enfoca (cf. la mujer encerrada sobre
 sí misma del Evangelio). Los males que, a lo largo del tiempo se
 dan en las Instituciones eclesiales tienen raíz a autoreferencialidad.
 Una suerte de narcisismo teológico.
 En el Apocalipsis Jesús dice que está a la puerta y llama. Evidentemente
 el texto se refiere a que golpea desde fuera para entrar... Pero piensa
 en las veces en que Jesús golpea la puerta desde dentro para que lo
 dejemos salir. La Iglesia autoreferencial pretende a permanecer dentro
 de sí y no la deja salir.

③ La Iglesia, cuando es autoreferencial, sin darse cuenta, cree que tiene
 luz propia; deja de ser el "misterio luminoso" y da lugar a ese mal
 tan grave que es la mundanidad espiritual (lejos de buscar el por
 mal que puede sobrevivir a la Iglesia). Su vida para darse gloria como
 a otros.
 Simplificado; hay dos imágenes de Iglesia: la Iglesia evangelizadora
 que sale de sí, la Dei Verbum religiosa auténtica el fideliter proclamans,
 o la Iglesia mundana que vive en sí, de sí, para sí.
 Esto debe dar lugar a los posibles cambios y reformas que haya
 que hacer para la salvación de las almas.

(abís) →

④ Pensando en el próximo Papa: un hombre que, desde la contemplación de
 Jesucristo y toda la adoración a Jesucristo ayude a la Iglesia a salir
 de sí hacia las periferias existenciales, que la ayude a ser la madre
 fecunda que vive "la dulce y confortadora alegría de evangelizar".

Dieses Faksimile zeigt den handschriftlichen Text, in dem Kardinal Bergoglio seine Gedanken zu einem künftigen Wirken der Kirche festhielt. Er übergab das Manuskript Kardinal Jaime Ortega, dem Erzbischof von Havanna, und die dortige Kirchenzeitung „Palabra

Nueva“ veröffentlichte den etwas mehr als einseitigen Text. Er ist jetzt auf der Homepage der Zeitung zu sehen und darf mit freundlicher Genehmigung der Redaktion von „Palabra Nueva“ hier abgebildet werden.

Bischofsrates in Aparecida (2007).

Bei seiner Wahl zum Papst gibt er sich den Namen Franciscus, der auch ökumenisch als Heiliger verehrt wird. Sein Papstwappen zeigt auf blauem Grund, der marianischen Farbe und zugleich der argentinischen Nationalfarbe, das Ordenssymbol der Gesellschaft Jesu sowie Symbole für Maria und Josef. Ungewöhnlich ist die Übernahme des bischöflichen Wahlspruchs „Misericordiam atque eligendo“ (Durch Barmherzigkeit erwählt), der den Schlüssel seiner religiösen Erfahrung als 17-Jähriger darstellt.

Man wird Gestalt und Wirken Bergoglios nur im politischen Kontext Lateinamerikas im Allgemeinen und Argentiniens im Besonderen verstehen können. Zum Kontext gehört die verhängnisvolle Tradition politischer Gewalt, die im Argentinien der 70er Jahre Guerillabewegungen, darunter die linksperonistische Stadtguerilla der „Montenros“, hervorbrachte, deren Bekämpfung durch die Militärjunta unter Videla (1976–1983) selbst terroristische Züge annahm und zu Folter und Mord führte; bis heute sind viele Schicksale Verschwundener (desaparecidos) nicht aufgeklärt. Man erinnere sich an den zeitgleichen linksradikalen Terror in Europa (RAF, rote Brigaden), auf den freilich hierzulande der Rechtsstaat reagierte.

Diese konfliktsituation der Gewalt der Guerilla und der Militärdiktatur prägte Gesellschaft und Kirche in dieser Zeit. Kirchlicherseits gab es im Episkopat wohl mehrheitlich Sympathien mit dem Militär, das wieder „Ordnung“ zu schaffen schien, während eine Minderheit von Bischöfen die Menschenrechtsverletzungen anprangerte, darunter auch der Bischof von La Rioja, Enrique Angelelli, der 1976 ermordet wurde. Einige Kleriker und Ordensleute wurden Opfer der Diktatur, andere aber wurden zu Unterstützern. In Kirche und Gesellschaft radikalisierten sich einzelne und Gruppen. Ein Riss ging durch Gesellschaft, Kirche und Orden.

Wer es in der aufgewühlten Situation der 70er und 80er Jahre mit keiner politischen Seite hielt, weder mit der Diktatur noch mit der Guerilla, bewegte sich auf schmalen Grat, und dazu gehört nach allem, was wir wissen, auch ein Pater Jorge Bergoglio. Er ergriff nicht politisch Partei und legte auch keinen öffentlichen Protest ein, sondern versuchte im Hintergrund zu retten und zu schützen und den Weg einer sozialen Pastoral zu gehen. Als verantwortlicher Provinzial und Rektor nutzte er in dieser Zeit seine Möglichkeiten, um einzelnen zu helfen, wie zahlreiche Zeitzeugen bekunden. Das gilt auch für die beiden Jesuiten Franz Jalics und Orlando Yorio, die beide in einem Armenviertel arbeiteten, verschleppt und gefoltert, später aber wieder freigelassen wurden. Bergoglio selbst hat bei den Junta-Generälen interveniert und im Interviewband seine Rolle beschrieben. Prominente Lateinamerikaner wie der Friedensnobelpreisträger Adolfo Pérez Esquivel, der selbst Verfolgter der Junta war, schließen aus, dass Pater Bergoglio mit den damaligen Machthabern paktiert haben könnte. Auch Leonardo Boff meinte, Bergoglio habe viele gerettet und versteckt, die von der Militärdiktatur verfolgt wurden.

2. Spirituelle jesuitische Quellen

Papst Franciscus wirkte nicht nur in den bewegten Kontexten seines Landes, sondern lebte auch aus spirituellen Quellen. Dazu gehören sicher ignatianische und jesuitische Quellen, wie zum Beispiel das Exerzitienbuch oder die Satzungen der Gesellschaft Jesu. Eine bedeutende narrative Quelle ist eine Art mystische Autobiographie des Ordensgründers Ignatius von Loyola

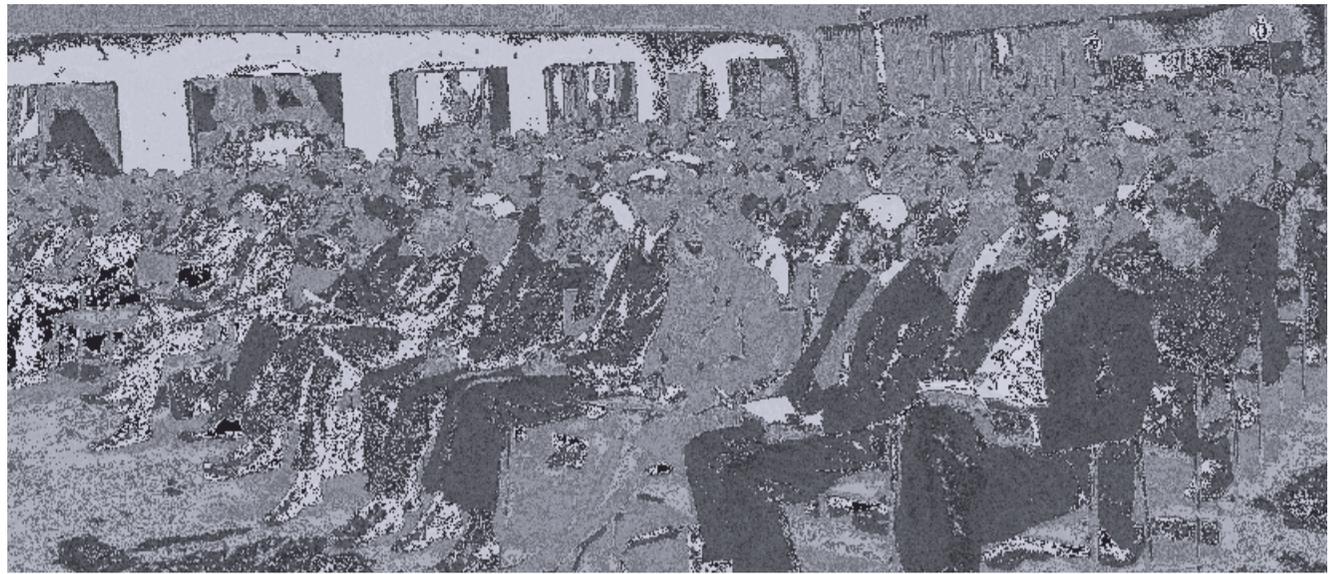
(1491–1556), die seinen spirituellen Weg von der Konversion auf dem Krankenbett, über die Studien in Paris bis zur Gründung der *Compañía de Jesús* beschreibt. Dieser „Bericht des Pilgers“ (eine neue Übersetzung mit 100 Stichen erschien in Wiesbaden: Marix 2006) erzählt zum Beispiel, wie Ignatius im Krankenbett auf Schloss Loyola in Ermangelung von Ritterromanen fromme Bücher liest und sich die Frage stellt, ob er statt der angestrebten weltlichen Karriere lieber dem Herrn und den Heiligen folgen solle. „Was wäre, wenn ich täte, was der heilige Franziskus und was der heilige Dominikus getan haben?“ (Nr. 7) Aus der Differenz der Gedanken an die mundane Karriere oder ein Heiligenleben entwickelte Ignatius die „Unterscheidung der Geister“, denn bei den Gedanken an Heilige wie Franziskus fühlte er sich getröstet und sah darin den guten Geist Gottes am Werk, während er sich beim Gedanken ans Mundane leer und ungetröstet fühlte. Diese „Unterscheidung der Geister“ sollte den Kern der Exerzitien und jeder spirituellen Lebensentscheidung bilden.

Im „Bericht“ erzählt Ignatius auch von seiner Wallfahrt nach Jerusalem, auf der ihn freilich der franziskanische Kustos des Heiligen Landes unter Androhung der Exkommunikation des Landes verwies und ihn nötigte, nach Europa zurückzuzugeln (Nr. 46). Ignatius gehörte zum Glück, denn damit fand er über die frommen Übungen hinaus Zeit fürs Studieren in Salamanca und in Paris, wo er an der Sorbonne den Magister erwarb.

Zur Erfahrung des Pilgers gehörte die Hinwendung zu den Armen seiner Zeit, zu den physisch Kranken und zu den spirituell Suchenden, Männern wie Frauen, denen er geistliche Übungen gab. Seine Einstellung fasst das Leitmotiv des Pilgerberichts zusammen, nämlich die „Hilfe für die Seelen“ (*iuvare animas*) und der „Nutzen“ (*aprovecho*) für die Nächsten. Der „Bericht“ erzählt auch von dem Mitbegründer des Ordens, Franz Xaver, dem ersten Missionar des Ordens, dessen Briefe ebenfalls kürzlich in neuer Übersetzung erschienen (Regensburg: Schnell und Steiner 2006). Durch dieses Beispiel angeregt, wollte auch der Novize Bergoglio, wie jeder anständige Jesuitenovize, in die Japanmission gehen; doch seine Mission sollte Argentinien werden und sich nun zur Weltkirche weiten.

Auch an die konkreten pastoralen Tätigkeiten der frühen Jesuiten ist zu erinnern. Sie bestanden in einer Triade von Diensten: dem Dienst am Wort (Predigt, Vortrag, Katechese für Kinder, Geistliche Übungen), dem Dienst am Sakrament (Beichte und Verwaltung der übrigen Sakramente) und den Werken der Barmherzigkeit (Besuch Gefangener und Kranker, Versöhnung Zerstrittener). Dieses Pastoralprogramm der „gewöhnlichen Dienste“ (*consuetudine ministeria*) bildet faktisch *avant la lettre* eine frühmoderne Version der spätmodernen Trias von *Martyria*, *Leiturgia* und *Diakonia*, die zu einer nachkonziliaren Leitformel geworden ist; auch Benedikt XVI. griff sie in seiner Enzyklika *Deus Caritas est* (Nr. 25) auf.

Zu den programmatischen geistlichen Quellen von Papst Franciscus gehören sicher auch jene normativen Dokumente des Ordens, welche in unregelmäßigen Abständen die Tätigkeit prüfen und auf den Stand bringen, also ein *aggiornamento* vornehmen wollen. Dies war der Fall in der 32. Generalkongregation des Ordens, die 1974/75 in Rom tagte und an der Pater Bergoglio als junger Provinzial der argentinischen Ordensprovinz teilnahm. Die Antwort der Gesellschaft Jesu auf die Herausforderungen der Zeit werden dort in einem Binom zusammengefasst, nämlich in der



Rund 500 interessierte Zuhörer waren in die Akademie gekommen; auch das Atrium musste bestuhlt werden.

Grundentscheidung für Glaube und Gerechtigkeit, die alle Dienste des Ordens prägen solle. So heißt es dort: „Der Jesuit heute ist ein Mann, dessen Sendung darin besteht sich ganz einzusetzen für den Dienst am Glauben und die Förderung der Gerechtigkeit, in einer Lebens-, Arbeits- und Opfergemeinschaft mit seinen Gefährten, die sich um dasselbe Banner des Kreuzes geschart haben, in Treue zum Stellvertreter Christi, um eine Welt aufzubauen, die zugleich menschlicher und göttlicher sein soll.“ (Dekret 2, 31).

3. Konziliare und lateinamerikanische Quellen

Vergleicht man die Ausrichtung der beiden letzten Päpste, dann bestand das Verdienst Benedikts XVI. darin, im Ringen um die Wahrheit das Verhältnis von Glaube und Vernunft reflektiert zu haben, angefangen von seiner Bonner Antrittsvorlesung (1959) bis zum Dialog mit Jürgen Habermas über die Dialektik der Aufklärung hier in der Münchner Akademie (2005), eine intellektuelle Sternstunde. Hier wurde deutlich, wie Vernunft und Religion einander bedürfen, wenn die Moderne nicht entgleisen soll. Nun scheint im neuen Pontifikat eine andere Grundspannung in den Vordergrund zu treten, nämlich das Verhältnis von Glaube und Gerechtigkeit. Denn die Völker und die Kirche des Südens werfen die globalisierte soziale Frage auf und bringen Themen wie Menschenwürde, Menschenrechte, Beseitigung der Armut (UN-Dekade) auf die Tagesordnung; reale Freiheit wird ja durch Mangelerscheinungen bei Nahrung, Gesundheit, Bildung, Sicherheit erheblich beeinträchtigt oder eingeschränkt.

Damit ist jene Armutsthematik angesprochen, die starke Impulse durch die konziliare und lateinamerikanische Kirche erhielt. Angeregt von Konzilsvätern aus Europa und Lateinamerika wie Kardinal Lercaro oder Dom Hélder Câmara, fand das Thema der Armut Eingang in die Dokumente des Konzils, insbesondere in die beiden Kirchenkonstitutionen. Dort werden die Armen zum theologischen Ort, an dem die Kirche das Bild dessen erkennt, „der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war“ (*Lumen gentium* 8), so die dogmatische Kirchenkonstitution; und die pastorale Kirchenkonstitution *Gaudium et spes* betont, „daß Christus

selbst in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe aufruft“ (GS 88).

Die Bedeutung des Armutsthemas hatte schon zu Konzilszeiten der junge Joseph Ratzinger scharf erkannt, als er die von Johannes XXIII. promovierte Idee der „Kirche der Armen“ als wichtigen geistlichen Aufbruch wertete: „Die Kirche, die eine Zeitlang Kirche der Barockfürsten zu sein schien, macht sich neu auf den Weg zu jener Einfachheit, die das Siegel ihres Ursprungs ist in dem ‚Knecht Gottes‘, der auf Erden ein Zimmermannssohn sein wollte und Fischer zu seinen ersten Boten erwählt hat. Wenn manchmal in der Vergangenheit (oder auch in der Gegenwart) Kirche sich allzusehr mit den herrschenden Schichten zu identifizieren schien, dann drückt das Wort von der Kirche der Armen gewiss ein Programm von fundamentaler Bedeutung aus: den Willen zum Ausbruch aus solchen Verklammerungen, das Wissen, in der Nachfolge Christi gerade zu den Vergessenen und Ausgestoßenen gesandt zu sein.“

Kurz vor Abschluss des Konzils trafen sich 40 Bischöfe, um eine Selbstverpflichtung einzugehen, der sich später etwa 500 Bischöfe anschlossen. Der Text dieses „Katakombenpakts“ liest sich teilweise wie eine Blaupause für den einfachen Stil (*estilo llano*) von Papst Franciscus, was seine Redeweise, Lebensstil, seine symbolischen Gesten und seinen Umgang mit den Leuten angeht.

Lateinamerika gehört sicher zu dem Kontinent, dessen Kirchen am entschiedensten in die Konzilsrezeption eintraten, vor allem was die Frage der Armen angeht. Schon die erste nachkonziliare Bischofsversammlung von Medellín (1968) unterschied beim Thema „Kirche der Armen“ drei Dimensionen der Armut: nämlich **i**) die materielle Armut als Mangel und Übel, **ii**) die geistliche Armut als Öffnung zu Gott und **iii**) die Armut als Einsatz für die Armen und freiwillige Übernahme ihrer Armut. Daraus folgt die Anklage des ungerechten Mangels an Gütern, die Ankündigung der geistlichen Armut und die Pflicht zum Zeugnis in Armut und zum Kampf gegen die Armut. Die „vorrangige Option für die Armen“ und die Perspektive der Befreiung wurden so zu entscheidenden Leitmotiven der dortigen Kirche, die exemplarisch das Dokument von Puebla (1979) festhält; aber auch Paul VI. verband in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975)

das Thema von Evangelisierung und Befreiung.

Dieselben Motive bewegten die Befreiungstheologie, die ein Gustavo Gutiérrez und andere Theologen Lateinamerikas formuliert haben. Gewiss war Bergoglio selbst kein Befreiungstheologe im strengen Sinn, wohl aber der Praktiker einer sozialen und befreienden Pastoral, die auf die soziale Dimension der Seelsorge ebenso abhebt wie auf die Volksfrömmigkeit als spirituellen Kern des Sozialen. Bergoglio betont diese kulturethische, spirituelle und sapientiale Dimension der Befreiung, ohne deren soziale und strukturelle Dimension zu übersehen. Das hat er in der argentinischen Schule der Befreiung gelernt, der Theologie des Volkes (Lucio Gera) und der Volksweisheit (Juan Carlos Scannone).

In Kenntnis der systemischen Krise des Landes ging er als Erzbischof einer großstädtischen Diözese nicht nur auf die urbanen Probleme ein, sondern förderte auch einen neuen Aufbau der Nation. Er kennt die Armut, die in den „villas“ der Städte wuchert, und soziale und pastorale Antworten brauchen. Daher verbindet er die barmherzige und helfende Zuwendung mit der prophetischen Dimension, die auf strukturelle Aufgaben verweist und vor der Kritik an politischen und wirtschaftlichen Zuständen seines Landes nicht zurückschreckt. Erzbischof Bergoglio forderte einen tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandel, da Drogen- und Menschenhandel sowie die allgegenwärtige Korruption Gewalt fördern, Familien zerstören und besonders Kinder und Jugendliche aus den ärmeren Bevölkerungsschichten schädigen und Zukunftsperspektiven vorenthalten. Ein kleines Buch über „Korruption und Sünde“ legt Zeugnis davon ab, wie er die individuelle und institutionelle Korruption aufs Korn nimmt.

4. Wie die Kirche sich wandeln muss

Im Jahr 2007 veröffentlichte Kardinal Bergoglio eine Sammlung von spirituellen und pastoralen Texten unter dem Titel: „El verdadero poder es el servicio“ (Die wahre Macht ist der Dienst). Den Umschlag zierte ein Bild Bergoglios bei der Fußwaschung in einem Armenviertel, der Kardinal mit Diakonenstola. Dieses Bild könnte auch zur Metapher seines päpstlichen Wirkens werden. Als Papst hat er gewiss Macht, ja Vollmacht,



Professor Bertram Stubenrauch (Mi.) freute sich über das Interesse am Forum. Hier tauscht er sich nach der Veranstaltung mit Heribert Späth (li.), ehem. Präsident des Zentralverbandes des Deutschen Handwerks, Jutta Lowag

vom Verein der Freunde und Gönner der Katholischen Akademie Bayern und Hans-Jochen Vogel mit Ehefrau Liselotte (mit dem Rücken zur Kamera) aus.

die er jedoch als Dienst versteht, wie der Papst den Titel „Diener der Diener“ (servus servorum) trägt. Damit stärkt er praktisch die diakonische Dimension der Kirche, die sein Amtsvorgänger Benedikt XVI. in seiner Antrittszyklika *Deus Caritas est* reflektiert hatte.

Der Sinn des Erzbischofs Bergoglio für den interreligiösen Dialog kommt in seinem Verhältnis zum Judentum zum Ausdruck, beispielhaft in einem Gespräch über „Himmel und Erde“, das er zusammen mit dem Rabbiner Abraham Skorka geführt hat. Themen des Buches sind unter anderem Gott und Atheismus, Sexualität und Tod, Holocaust und Kapitalismus.

Ein entscheidender Augenblick im Vorfeld der Papstwahl waren die Redebeiträge der Kardinäle im Vorkonklave. Dabei waren viele Papstwähler offensichtlich beeindruckt von einem kurzen Beitrag Kardinal Bergoglios, dessen handschriftliche spanische Notizen in der kubanischen Kirchenzeitung *Palabra Nueva* veröffentlicht wurden (siehe Bild auf Seite 8). Hier folgen die zentralen Punkte.

1. Evangelisierung setzt apostolischen Eifer voraus, Evangelisierung setzt in der Kirche den Freimut (parrhesia) voraus, aus sich selbst herauszugehen. Die Kirche ist aufgerufen, aus sich selbst herauszugehen und *an die Peripherien* zu gehen, nicht nur an die geographischen, sondern auch an die *existentiellen Peripherien*. Die des Mysteriums der Sünde, die des Schmerzes, die der Ungerechtigkeit, die der Ignoranz, der religiösen Nichteinhaltung, die des Denkens, die jeglichen Elends.

2. Wenn die Kirche nicht aus sich selbst herausgeht um zu evangelisieren, bleibt sie *selbstbezüglich* (autorreferencial) und wird dann krank (vgl. die in sich verkrümmte Frau des Evangeliums). Die Übel, die sich im Lauf der Zeit in den kirchlichen Institutionen entwickeln, haben ihre Wurzel in der Selbstbezüglichkeit (autorreferencialidad), einer Art von theologischem Narzissismus.

In der Apokalypse sagt Jesus, dass er an der Tür steht und anklopft. Offensichtlich bezieht sich der Text darauf, dass er von außen klopft um einzutreten ... Aber ich denke an die Male, wenn Jesus von innen klopft, damit wir

ihn herausgehen lassen. Die selbstbezügliche Kirche beansprucht Jesus Christus für sich drinnen und lässt ihn nicht nach außen treten.

3. Wenn die Kirche selbstbezüglich (autorreferencial) ist, ohne es zu merken, glaubt sie, dass sie ihr eigenes Licht hat; sie hört auf, das „mysterium lunae“ (Geheimnis des Mondes) zu sein und gibt jenem schwerwiegenden Übel der geistlichen Mundanität Raum (nach de Lubac das schlimmste Übel, das über die Kirche hereinbrechen kann). Dieses Leben, um sich wechselseitig wichtig zu nehmen.

Vereinfacht gesagt, gibt es zwei Bilder der Kirche: die evangelisierende Kirche, die aus sich heraustritt; die das *Wort Gottes ehrfürchtig hört und es treu verkündet* (Dei verbum religiose audiens et fidenter proclamans); oder die mundane Kirche, die in sich, von sich und für sich lebt.

Dies sollte Licht auf die möglichen Veränderungen und Reformen werfen, die man für das Heil der Seelen tun muss.

4. Denkt man an den nächsten Papst: Ein Mann, der von der Betrachtung Jesu Christi und von der Anbetung Jesu Christi her der Kirche hilft, aus sich herauszugehen hin zu den existentiellen Peripherien, der ihr hilft eine fruchtbare Mutter zu sein, die von ‚der süßen und stärkenden Freude zu evangelisieren‘ lebt.

Kardinal Bergoglio plädierte für Wandel und Reform der Kirche durch Evangelisierung, die drei Bewegungen erfordert:

- Hingehen zu den existentiellen Peripherien der Menschen;
- Herausgehen aus der Selbstbezüglichkeit (Autoreferentialität) der Kirche;
- Wechsel von einer mundanen zu einer evangelisierenden Kirche.

In einer patristischen Metapher gesprochen: Wie der Mond kein Licht aus sich selbst, sondern alles Licht von der Sonne hat, so empfängt die Kirche alles Licht von Christus, der Sonne der Gerechtigkeit. „Christus ist das Licht der Völker“ (Lumen gentium!), das auf dem Antlitz der Kirche widerscheint und sie zum Sakrament macht.

Der Papst plädierte für eine Kirche, die zu den Menschen hingeht, und betonte damit die „Geh-hin-Struktur“ der Kirche. Als Städter legt er besonderen Wert auf das Hineingehen in die Städte, auf eine urbane Pastoral, die sich den städtischen Dimensionen öffnet: den „villas“, wie in Argentinien die Armenviertel heißen und den sozialen Problemen, der großen Politik und den kleinen Sorgen, der Volksfrömmigkeit und Popularkultur, der großen Literatur und dem rustikalen Gaucho-Epos *Martín Fierro*. Aus diesem entnimmt er das Leitmotiv der Freundschaft, das auch das Dokument des lateinamerikanischen Bischofsrats von Aparecida (2007) prägt. Dort geht es um die spirituelle „Freundschaft mit Jesus“ im Gebet, die solidarische „Freundschaft mit den Armen“ und die „soziale Freundschaft“ unter den Völkern.

Pater Jorge Mario Bergoglio kannte den argentinischen Schriftsteller Borges

(†1986), den er als Lehrer in seine Schulklassen einlud, um den Schülern das Schreiben von Kurzgeschichten beizubringen. Jorge Luis Borges nannte seine bekannteste Kurzgeschichte „La biblioteca de Babel“, die das Unendliche, vielleicht den Unendlichen spiegelt. Diese inspirierte den italienischen Schriftsteller Umberto Eco zum Roman „Der Name der Rose“, dessen Hauptfigur – Hommage an den Argentinier – Jorge de Burgos heißt, der bekanntlich das Geheimnis des Lachens bewahren wollte. Vielleicht gelingt es nun dem argentinischen Padre Jorge Bergoglio mit italienischem Migrationshintergrund, der jetzt Papst Franciscus heißt, den spätmodernen Zeitgenossen und -genossinnen zur Orientierung die Freude an der „Biblioteca de la Biblia“ zu wecken, und das mit einem gewinnenden Lächeln. □

Presse

Der neue Tag

22. April 2013 – Bischof Rudolf Voderholzer ist überzeugt, dass Benedikt XVI. seine Rücktrittserklärung bewusst auf den „Welttag der Kranken“ gelegt hat. Er glaube, dass der damalige Papst das Datum „mit Bedacht gewählt hat“, sagte der Regensburger Oberhirte und Ratzinger-Experte am Freitagabend während einer Tagung in der Katholischen Akademie in München.

Münchener Merkur

22. April 2013 – In der Katholischen Akademie wurde über das Verständnis von Theologie, Kirche und Spiritualität des alten und neuen Papstes diskutiert. Von großen Gegensätzen in der theologischen und persönlichen Haltung zwischen beiden Päpsten will Voderholzer nichts wissen. (...) Er unterstrich nachdrücklich, dass Benedikt XVI. ein „Konzilspapst“ sei.

Volksblatt

22. April 2013 – Die katholische Kirche sollte dem kirchlichen Amt nach Ansicht des katholischen Münchner Dogmatikers Bertram Stubenrauch keine „sakrale Aura“ zuschreiben. Zudem sollte der Papst auf den Titel „Stellvertreter Christi“ verzichten, sagte Stubenrauch bei einem Forum der Katholischen Akademie in Bayern.

Straubinger Tagblatt

22. April 2013 – Der vor zwei Monaten zurückgetretene Papst Benedikt XVI. hat nach Einschätzung des Regensburger Diözesanbischofs Prof. Dr. Rudolf Voderholzer erhebliche Probleme mit seiner Gesundheit. Der Papst habe seinen Rücktritt mit erkennbarer Absicht am 11. Februar erklärt, sagte der Regensburger Bischof bei einer Veranstaltung in München der Katholischen Akademie in Bayern.

Katholische Nachrichten-Agentur

22. April 2013 – Der emeritierte Papst Benedikt XVI. hat nach Einschätzung des Regensburger Bischofs Rudolf Voderholzer erkennbar erhebliche Probleme mit seiner Gesundheit. Der Papst habe seinen Rücktritt mit Absicht am 11. Februar erklärt, so Voderholzer (...) bei einer Veranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern. Dieser Tag sei als katholischer „Welttag der Kranken“ begangen worden.

22. April 2013 – Der Dogmatiker Bertram Stubenrauch befand, Benedikt

XVI. habe mit seinem Rücktritt den Kern des Papstamtes freigelegt. Der Papst sei in erster Linie Bischof von Rom, kein Priesterkönig und schon gar kein Zwitterwesen zwischen Himmel und Erde oder ein Miterlöser. Das Amt habe keine „messianische Aura“, eigentlich könnte auch der Titel „Stellvertreter Christi“ auf Erden abgelegt werden.

24. April 2013 – Der Münchner Dogmatiker Bertram Stubenrauch hat jüngst auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern angeregt, den zum Papstamt gehörenden Titel „Stellvertreter Christi auf Erden“ abzuschaffen. (...) Die Katholische Nachrichten-Agentur (KNA) sprach mit dem 52-jährigen Theologen über seinen Vorschlag. KNA: Herr Professor Stubenrauch, was stört Sie am „Stellvertreter Jesu Christi auf Erden“?

Stubenrauch: Ich halte die Bezeichnung für missverständlich. Viele verwechseln sie mit dem Begriff „Stellvertreter Gottes“. Doch der Papst ist nicht eine Art sichtbarer Gott. Vielmehr ist er Getaufter, Christ, Priester, Bischof – Bischof von Rom. (...) Der Titel müsste interpretiert werden, was aber zu wenig geschieht.

Das Interview führte Barbara Just

Die Tagespost

25. April 2013 – Ungeachtet aller Kritik ist er ein Magnet: „Der Papst“ lautete am Freitag das Thema des Abends in der Katholischen Akademie in Bayern, und kein Sitzplatz blieb frei. (...) Dass der klassische Fragenkanon auch im franziskanischen Pontifikat noch nicht abgehakt ist, machte der Münchner Dogmatiker Bertram Stubenrauch deutlich. „Benedikt XVI. ist kein Traditionalist und nie einer gewesen.“ Im Kontext der Einordnung des Rücktritts sprach Stubenrauch vom „kreativen Gehorsam gegenüber der Tradition und dem Papstamt“ (...).

Münchner Kirchenzeitung

28. April 2013 – Und was ist vom neuen Mann an der Spitze zu erwarten? Der einst in Mainz Pastoraltheologie lehrende Jesuit Michael Sievernich kennt seinen Mitbruder Bergoglio schon lange. „Politisch, kulturell interessiert“, nennt er ihn und „warmherzig“. Seine Gesten, sei es die Fußwaschung im Jugendgefängnis am Gründonnerstag oder die Bitte an die Menschen um ihr Gebet, „sind Ausdruck dessen, was er lebt“.

Schwabinger Vortrag

Die Staatsschuldenkrise: Europas Ende – oder Anfang?

In erster Linie mit den möglichen politischen Folgen der europäischen Staatsschuldenkrise befasste sich Professor Klaus-Peter Müller, Vorsitzender des Aufsichtsrats der Commerzbank AG und Vorsitzender der Regierungskommission DCGK, bei seinem Referat am 7. März 2013 in der Akademie. Der Rotaryclub München-Schwabing hatte – in Kooperation mit der Katholischen Akademie Bayern – zum

11. „Schwabinger Vortrag“ eingeladen, und Professor Müller machte in seinem Referat mit dem Titel „Die Staatsschuldenkrise: Europas Ende – oder Anfang?“ vor rund 120 Zuhörern deutlich, dass er die wirtschaftlichen Probleme in Europa für beherrschbar hält, warnte aber dezidiert vor der Gefahr eines Auseinanderbrechens Europas. Er sieht aber auch Chancen zu nachhaltigen Reformen.

Die Staatsschuldenkrise – Europas Ende oder Anfang?

Klaus-Peter Müller

I.

Das Thema „Staatsschuldenkrise“ schien eine zeitlang so gut wie erledigt zu sein. Tatsächlich hatte sich die Krise im letzten Jahr weitgehend zurückgezogen. Genauer gesagt ab dem Tag, dem 26. Juli 2012, als EZB-Präsident Mario Draghi in London unmissverständlich seine Bereitschaft erklärt hatte, notfalls unbegrenzt Staatsanleihen von Peripherieländern der Währungsunion aufzukaufen.

Ein Verbot der direkten Staatsfinanzierung hin oder her: Ein Gegenspieler mit so „tiefen Taschen“ wie die Europäische Zentralbank schreckte offenbar wirksam die Spekulanten ab, die mit einem Auseinanderfallen des Euro-Raums gerechnet hatten.

Es bedurfte schon eines ebenso unklaren wie beunruhigenden Wahlergebnisses wie in Italien, um ernsthafte Zweifel wieder aufleben zu lassen. Allerdings haben die Märkte nach dem ersten Schock zu einiger Gelassenheit zurückgefunden. Und Volkswirte, darunter auch die Experten der Commerzbank, erwarten, dass die Krise nicht erneut so eskaliert wie 2012. Denn Italien ist nicht nur ein extremes Beispiel für „Hochfrequenz-Regierungen“ als Dauerzustand, sondern auch für pragmatische Kompromisse und die faszinierende Fähigkeit, sich immer wieder selbst durch die größte Kalamität hindurchzumanövrieren.

Wo stehen wir? Zwar hat es inzwischen in den gefährdeten Peripherieländern durchaus Reformansätze und erste Erfolge gegeben. Auch sind die Leistungsbilanz-Ungleichgewichte und – spiegelbildlich dazu – auch die Target-Salden der EZB etwas zurückgegangen. Aber die Anleihen der Staaten landen immer noch und in fast ungemindertem Ausmaß entweder in den nationalen



Professor Klaus-Peter Müller, Vorsitzender des Aufsichtsrats der Commerzbank

Finanzsystemen oder gleich bei der EZB. Parallel wächst oft noch die Gesamtverschuldung der Staaten, die Wettbewerbsfähigkeit ist noch nicht wiederhergestellt, und mancherorts droht sogar schon die nächste Vermögenspreisblase wie z.B. bei Immobilien in Holland.

Gerade die großen Mitgliedstaaten, abgesehen von Deutschland und seiner „Sonderrolle“, sind noch lange nicht wieder fit. So richtet sich beispielsweise die Sorge der anglo-amerikanischen Kapitalmärkte neuerdings nicht mehr auf die „PIIGS“, eine auf englisch eher problematisch klingende Kurzformel für „Portugal, Irland, Italien, Griechenland

und Spanien“. Sondern sie blicken mit Argusaugen auf den „FISH“ – nämlich Frankreich, Italien, Spanien und Holland.

Ich erspare Ihnen weitere volkswirtschaftliche Analysen. Denn das Hauptargument ist ein politisches: Die Entwicklungen auf dem Gebiet der Wirtschaft – von der Finanzmarkt- bis zur Staatsschuldenkrise und dem dabei wirkenden „Teufelskreis“ können gravierende, schwer umkehrbare politische Folgen haben. Das ist gerade in Deutschland keine wirklich neue Erkenntnis. Und wir müssen gar nicht so weit zurückdenken, um festzustellen: Die Staatsschuldenkrise in ihrer Dimension berechtigt tatsächlich zu der Frage: Droht uns das Ende Europas?

Gemeint ist damit vor allem ein Ende der Integration, ein Auseinanderbrechen der Union. Das kann sich im harmloseren Fall auf ein Ende der Mitgliedschaft eines oder mehrerer Länder der Währungsunion beschränken. Und die bekannte Rede des britischen Premierministers Cameron vom 23. Januar 2013 hat gezeigt, selbst der Binnenmarkt, also die Vorstufe der Währungsunion, wird zur Disposition gestellt und soll möglicherweise in einem Referendum „entkernt“ werden.

Denkbar ist aber auch, dass sich die heftigen Debatten in den Mitgliedstaaten doch wieder verschärfen. Debatten um Rettungspakete, um die Solidarität zwischen Geber- und Nehmerländern in der Währungsunion, sowie um die Rolle der EZB. Schon wird über erneute Bundestagsentscheidungen zu den auslaufenden Paketen für Irland und Portugal spekuliert. Und für Zypern deutet sich nun eine Lösung an.

Immer aber geht es im Kern darum: Wie weit reicht die Solidarität in der Gemeinschaft, gibt es einen ausreichenden Willen, die „Vereinigten Staaten von Europa“ zu schaffen? Die Klagen gegen den deutschen Länderfinanzausgleich sollten wir hier nur als ein schwaches Menetekel betrachten. Denn in der EU geht es um mehr. Hier stehen die Fragen im Raum: Kommt es zu einem Auseinanderbrechen der gesamten Währungsunion und des Euro? Und wenn die Währungsunion scheitert, scheitert dann auch die europäische Einigung und die Union insgesamt?

Das alles spielt sich dann auch noch im Nachgang der größten globalen Finanzmarktkrise seit den dreißiger Jahren ab. Es läge daher schließlich nahe, sich dem Chor der Kapitalismuskritiker anzuschließen. Dann wäre die Krise Europas auch eine Krise unseres gesamten Gesellschaftssystems in West- und Mitteleuropa – von freiheitlicher Ordnung, sozialer Marktwirtschaft und Demokratie. So weit muss und soweit sollte es nicht kommen!

Vielleicht ist diese Krise sogar eine Chance, sogar ein Beginn für einen neuen Abschnitt Europas! Meine Frage lautet: Ist diese Krise Europas Ende oder ein neuer Anfang? Um Antworten auf diese Frage zu finden, werde ich neben dem Euro eine ganze Reihe von weiteren Ursachen der Staatsschuldenkrise ansprechen. Hinzu kommt z.B. auch der geopolitische Hintergrund, vor dem sich die Krise abspielt. Nur so lassen sich die Konsequenzen, Aufgaben und möglichen Chancen für Europa erkennen.

II.

Viele Althistoriker gehen davon aus, dass Europas Zivilisation in Griechenland ihren Anfang nahm. Das ist nicht ohne Ironie. Denn auch die Staatsschuldenkrise in Europa begann im Oktober 2009 in Griechenland. Allerdings sei zur Entlastung Griechenlands angeführt, dass die Probleme, die zur

Staatsschuldenkrise führten, ein weit verbreitetes Phänomen westlicher Demokratien und Industrieländer sind. Natürlich haben nicht nur Länder der Europäischen Währungsunion, sondern auch Island und Ungarn, sowie außerhalb Europas viele große Industrieländer besorgniserregend hohe Staatsschuldenstände erreicht.

Fest steht dennoch: Es sind vor allem Länder der Währungsunion, die akut von der Krise betroffen sind. Es liegt also nahe, dass der Euro eine verschärfende oder sogar auslösende Rolle gespielt hat.

Dazu ein paar Daten und Fakten: Wir stehen in den westlichen Industrieländern vor einer enormen staatlichen Gesamtverschuldung. Sie beträgt Stand Ende 2012 für die Vereinigten Staaten rund 16,3 Billionen Dollar bzw. knapp 12,6 Billionen Euro oder 104% der jährlichen Wirtschaftsleistung Bruttoinlandsprodukt (BIP). Und Japan erreicht mit 210%, gut 9 Billionen Euro einen schwindelerregenden Rekordwert. In der Europäischen Währungsunion beläuft sich die staatliche Gesamtverschuldung auf über 8,5 Billionen Euro bzw. 90% des BIP.

Der größte Teil dieser Staatsschuld wurde in den Industrieländern bereits lange vor der aktuellen Krise angehäuft und zwar im Trend seit den siebziger Jahren vor allem mit dem Ausbau des Sozialstaats und staatlicher Konjunktursteuerung. Dies wurde auch lange Zeit zumindest indirekt von den Wählern politisch toleriert und auch von den Investoren und Finanzmärkten lange Zeit folgenlos hingenommen.

In der Europäischen Währungsunion beläuft sich die staatliche Gesamtverschuldung auf über 8,5 Billionen Euro bzw. 90 Prozent des Bruttosozialprodukts.

In einigen EU-Ländern sind die Staatsschulden im Zuge der globalen Finanzmarktkrise seit 2007 noch einmal kräftig gestiegen und durch die globale Rezession von 2009 weiter verschärft worden. Zu diesem rasanten Anstieg führten nur zum Teil auch Rettungsmaßnahmen für Finanzinstitute. Diese Rettungsmaßnahmen erhöhten die Staatsschulden allerdings „nur“ um 158 Milliarden Euro bzw. 1,7% des BIP. Vor allem trugen dazu gesunkene Steuereinnahmen bzw. Konjunkturprogramme sowie krisenbedingt gestiegene Sozialausgaben bei.

Ganz ähnlich hat sich ein Großteil der Schuldenberge in den meisten der jetzt so problematischen, südlichen Euro-Mitgliedsländer schon weit vor dem Ausbruch der Krise über viele Jahre aufgebaut. Der Verursacher der Staatsschuld steht schon aus staatsrechtlichen Gründen ziemlich eindeutig fest: Es ist zwangsläufig in jedem Einzelfall das jeweilige Parlament bzw. die Regierung, die über die Höhe der jährlichen Defizite und damit auch über die Gesamtverschuldung des Staates entscheidet. Die Banken und die anderen Investoren haben „zu gutgläubig“ auf die vermeintlich unzweifelhafte Kreditwürdigkeit westlicher Industriestaaten in der Nachkriegszeit vertraut. Und ebenso auf die Anreize, die ihnen die staatlichen Regulierer hierzu gesetzt hatten.

Denn Banken müssen bis heute, zumindest nach dem Gesetz (KWG, Basel II und selbst „Basel III“), für Forderungen an EU-Staaten, Anleihen, die sie kaufen und auf der Bilanz halten, kein



Rudolf W. Schmitt, Clubmeister des Rotary Clubs München-Schwabing und früherer Chef der Bayerischen Landesförderanstalt (li.), im Gespräch mit

Dr. Heinz Fischer-Heidlberger, dem Präsidenten des Bayerischen Obersten Rechnungshofes.

Eigenkapital als Sicherheit zurücklegen. Damit hatten Anlagen in den Anleihen dieser Länder den regulatorischen Status der Risikolosigkeit und quasi Münzelsicherheit. Weil also alle Banken vor allem die Anleihen ihrer Regierungen in nennenswertem Umfang gekauft hatten, und in der Währungsunion mit vollkommener Bewegungsfreiheit des Kapitals und einheitlicher Währung natürlich auch Anleihen von anderen Mitgliedstaaten, schlug die Krise der Staatsfinanzen ihrerseits grenzüberschreitend auf die Bankbilanzen durch bzw. „zurück“.

Die ersten zehn Jahre der Währungsunion waren also zweifellos geprägt von einer gewissen Euphorie nicht nur der Politik, sondern auch der Investoren.

Man glaubte gewissermaßen in einer „heilen Welt“ zu leben. Interessanterweise sank in dieser Zeit vor dem Ausbruch der Krise 1999 – 2007 die Staatsverschuldung (in % des BIP) insgesamt sogar etwas ab. Spätestens nach der Subprime- und dem ersten Teil der Finanzmarktkrise wurden dann sämtliche Anlageformen auf ihre offenen oder versteckten Ausfallrisiken überprüft. Dabei wurde deutlich, dass Griechenland, Portugal oder Irland an den Anleihemärkten nahezu die gleichen, niedrigen Zinsen zahlen mussten wie zum Beispiel Deutschland, was jeder ökonomischen Logik widersprach. Es wurde sogar schon vor Beginn der Währungsunion, im sogenannten „Konvergenzprozess“, gewissermaßen ein

Vertrauensvorschuss in höhere finanzpolitische Disziplin gewährt. Dieser wurde nicht nur im Falle von Griechenland später bitter enttäuscht und löste auch bei den anderen sogenannten „GIIPS- oder PIIGS“-Staaten Zweifel aus.

Dabei möchte ich mich nicht nur auf „mediterrane“ Sünden beschränken. Schließlich gebietet die Ehrlichkeit daran zu erinnern, dass Deutschland und Frankreich die ersten Mitgliedstaaten von Gewicht waren, die den EWU-Stabilitätspakt im Jahr 2003 gebrochen haben! Insgesamt bestand also ein gerade durch den Euro gestiegenes, blindes Vertrauen in die Zahlungsfähigkeit und -willigkeit der dann unter Druck geratenen Staaten, das sich so nicht erfüllte.



Dr. Ulrich Breit, Präsident des Rotary Clubs München-Schwabing (li.), moderierte die Gesprächsrunde mit Professor Müller im Anschluss an dessen Vortrag.

Vermutlich wurde das Vertrauen auch gestützt durch die implizite Erwartung, dass bei einer Krise der Währungsunion für Rettungsaktionen rasch auch institutionelle Lösungen zur Verfügung stünden. Diese würden den Ländern in Zahlungsschwierigkeiten schnell gemeinschaftlich helfen, ob durch die Europäische Zentralbank, oder durch die finanzstärkeren Länder selbst. Wir wissen heute, dass diese Hoffnungswerte dem Realitätstest nicht bedingungslos standgehalten haben. Zum Glück, denn mit völlig unbegrenzter Solidarität allein lässt sich Europa nicht für die Zukunft rüsten.

III.

Die Staatsschuldenkrise ab 2009 unterscheidet sich in einem entscheidenden Punkt von der Finanzmarktkrise von 2007-2009. Für die Staatsschuldenkrise sind Politiker und nicht die Banken und Finanzmärkte verantwortlich. Gleichwohl zahlen wir auch diesmal als erste die Zeche, durch Abschreibungen und Portfolioabbau in den entsprechenden Bilanzpositionen. Grenzüberschreitende Staatsfinanzierung hat für die meisten Banken erst einmal jeden Reiz verloren, trotz der im EU-Binnenmarkt doch eigentlich angestrebten Kapitalverkehrsfreiheit! Über die bestehenden und weiter hinzukommenden Forderungen an die jeweiligen Nationalstaaten gibt es in den Bankbilanzen jedoch weiterhin ein erhebliches „Ansteckungsrisiko“ für den Finanzsektor. Manche sprechen hier von einer Art „Teufelskreis“.

Die Staatsschuldenkrise ist ein primär politisches Problem, das daher auch einer politischen Lösung bedarf. Gerade weil die Europäische Zentralbank, zunächst vor allem verbal, interveniert und eine Art „Brückenfinanzierung“ zur Verfügung gestellt hat, muss jetzt von den Politikern für Europa dringend ein nachhaltig gangbarer Weg aus der Krise gefunden werden, bei 27 EU- bzw. 17 Euro-Ländern ein gewaltiges Vorhaben!

Die Strukturprobleme Griechenlands sind mit einem Schuldenerlass nicht behoben. Das Land hat nur mehr Zeit gewonnen. Nutzt es die Zeit nicht, um die notwendigen strukturellen Reformen umzusetzen, wird es schon bald weitere Hilfsmilliarden benötigen. Wichtig ist vor allem die Rückgewinnung von Vertrauen der Bürger ebenso wie der Märkte, d.h. der Investoren. Dabei ist mir wichtig zu betonen, dass mindestens ebenso ernsthafte Reformanstrengungen auch für die Banken und Finanzmärkte nötig waren und sind. Hier werden schließlich schon seit einigen Jahren von allen Beteiligten die Lehren aus der globalen Finanzmarktkrise von 2007 bis 2009 gezogen – in Geschäftsmodellen, Risikomanagement, Regulierung und Aufsicht.

Die Parallelen zu den Aufgaben der Politik bzw. der Staaten sind dabei besonders deutlich. In beiden Fällen geht es um eine Überprüfung der bisherigen Handlungsmaximen durch Rückbesinnung auf Kernaufgaben und um bewährte Prinzipien. Wir arbeiten in den Banken z.B. hart daran, die Stabilität und die Wettbewerbsfähigkeit durch eine Fokussierung und Reduzierung unserer Geschäftstätigkeiten wiederherzustellen, um damit der Realwirtschaft zu dienen.

Parallel dazu müssen auch die Staaten glaubhaft machen, dass sie durch solides Wirtschaften und strenge Regelinbindungen ihre Finanzen wieder in den Griff bekommen werden. Ausgaben und Einnahmen der Staaten dürfen z.B. nicht mehr auseinanderlaufen. Dabei müssen wir uns bewusst machen, dass wir bei der Bewältigung der Krise nicht

von wenigen Jahren sprechen, sondern mindestens von einem Jahrzehnt oder mehr. Denn es geht um die nachhaltige Korrektur von Fehlentwicklungen im Finanzsystem ebenso wie in den Staatsfinanzen, die sich über Jahrzehnte aufgebaut und angestaut haben. Entsprechend lang werden auch die Folgen der Tatsache zu spüren sein, dass viele europäische Länder, aber auch die USA, finanziell stark über ihre Verhältnisse gelebt haben und oft auch noch leben.

Die gute Nachricht der Krise bleibt: Sie hat immerhin diese unhaltbaren Entwicklungen aufgedeckt und wenigstens zum Teil gestoppt und eröffnet damit die Chance zur Umkehr. Sonst wäre zum Beispiel die Staatsverschuldung überall ungebremst weiter gewachsen, und die Risiken hätten sich ungehindert aufgetürmt. Die verfassungsrechtliche Verankerung einer Selbstbindung ist sicher ein Schritt in die richtige Richtung, denn wie schon Karl Schiller wusste: „Kasse macht sinnlich“. Und gerade Politiker sind in steter Versuchung, mehr auszugeben als sie an Staatseinnahmen zur Verfügung haben.

Ich begrüße daher außerordentlich Regeln wie die deutsche „Schuldenbremse“ oder den europäischen Fiskalpakt, so er denn in den Staaten getreulich um- und später von Brüssel auch konsequent durchgesetzt wird. Natürlich ist es in erster Linie Sache der Schuldner, also der Regierungen und Steuerzahler in den hoch verschuldeten Euroländern, das Vertrauen zurückzugewinnen. Sie müssen in den nächsten Jahren beweisen, dass sie willens und in der Lage sind, ihre Schulden zurück zu zahlen.

Doch wie schon gesagt, die Kernfrage lautet: Wie weit muss, wie weit darf die Solidarität in Europa gehen? Wenn die Solidarität durch Rettungsschirme und EZB-Maßnahmen den Ländern wirklich hilft, die gewaltige Anpassungslast zu schultern, wäre ihr Ziel erreicht. Die Länder wären dann in der Lage, ihre Schulden glaubwürdig zu bedienen. Wir hätten die akute Krise in den Griff bekommen.

Wenn die Hilfen hingegen die notwendigen Anpassungen verschleppen, können wir die Krise auch langfristig nicht überwinden. Eine schwierige Balance also. Und voller Risiken, die in jeder Situation von Neuem abgewogen werden müssen. Ich glaube aber, es lohnt sich, die Risiken einzugehen, inklusive der bestehenden Rettungspakete. Vor allem müssen wir erst einmal den bestehenden Maßnahmen eine Chance geben zu wirken!

Es ist ganz offenkundig, dass am Anfang der Währungsunion gravierende Fehler gemacht wurden. Der größte Fehler war, dass trotz aller Vorteile nach Einführung des Euro in den meisten Ländern auf weitere Reformen verzichtet wurde. Und zudem wurden überhastet elf weitere Staaten aufgenommen. Doch statt das einzusehen und so rasch und radikal wie möglich das Versäumte nachzuholen, beobachten wir eine auch heute noch verbreitete Starrsinnigkeit und eine ebenso verbreitete Bereitwilligkeit, ja Aggressivität, um weitere internationale Unterstützung sozusagen „einzuklagen“. Die jüngsten Wahlkämpfe und Wahlergebnisse in einigen EWU-Staaten sprechen hier eine beredte Sprache.

Gerade in einer Solidargemeinschaft wie der Währungsunion gibt es aber einen unauflöselichen, engen Zusammenhang zwischen Leistung und Gegenleistung. Und mehr Gegenleistung von anderen setzt notwendig mehr Eigenleistung voraus. Dieses Prinzip durchzuhalten, ist natürlich unendlich schwierig, wenn am Anfang der Entwicklung solche gravierenden Fehler gemacht wurden. Hierzu gehört zweifellos auch



Intensiver Gedankenaustausch vor Beginn der Veranstaltung: Professor Klaus-Peter Müller, Akademiedirektor Dr. Florian Schuller und Rotary-Präsident Dr. Ulrich Breit.

die gegen besseres Wissen erfolgte Aufnahme Griechenlands in die Währungsunion auf Basis – freundlich ausgedrückt – nur wenig verlässlicher Daten.

Die Dinge nahmen dann schnell ihren bekannten, desaströsen Verlauf. Vor allem auch die extrem frühe politische Festlegung, dass an der Umschuldung von Griechenland nur private Investoren teilnehmen sollten, hat sich als schlimme Fehlentscheidung erwiesen. Dass die Finanzmärkte über diese Ungleichbehandlung jegliches Vertrauen in einen berechenbaren weiteren Verlauf der Krise verlieren würden, war zwar absehbar, wurde aber offensichtlich besonders von deutscher Seite negiert. Spätestens seither muss als erwiesen

gelten, dass politisch emotional und von Wut auf die Banken gesteuerte Entscheidungen nicht zu verlässlichen Lösungen führen können.

Es wurde im Vorhinein einfach nicht gesehen, welche Konsequenzen dies für die Kapitalmärkte haben würde. Die Flucht aus den Krisenländern in die noch wettbewerbsfähigen Länder mit stabiler Währung hat zeitweise fast schon groteske Züge angenommen, von der Überflutung der Schweiz mit Auslandskapital bis hin zu den negativen Zinsen, die Anleger dafür bezahlen, ihr Geld in deutschen Staatspapieren anlegen zu dürfen.

Die meisten, vor allem institutionellen Anleger wollten sich damit für den

Fall absichern, dass die europäische Währungsunion bzw. der Euro auseinander bricht. So weit sind wir also nun gekommen! Per Saldo bleiben uns heute nur noch zwei Wege. Entweder vereinbart – zumindest ein Teil der Europäischen Währungsunion über den Status quo deutlich hinausgehende, vertragliche Integrationschritte. Oder wir gelangen an den Punkt, an dem der Euro und möglicherweise sogar die Europäische Union auseinander bricht. Ein weiteres „Durchwurschteln“ halte ich für nicht gangbar.

Wenn wir den Euro retten wollen, brauchen wir nach meiner festen Überzeugung eine politische Union in der Ausprägung als Fiskalunion. Hier geht



Der Referent (rechts) war ein gefragter Diskussionspartner: Meinungsaustausch mit Ludwig Straßner vom Vorstand der Salzburg-München Bank AG.



Rund 120 Mitglieder des Münchner Rotary-Clubs waren in die Akademie gekommen.

es nicht darum, in Brüssel zentral festzulegen, wofür die Mitgliedstaaten die Staatseinnahmen im Einzelfall verwenden. Es geht vielmehr darum, klare Regeln für eine solide Haushaltspolitik festzulegen, vor allem Obergrenzen für die Staatsverschuldung. Sobald diese absehbar verletzt werden, müssten die Souveränitätsrechte für die Budgetplanung an Brüssel übergehen.

Da das Budgetrecht das älteste und vornehmste Recht der nationalen Parlamente ist, wird dies noch ein langer und dorniger Weg werden. Uns allen muss klar sein: Es gibt für die Probleme, die jetzt auf dem Tisch liegen, keine große, schnelle Gesamtlösung, keinen „quick fix“. Aber gerade deshalb müssen auf dem Weg dorthin die Schritte weiter und der Mut größer werden! Für klein-kariertes Festhalten an lieb gewordenen Traditionen und parlamentarischen Rechten haben wir weder Zeit noch Raum. Im „Vollausbau“ würde eine Politische Union sogar die zentrale und gemeinsame Festlegung der Sozialpolitik, z.B. von Mindestlöhnen, aber auch der Verteidigungs- und Sicherheitspolitik bedeuten.

Wir alle wissen, dass dieser Vollausbau derzeit noch nicht zur Diskussion steht. Muss es aber wirklich erst noch schlimmer werden, bevor es besser werden kann? Bei alledem muss sich Europa im Klaren sein, dass es seine Probleme überwiegend selbst lösen muss!

IV.

Warum aber ist das so? Und was ist letzten Endes noch wichtig für Europas Erfolg? Die Antwort lautet: Europa muss sich im globalen, geopolitischen Wettbewerb behaupten, nicht „marginalisieren“! Der strikte Zwang zum Sparen und zu Verschuldungsreduktion, senkt den vor der Krise noch recht ansehnlichen Wachstumstrend der westlichen Volkswirtschaften dauerhaft. Die Bundesbank spricht für Deutschland zum Beispiel von einem langfristigen Wachstumstrend von nur noch einem Prozent pro Jahr für das Produktions-

potenzial. Hier wirkt sich zusätzlich noch die demographische Entwicklung ungünstig aus.

Während die jungen Volkswirtschaften der früher so genannten „Dritten Welt“ kräftig weiter wachsen, schwanken die Industrieländer zwischen den Gefahren der Inflation und der Deflation, zwischen Stagnation und Rezession. Allerdings, das Wachstum der aufstrebenden Länder bedeutet ja nicht etwa das Ende der westlichen Zivilisation, Europas oder der Beginn einer Kette von Konflikten. Vielmehr ist der Welt immer dann am besten gedient, wenn Wirtschaftskraft und politische Macht ausbalanciert sind. Schließlich hat auch unser Land als eine der beiden größten Exportnationen der Welt vom ungestümen Wachstum des Welthandels und der Aufnahmebereitschaft der jungen Volkswirtschaften enorm profitiert. Wir sollten also froh darüber sein, dass die Weltwirtschaft jetzt nicht mehr nur auf drei oder vier Schultern ruht.

Ich leite aus diesen Überlegungen ab, dass die Krise gerade für Europa mit seiner starken Außenhandels-Orientierung auch klare Chancen enthält, sofern wir gestärkt aus ihr hervorgehen. Schließlich haben auch andere Wirtschaftsräume in den letzten Jahrzehnten bedrohliche Krisen erfolgreich bewältigt, von Asien über Lateinamerika bis zu Russland. Das kann Europa heute auch!

Ich bin angesichts dieser Tatsachen fest überzeugt, dass wir dabei auch die Prinzipien und Vorteile unserer Wirtschaftsordnung verteidigen und festigen können und sollten! Und wir müssen dies aktiv tun, nicht nur im Innern, sondern weltweit. Die Idee von Wettbewerb und wirtschaftlicher Freiheit mit Regeln zur Wahrung der Chancengleichheit und sozialem Ausgleich zu begleiten, halte ich keineswegs für Luxus. Ja, unsere Soziale Marktwirtschaft empfinde ich als ein erfolgreiches und nachhaltiges Gegenmodell zu einem übertriebenen, kapitalmarktorientiertem Kapitalismus ebenso wie zu einem einseitigen, undemokratischen Staatskapitalismus.

keit, dass durch eine nicht oder falsch bewältigte Krise die Akzeptanz unserer Wirtschafts- und Regierungsform auf noch beängstigendere Werte absinken könnte. Die regelmäßigen Umfragen z.B. des Bankenverbandes beweisen, dass die Soziale Marktwirtschaft nur noch bei der Hälfte unserer Bevölkerung auf Rückhalt zählen kann.

Und das, obwohl Deutschland trotz Krise vergleichsweise gut dasteht. Ich ziehe als ordnungspolitische Lehre aus der Krise: Demokratische Teilhabe und Soziale Marktwirtschaft, europäische Urprinzipien, sind für alle Menschen auf der Welt ein erstrebenswertes, attraktives Ziel.

Doch dazu reicht es nicht, die Krise nachhaltig zu überwinden und Europas Staatsfinanzen wieder in Ordnung zu bringen. Wir, die Bürger und Politiker in Europa, müssen diese Vorteile unserer Wirtschaftsordnung auch selbstbewusst und glaubwürdig vorleben! Dazu gehört, die Verlockungen eines überbordenden, schuldenfinanzierten Sozialstaats durch finanzpolitische Selbstdisziplinierung unter Kontrolle zu halten!

Die Probleme der Staatsverschuldung sind nach wie vor gewaltig, und wir dürfen sie nicht einfach späteren Generationen vererben! Die Krise kann und muss als Chance für eine neue, eine andere Rolle Europas in der Welt aufgefasst werden.

Ein Scheitern des Euro insgesamt jedoch, damit meine ich das vollständige Auseinanderfallen der Währungsunion, nicht den Austritt einzelner kleinerer Mitglieder, würde zweifellos der bisher recht erfolgreich geeinten EU im internationalen Konzert der Mächte nur noch eine marginale Rolle zuweisen.

Wenn Europa künftig noch eine nennenswerte Rolle spielen will, muss es stattdessen seine Kräfte bündeln, seine Währung sichern, Wettbewerbsfähigkeit wieder herstellen und auch bereit sein, liebgewonnene Traditionen und Souveränitätsrechte der Mitgliedstaaten aufzugeben. Nur dann können wir als Union umso kraftvoller auftreten und für die Werte einstehen, die unsere Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung ausmachen! □

Wir müssen aber nicht erst die Berichterstattung aus Griechenland sehen, um zu erkennen, dass eine solche Anpassungskrise im Gefolge jahrzehntelanger Fehlentwicklungen, auch lang angelegte Verteilungs- und Gerechtigkeitsprobleme verschärft. In einer Zeit niedrigster Zinsen aber anziehender Inflation klagen schon jetzt nicht nur Kleinsparer, sondern auch institutionelle Investoren, wie zum Beispiel Versicherungen, über Anlagenotstand bzw. schwindende Kaufkraft ihrer Anlagen. Damit steigt auch die Wahrscheinlich-

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.

Neue Reihe

Musiker im Gespräch mit Professor Siegfried Mauser
Donnerstag, 4. Juli 2013
Zu Gast: Kent Nagano

Vortrag mit großer Podiumsdiskussion
Samstag, 6. Juli 2013
Energiewende – Vision und Realität

Grundkurs Buddhismus VI
Montag, 8. Juli 2013

Wie hält es der Buddhismus mit der Welt?

Tagung in Nürnberg mit der Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus
12. und 13. Juli 2013
Arbeit?! Zwischen Mindestlohn und Selbstverwirklichung

Tagung
16. bis 18. September 2013
150 Jahre Münchner Gelehrtenversammlung

Exkursion

24. bis 28. September 2013
Venedig Biennale 2013
Führungen, Gespräche, Begegnungen

Exkursion der Jungen Akademie
24. bis 28. September 2013
Venedig | 55. Biennale
Eine Kunst- und Städtereise

Forum

Freitag, 27. September 2013
Freiheit denken.
Zum 100. Geburtstag von Hermann Krings

Deutsch-Tschechische Pilgerwanderung von Prag nach Eschlkam in zwei Etappen

3. bis 6. Oktober 2013
und vsl. 27. bis 29. Mai 2014

Informationen unter:

www.keb-cham.de
Kontakt: mneuberger@keb-cham.de
KEB Cham, Katholische Akademie, KEB Bayern, KEB im Bistum Regensburg im Rahmen des Katholikentags 2014 in Regensburg

Sozialethisches Fachforum

Leben wir in Europa über unsere Verhältnisse?

Mit Georg Fahrenscho, dem Präsidenten des Deutschen Sparkassen- und Giroverbandes, war am 15. Mai 2013 einer der wichtigsten Banker des Landes zu Gast beim Sozialethischen Fachforum der Katholischen Akademie Bayern. Der Referent aus Berlin legte dar, wie er sich eine nachhaltige Lösung der Finanzkrise in den Eurostaaten vorstellt. Im Anschluss an Fahrenscho's Beitrag entwickelte sich eine sehr qualifizierte Diskussion mit den Zuhörern, viele von ihnen selbst Banker oder führende Verwaltungs-

beamte. Nach Bundesfinanzminister Wolfgang Schäuble, EZB-Präsident Mario Draghi und Klaus-Peter Müller, dem Aufsichtsratsvorsitzenden der Commerzbank, war Georg Fahrenscho, früher bayerischer Finanzminister, der vierte hochrangige Vertreter aus der Welt der Finanzen, der in den vergangenen Monaten in der Akademie sprach. In unserer Mediathek unter <http://www.mediathek.kath-akademie-bayern.de/akademie-im-video> finden Sie ein Kurzvideo des Abends.



Alois Müller, Präsident der Hauptverwaltung der Deutschen Bundesbank in Bayern, als Fragesteller und Diskutant, Jutta Lowag, ehemalige Direktorin des Bayerischen Rundfunks und Ordentliches Mitglied im Verein der Freunde

und Gönner, sowie Prof. P. Dr. Stephan Haering OSB, Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München, als aufmerksame Zuhörer.

Vom Wert der Sparsamkeit

Georg Fahrenscho

Selten findet man Gelegenheit, konzentriert in solch einer Runde über wichtige gesellschaftliche Fragestellungen zu diskutieren. Umso mehr gilt mein Dank den Veranstaltern dieses Forums. „Leben wir in Europa über unseren Verhältnissen? Vom Wert der Sparsamkeit“, so lautet das Redethema. Eine erste Antwort gibt es schon: die des Römers Publilius Syrus (90 – 40. v. Chr.). Für ihn waren Schulden die „Sklavenfesseln des Freien“. Tatsächlich sind Schulden – vor allem die, die nicht zurückgezahlt werden – weit mehr als ein ökonomisches Problem.

Ich möchte deshalb drei Fragen mit Ihnen diskutieren:

- **Erstens:** die ethische Dimension überbordender Verschuldung.
- **Zweitens:** die volkswirtschaftlichen Hintergründe und Effekte von Staatsschulden.
- **Drittens** schließlich Auswege aus dem Schuldenstaat.

I.

Zur ethischen Dimension von Schulden gibt uns Paulus eine klare Anweisung. In seinem Brief an die Korinther schreibt er: „Nicht die Kinder sollen für die Eltern sparen, sondern die Eltern für die Kinder.“ Dieser Satz lässt in seiner Klarheit keinen Interpretationsspielraum.

Und dennoch haben die Staaten Europas, auch Deutschland, hohe Schulden angehäuft, die nachfolgende Generationen belasten. Was dem Einzelnen schwerfällt – die eigenen Kinder zu belasten – scheint in der Anonymität der Masse oder einer größeren Einheit ein Leichtes zu sein: Schulden an nachfolgende Generationen weiterzureichen.



Georg Fahrenscho, Präsident des Deutschen Sparkassen- und Giroverbandes, Berlin

Obwohl bekannt ist, dass die junge Generation weitere, große Lasten zu stemmen hat. Nicht umsonst werden die jungen Leute in den Medien – wie jüngst in der FAZ – als

- Generation Altersarmut,
- Generation Praktikum oder
- Generation Zeitvertrag bezeichnet.

In Italien spricht man von der 1000-Euro-Generation – so viel verdienen junge, gut ausgebildete Akademiker dort. In Griechenland, wo zwei Drittel der jungen Leute arbeitslos sind, nennt man die Jugend die 700-Euro-Generation. Wer also die christliche Aufforde-

rung, gerecht zu handeln, als Richtschnur nimmt, wird mir zustimmen, dass es höchste Zeit ist, die Interessen unserer Kinder und Kindeskinde in politischen Entscheidungen zu berücksichtigen. Das gilt besonders bei der Frage der Verschuldung.

II.

Das bringt mich zur ökonomischen Dimension der Verschuldung. Wie dringend unser Handlungsbedarf ist, zeigt die Entwicklung der Schuldenquoten der entwickelten Länder. Sie sind in den letzten Jahren dramatisch gestiegen:

- Allein Deutschland hat eine Staatsverschuldung von über 80 Prozent in Bezug auf das BIP aufgetürmt.
- In Italien sind es bereits 126 Prozent, Frankreich liegt mit 90 Prozent irgendwo dazwischen. Der Durchschnitt in der Eurozone beträgt 90 Prozent.
- Die Quote in den USA liegt bereits bei über 107 Prozent, in Japan gar bei 237 Prozent!

Im Schnitt haben sich die Schulden dieser Länder seit den 70er Jahren fast verfünffacht.

Doch Schulden sind nicht gleich Schulden. Die Frage ist: Wofür wurde das Geld ausgegeben? Mit Blick auf die Generationenverantwortung geht es bei Schulden stets auch um qualitative Aspekte: Werden die Staatsausgaben für Bildung oder Infrastruktur verwandt, profitieren davon auch zukünftige Generationen. Dann sind die Schulden der Gegenwart Investitionen in die Zukunft, die von kommenden Generationen mitfinanziert werden.

Einer Generationenverantwortung widerspricht Staatsverschuldung jedoch dann,

- wenn „konsumtive“ Staatsausgaben der heutigen Generation zugute kommen, diese aber von kommenden Generationen „bezahlt“ werden sollen.
- Oder wenn Schulden eine Höhe erreicht haben, dass Finanzierungskosten und Rückzahlung die wirtschaftliche Entwicklung behindern oder der Schuldenstaat nicht genügend resistent gegen Krisen ist. Letzteres beobachten wir in Europa in Ländern wie Griechenland, aber auch in Spanien, Portugal oder Zypern.

Als eine Art europäische Ersatzregierung sah sich die Europäische Zentralbank in der Verantwortung schnell einzugreifen. Sie stabilisiert seither das Vertrauen der Gläubiger, indem sie billiges Zentralbankgeld in den Markt pumpt und Liquiditätshilfen gibt. Gleichzeitig sorgt sie mit niedrigen Leitzinsen für eine extreme Niedrigzinsphase. In Europa werden damit zwei Hoffnungen verbunden:

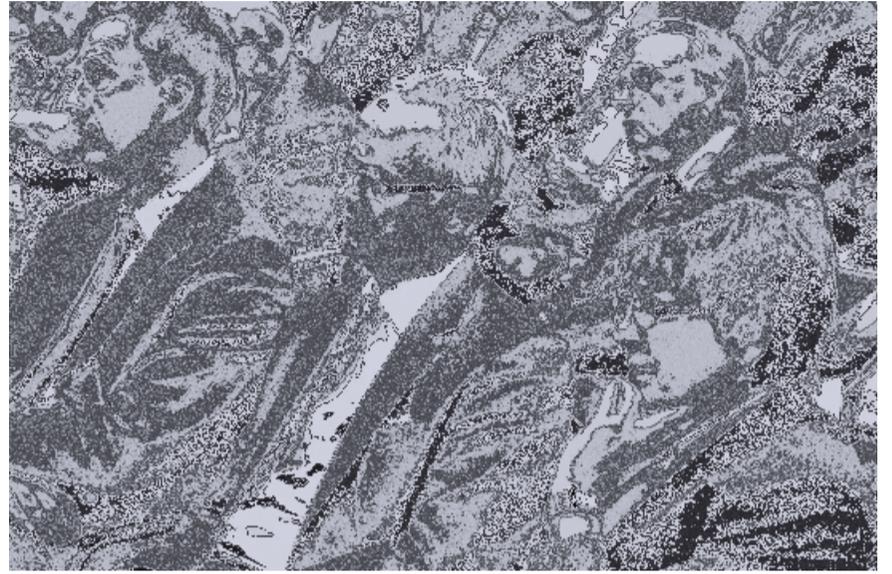
- **Erstens** sollen sich die Krisenstaaten leichter refinanzieren können. Dadurch gewinnen sie Zeit zum Handeln.
- **Zweitens** soll die Wirtschaft in den Krisenländern einfacher an Kredite kommen.

Analysen zeigen aber, dass zumindest das zweite Ziel nicht erreicht wird: Die Kredite für die Wirtschaft sind dort weiterhin knapp und teuer. Dabei erzeugen Niedrigzinsen eine Reihe von unerwünschten Nebenwirkungen:

- Durch billiges Geld wird die Gefahr spekulativer Blasen erhöht.
- Der Handlungsdruck auf Staaten wird reduziert, harte Maßnahmen zu ergreifen, um die Probleme möglichst schnell in den Griff zu bekommen.



In Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (re.), der auch die Diskussionsleitung hatte, fand Georg Fahrenscho einen sehr aufmerksamen Zuhörer.



Saßen in der ersten Reihe: Stephan Kersten, Präsident des Bayerischen Verwaltungsgerichtshofs (li.), Bernd Schreiber, Präsident der Bayerischen Schlösser- und Seenverwaltung sowie General-

landesanwältin Heidrun Piwernetz.

Und als Sparkassenpräsident finde ich besonders bedeutsam:

- Banken und Sparkassen haben kaum noch Chancen, die Einlagen ihrer Kunden rentabel zu verzinsen.
- Versicherungen tun sich immer schwerer, die Mindestverzinsung zu erwirtschaften.
- Größte Verlierer sind demnach die Menschen, die sparen und vorsorgen. Sie müssen ungefragt einen Solidarbeitrag für Europa leisten.

So befinden wir uns in der Situation, dass mit Blick auf die Staatschuldenkrise die Ursache, das Generationenproblem Schulden, nicht ausreichend angegangen werden. Die Schuldenlast verbleibt auf den Schultern der Jugend.

Die Maßnahmen, die akute Situation zu entschärfen, werfen zudem neue Fragen mit Blick auf die Generationengerechtigkeit auf. Wenn den Menschen durch Minizinsen die private Altersvorsorge gekappt wird, wird eines Tages wieder die mit Staatsschulden belastete kommende Generation einspringen müssen. Das zeigt: Gelddrucken und Niedrigzinsen sind keine Mittel, um strukturell bedingte Krisen in den Griff zu bekommen. Deshalb mahnen wir die Politik: Wir müssen spätestens im nächsten Jahr den Einstieg in den Ausstieg aus der Niedrigzinsphase schaffen.

III.

Dafür muss die EZB den notwendigen Handlungsspielraum erhalten. Hierzu aber muss das Problem der Staatsverschuldung überzeugend angegangen werden. Zwei Möglichkeiten sehe ich:

- Entweder vergrößert ein Staat seine Einnahmen, indem er die Steuern erhöht, die Steuerbasis verbreitert oder die Wirtschaft ankurbelt, was ebenfalls zu höheren Steuerzahlungen führt, oder
- er reduziert seine Ausgaben und spart.

Bei letzterem gilt es, zum einen die Schuldenaufnahme zu verringern. Dafür haben wir in Deutschland die Schuldenbremse im Grundgesetz verankert. Ab dem Jahr 2016 dürfen nur noch maximal 0,35 Prozent des BIP als neue Schulden aufgenommen werden. Die Länder dürfen ab 2020 gar keine neuen Schulden mehr machen und in guten

Jahren müssen Rücklagen gebildet oder Schulden getilgt werden. Gut ist es daher, dass das Modell der Schuldenbremse in den anderen Ländern des Euroraums bis 2014 eingeführt wird. Fraglich ist bislang, ob die Verpflichtungen zu Konsolidierungen auch eingehalten werden.

Zum anderen gilt es das Problem der Altschulden zu lösen. Weil wir nicht wollen, dass die Sparer in Deutschland unbegrenzt zur Kasse gebeten werden, favorisieren die Sparkassen einen Ansatz, der den Krisenländern weiterhilft, wie vom Sachverständigenrat vorgeschlagen. Danach sollen die über 60 Prozent des BIP, also die über die Maastricht-Grenze hinausgehenden Altschulden aller Euroländer, in einen Tilgungsfonds eingebracht und gemeinsam refinanziert werden.

Die Sparkassen und Landesbanken haben diesen Vorschlag fortentwickelt zu einem System, das den Weg in eine Schuldengemeinschaft vermeidet. Denn die teilnehmenden Länder, so der Kerngedanke, dürfen Schulden nur in Höhe festgelegter Sicherheiten, insbesondere Goldreserven, in den Altschuldentil-

gungsfonds begeben. Dadurch ergeben sich kleinere Volumina für die Altschuldentilgungsfonds, die jeweils in fünf Jahren getilgt werden können. Dies stärkt dann wiederum die Eigenverantwortung zur Schuldentrückzahlung. Und weil ein Großteil der staatlichen Gesamtschuld durch das jeweilige Land refinanziert werden muss, besteht ein großer Anreiz, die Verpflichtungen auch einzuhalten. Der planmäßige Abbau der Schulden würde nach unserem Vorschlag je nach Ausgestaltung zwischen 30 und 38 Jahre beanspruchen, bis das Niveau der Maastricht-Regeln von 60 Prozent erreicht wäre.

Aber wir sollten noch einen Schritt weitergehen: Schulden sind häufig strukturell bedingt und gehen mit mangelnder Wettbewerbsfähigkeit einher. Dagegen kann man etwas tun, wie Deutschland mit der Agenda 2010 und den Hartz-Gesetzen deutlich gemacht hat. In anderen Ländern Europas mögen andere Themen anstehen, etwa die Verbesserungen im Bildungsbereich oder in der Infrastruktur. Doch diese Anstrengungen lohnen sich: Eine florierende Wirtschaft

- senkt die Sozialausgaben und
- sie hebt die Steuereinnahmen.

Wettbewerbsfähigkeit ist deshalb der Turboantrieb aus der Verschuldung.

IV.

Auch die Finanzwirtschaft steht in der Verantwortung der kommenden Generationen. Der Vatikan hat im Jahr 2011 umfassende Reformen des Finanzsystems gefordert. Der päpstliche Rat für Gerechtigkeit und Frieden stellte damals fest, die Fokussierung auf hohe Renditen würde der Realwirtschaft und den ärmeren Ländern schaden.

Die Politik muss nun dringend daran gehen, endlich die richtigen Schlüsse zu ziehen. Wichtig ist, künftig viel genauer die Geschäftsmodelle der Institute anzusehen. Auch hier gibt der Vatikan Hinweise. Kurienbischof Toso sagt: „Finanzmärkte stehen im Dienst einer Realisierung des universellen Gemeinwohls der Menschheitsfamilie.“

Finanzwirtschaft darf kein Selbstzweck sein, sondern hat eine dienende Funktion. Die Sparkassen sammeln die Einlagen der Menschen ein, bündeln sie und arbeiten rentierlich damit. Die Gelder fließen beispielsweise in die so wichtigen Mittelstandskredite für Unternehmen, die den Wohlstand vor Ort sichern.

Auch die Finanzierung der Energiewende gibt uns viele neue Möglichkeiten, Einlagen nachhaltig zu investieren. Das ist eine im besten Sinne nachhaltige und generationengerechte Geschäftspolitik.

Lassen Sie mich zum Schluss noch einmal an Paulus erinnern und feststellen: Jeder sollte seinen Beitrag zur Generationengerechtigkeit leisten. Wir haben es heute in der Hand, wie viel nachfolgende Generationen für uns aufbringen müssen. Deshalb ist Vorsorge so wichtig. Es ist fehl am Platz, mit Blick auf die Staatsverschuldung auf die Politik zu schimpfen. Denn wir stehen alle selbst in der Verantwortung, nach ethischen Maßstäben zu handeln. Deshalb müssen wir der Politik ein Signal geben: Wir sind bereit, zu sparen und auch selbst aktiv Opfer zu erbringen, wenn dies die Generationengerechtigkeit verbessert. In diesem Sinne: Lassen Sie uns den Wert der Sparsamkeit neu entdecken und generationengerecht handeln. □



Georg Fahrenscho hörte auch zu: hier Peter Schmidhuber, von 1978 bis 1987 Bayerischer Staatsminister für Bundesangelegenheiten und Europafragen, dann bis 1995 als Mitglied der Euro-

päischen Kommission zuständig unter anderem für Haushaltskontrolle, und schließlich vier Jahre, bis 1999, Mitglied im Direktorium der Deutschen Bundesbank.

Mystik der offenen Augen

Der Begriff „Spiritualität“ hat heute viele Bedeutungen. Für den Fundamentaltheologen Johann Baptist Metz steht er als Modewort wahlweise für eine verunsicherte Suchbewegung nach „neuer Religiösität“ oder stellt eine Art „Lückenbüßer“ in einer strikt nachreligiösen Zeit dar. Entgegen einem solchen Verständnis des Begriffs fragte der Münsteraner Professor in einem Vortrag am 26. Januar 2012 in der Katholischen Akademie

unter dem Titel „Mystik der offenen Augen“ nach dem Zentrum christlicher Spiritualität. Diese soll die Gottesmystik im Horizont zwischenmenschlicher Erfahrungsmöglichkeiten bewahren, dabei aber weder die Prozesse politischer Aufklärung und Säkularisierung, noch den Pluralismus der Kultur- und Religionswelten heute aus den Augen verlieren. „zur Debatte“ dokumentiert den überarbeiteten und gekürzten Vortrag.

Christliche Spiritualität in dieser Zeit

Johann Baptist Metz

I. Spiritualität ?

Ich spreche zu Ihnen nicht als theologischer Fachmann für Mystik und Spiritualität, sondern als systematischer Theologe, als Vertreter einer fundamentalen Theologie, die sich Rechenschaft zu geben sucht über den heute immer fraglicher gewordenen Zusammenhang zwischen Glaubensgeschichte und Lebensgeschichte, zwischen Glaubenswelt und Vernunftwelt, zwischen Bekenntnis und Erfahrung. Seit langem benütze ich die Metapher „Mystik der offenen Augen“, um den spirituellen Hintergrund meiner theologischen Arbeit zu kennzeichnen.

„Spiritualität“ ist inzwischen zu einem nahezu inhaltslosen Modewort geworden. Vielleicht darf man sagen, dass sie in der westlichen Welt zum Kennwort für den undurchsichtigen Kern eines postmodernen Lebensgefühls avanciert ist. So hat sie im Zuge ihres entgrenzten Gebrauchs nahezu jede begriffliche Bestimmtheit verloren. Die Art, wie „Spiritualität“ heute gebraucht wird – nicht nur hierzulande, sondern z.B. auch in den USA –, setzt sich vielfach schon von jedem religiösen oder religionsähnlichen Kontext ab. Und auch innerhalb der Religionswelten taucht „Spiritualität“ in den verschiedensten Konnotationen auf. Was heißt bei diesen wuchernden Angeboten eigentlich überhaupt noch „christliche Spiritualität“?

Ich möchte hier für den Sprachgebrauch zunächst einen Vorschlag machen. Man sollte m.E. innerhalb der Religionswelten zwischen Mystik und religiöser Spiritualität unterscheiden und dabei den Gebrauch von „Mystik“ auf die monotheistischen Religionen beschränken, da es in ihrer Spiritualität ausdrücklich um eine besondere Erfahrungsnähe gegenüber dem geht, den die monothetischen Religionen „Gott“ nennen. Von Karl Rahner gibt es ein



Prof. Dr. Johann Baptist Metz, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster

geflügeltes Wort über den Christen von morgen, der entweder ein Mystiker sein wird oder nicht mehr sein wird. Rahners Satz, der schon von 1966 stammt, wird zumeist in verräterischen Verkürzungen zitiert. Genau lautet er: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“ Zu lernen wäre hier, dass diese Mystik nicht eigentlich eine elitäre Angelegenheit spirituell bevorzugter Einzelner ist, sondern gewissermaßen eine populäre Angelegenheit aller Frommen. Und dass es um Erfahrung geht, damit dem immer mehr sich verbreitenden Schisma zwischen Glaubensgeschichte und Lebensgeschichte, zwischen Glaubensbekenntnis und Lebenserfahrung, zwischen Glaubens-

sprache und Erfahrungssprache Einhalt geboten und dem „Erfahrungshunger“ der Glaubenden Rechnung getragen wird. Eine so verstandene Spiritualität ist freilich nicht dazu da, um kritischen Fragen fromm auszuweichen oder die Enttäuschung über versäumte Reformen möglichst unaufgeregt zu absorbieren. Sie versucht sich vielmehr in der gegenwärtigen Krisensituation „radikal“ zu orientieren. Mein Orientierungsvorschlag zur christlichen Spiritualität zielt auf das Gottesthema selbst: auf die „Mystik der offenen Augen“ als Mystik der Gottesgerechtigkeit.

II. „Mystik der offenen Augen“ als Mystik der Gottesgerechtigkeit

Deus caritas est, „Gott ist Liebe“, betonte die erste große Enzyklika Benedikt XVI. „Gott ist Liebe“ gilt mit vollem Recht als ein Hauptwort christlicher Verkündigung. Doch es gibt da noch einen zweiten biblischen Gottesnamen, der auch in der neutestamentlichen Gottesbotschaft Wiederhall und Bestätigung findet und der deshalb auch nicht aus dem Gedächtnis der Christen verschwinden darf: Deus et iustitia est, „Gott ist (auch) Gerechtigkeit“. „Dies wird sein Name sein ... Der Herr unsere Gerechtigkeit“ (Jer 23, 6). „Sonne der Gerechtigkeit“ wird Gott auch in den Präfationen der kirchlichen Liturgie genannt. Für den christlichen Glauben ist Gerechtigkeit nicht nur ein politisches, nicht nur ein soziales Thema, sondern ein strikt theologisches: eine Glaubensauskunft über Gott und seinen Christus. Gerechtigkeit als Gottesname mag für die Rede von einem platonischen Ideengott sekundär erscheinen, unverzichtbar ist er aber für den biblisch bezeugten Geschichtsgott in beiden Testamenten christlichen Glaubens. „Gott ist Gerechtigkeit“, setzt die Glaubensaussage „Gott ist Liebe“ unseren geschichtlichen Erfahrungen aus. Der Logos des Christentums muss im Unterschied zum griechischen Logos Geschichte wagen. Er ist ein Logos, der nicht geschichtsfrei idealisiert, der nicht unsere geschichtlichen Erfahrungen nur nachträglich belehrt und erklärt, sondern der auch selbst konkret erfährt und dadurch Gott „lernt“.

An der Wurzel des biblischen Gottesbekenntnisses schlummert immer eine unabgeholte Gerechtigkeitsfrage, die Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden im geschichtlichen Leben der Menschen. Diese Frage zielt auf die biblische Version der Theodizeefrage, also auf die Frage nach Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, „seiner“ Welt. Die literarische Heimat für den Zusammenhang von Gottesfrage und Gerechtigkeitsfrage lässt sich m.E. in den biblischen Texten und ihrer Theodizee entdecken, also dort, wo die Passionsgeschichte der Menschen von Anfang an in die Botschaft vom gerechtigkeitsschaffenden Heil der Menschheit eingerückt ist. Es handelt sich – und hier bitte ich um Ihre besondere Aufmerksamkeit – um die Sprache der apokalyptischen Traditionen in der Bibel. Als systematischer Theologe, der nicht Fachmann in der Bibelkunde ist, habe ich mir gleichwohl – nicht zuletzt aus hermeneutischem Interesse – immer wieder die Frage gestellt: Gibt es in der Polyphonie der biblischen Sprachwelt so etwas wie einen Grundton, der beide Testamente des christlichen Glaubens durchzieht? Für mich ist das der apokalyptische Grundton der biblischen Sprachwelt. Man hört ihn und erkennt ihn in der Krisensprache der Propheten und in der Leidenssprache der Psalmen, nicht zuletzt in der Rede vom „Leiden an Gott“ in Kapiteln der Weisheitsliteratur. Diese Sprache der biblischen Apokalyptik sucht dem Schrei der

Menschen ein Gedächtnis zu geben und der Zeit der Welt ihre Zeitlichkeit, d.h. ihre Frist. Für diese Sprache ist Gott gleichsam das noch nicht zu Ende gebrachte Geheimnis der Zeit. „Wächter, wie lange noch dauert die Nacht? ... Der Wächter antwortet: Es kommt der Morgen, es kommt auch die Nacht. Wenn ihr fragen wollt, kommt wieder, und fragt!“ (vgl. Jes 21, 11 f) Hier bereiten sich die Rede Jesu vom „Wachen“ und der apokalyptische Schrei am Ende des Neuen Testaments, dieser ersten Biographie des Christentums, vor.

Diese so charakterisierte biblische Apokalyptik enthält also keine naive oder extremistische Katastrophenbotschaft, sondern eine Zeitbotschaft, nämlich die epochale Wende von der „Ewigen Zeit“ (wie sie in allen damaligen Religions- und Kulturwelten unterstellt ist) in die Verzeitlichung der Zeit, in ihre Befristung: Die Welt der Menschheit hat nun einen Anfang und ihre Zeit ein Ende. Die biblische Gottesbotschaft bricht erstmals den Bann der „Ewigen Zeit“. Wer vom biblischen Gott spricht, spricht immer auch von der Zeit, von der befristeten Zeit, von ihrem Anfang und ihrem Ende, von Alpha und Omega und vom Wandel der Gottesrede im Seinshorizont zur Gottesrede im Zeithorizont. Dieser späte Einbruch des Zeitlichkeitsdenkens in die Religionen und Kulturen der Welt durch die biblische Apokalyptik darf inzwischen auch als religions- und kulturgeschichtlich diskutabel gelten. Er verweist gewissermaßen auf den religionsgeschichtlichen, den sog. achsenzeitlichen Rang der biblischen Apokalyptik (vgl. z.B. Norman Cohn).

Diese apokalyptischen Texte der Bibel sind daher in ihrem Kern keineswegs Dokumente leichtsinniger oder zelotisch angeschräfter Untergangs

An der Wurzel des biblischen Gottesbekenntnisses schlummert immer eine unabgeholte Gerechtigkeitsfrage, die Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden im geschichtlichen Leben der Menschen.

phantasien, sie sind auch keine gnostisch-spekulative „Entschleierung der letzten Weltgeheimnisse“, sondern literarische Zeugnisse einer Weltwahrnehmung, die die Antlitze der Leidenden „aufdecken“ will, Zeugnisse einer Welt-sicht, die „wacht“ und das „enthüllt“, was wirklich „der Fall ist“ – gegen die in allen Weltanschauungen immer wieder auftauchende Neigung zur mythischen oder metaphysischen Verschleierung des himmelschreienden Unglücks in der Welt und gegen jene kulturelle Amnesie, die heute auch die vergangenen Leidenden unsichtbar und ihre Schreie unhörbar macht. „Schreib, was ist ...“ lautet deshalb der Auftrag zu Beginn der sog. Johannes-Apokalypse des Neuen Testaments (1, 9).

Auch die Jesusgeschichte selbst muss als eine apokalyptische Geschichte verstanden werden, die nicht in der Logos-tradition Athens, sondern in der anamnetischen Kultur Jerusalems erfahren, erlitten und erzählt wurde. Und für den, der an den biblischen Gott Jesu glaubt, heißt glauben immer auch „aufwachen“, „wachsam sein“, „verantwortlich sein“ – angesichts der augenblicklichen Zustände seiner Welt. In einer geradezu prophetischen Weise hat Dietrich

Bonhoeffer diese „apokalyptische Gotteserfahrung“ so definiert: „Gott ist ‚immer‘ gerade ‚heute‘ Gott“. (Vgl. die Übersetzung der „Selbstdefinition“ Gottes Exodus 3,14: Ich bin der „Ich-bin-da“.)

Für die biblische Apokalyptik ist die Kontinuität der Zeit kein menschenleeres Kontinuum, sondern die Spur der Leidenden in der Geschichte der Menschheit. Ein apokalyptisch gewissenhaftes Christentum kann deshalb dazu anregen, jenes einzige große Narrativ, jene einzige „Großerzählung“ zu formulieren, die uns heute – nach der Religions- und Ideologiekritik der Aufklärung, nach Marxismus und nach Nietzsche und den postmodernen Fragmentierungen der Geschichte – überhaupt noch geblieben ist: die Lesbarkeit der Welt als Passionsgeschichte der Menschen. Sie formuliert – sozusagen via negativa, nämlich in einer negativen Dialektik des Eingedenkens fremden Leids – jenen geschichtlichen Universalismus, der unverzichtbar zur christlichen Gottesrede gehört. Universal – also nicht nur Kirchenthema, sondern auch Menschheitsthema – kann die christliche Rede von Gott nämlich nur sein, wenn sie in ihrem Kern eine für fremdes Leid empfindsame, am „Leiden der Anderen“ orientierte und gerechtigkeitssuchende Rede ist. Solcher Universalismus wäre in seinem transkulturellen Ansatz gleichwohl strikt antitotalitär, gewaltfrei und pluralismusfähig. Einen solchen Universalismus muss die christliche Theologie auch heute vertreten. Gerade heute.

Freilich: Würde bei der Theologiewerdung des Christentums die die biblischen Traditionen zutiefst beunruhigende Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden nicht zu schnell verwandelt und zu ausschließlich umgesprochen in die Frage nach der Erlösung der Schuldigen? Die christliche Erlösungslehre dramatisierte

die Schuldfrage und entspannte die Leidensfrage im Christentum. Lähmte das aber nicht die elementare Empfindlichkeit für das Leid der Anderen und verdüsterte das nicht die biblische Vision von der großen Gottesgerechtigkeit, der doch nach Jesus aller Hunger und Durst zu gelten hätte? Haben sich also die Christen von der Provokation der biblischen Gerechtigkeitsfrage vielleicht zu schnell und zu früh verabschiedet? Hat sich das Christentum – im Lauf der Zeit – zu ausschließlich als eine sündenempfindliche und zu wenig als eine leidempfindliche Religion interpretiert? Warum tut sich die Kirche mit unschuldigen Opfern immer schwerer als mit schuldigen Tätern? Haben wir womöglich den Schrei der Menschen in den abgründigen Leidengeschichten ihrer Welt zu schnell und zu unbekümmert aus unserer christlichen Glaubenssprache und Glaubenserfahrung verbannt?

Der christliche Glaube ist jedenfalls ein gerechtigkeitssuchender Glaube. Gewiss, Christen sind dabei immer auch Mystiker, aber eben nicht ausschließlich Mystiker im Sinne einer spirituellen Selbsterfahrung, sondern auch im Sinne einer spirituellen Solidaritätserfahrung. Sie sind vor allem „Mystiker mit offenen Augen“. Ihre Mystik ist keine antlitzlose Naturmystik. Sie ist vielmehr eine antlitzsuchende Mystik, die in die Begegnung mit den Anderen, vorweg mit dem Antlitz der Unglücklichen und der Opfer führt. Sie gehorcht in erster Linie der Autorität der Leidenden. Die in diesem Gehorsam aufbrechende und sich abzeichnende Erfahrung wird für diese antlitzsuchende Gerechtigkeitsmystik *zum irdischen Vorschein der Nähe Gottes in seinem Christus*: „Herr, wann hätten wir dich je leidend gesehen ...?“ heißt es in der sog. Kleinen Apokalypse Matth 25. „Und er antwortete ihnen: Wahrlich, ich sage euch, was ihr einem dieser Geringsten getan habt, habt ihr mir getan.“

Es sind die offenen, die wachen Augen, die in uns den Aufstand gegen die Sinnlosigkeit unschuldigen und ungerechten Leidens anzetteln. Sie sind es, die in uns den Hunger und Durst nach Gerechtigkeit wecken, nach der großen Gerechtigkeit für alle und die es uns verwehren, uns ausschließlich innerhalb der verkleinerten Maßstäbe unserer reinen Bedürfniswelt einzurichten. „Selig, die Trauernden“, sagt Jesus in der Bergpredigt. „Selig, die Vergesslichen“, verkündet Friedrich Nietzsche als Prophet der Postmoderne. Gut: Wo kein Gott (mehr) ist, da mag das Vergessen können die einzige Bedingung für ungestörtes Glück sein. Leben aber wir, die wir doch ständig im Angesicht der Anderen leben, wirklich auf solch ungestörtes Glück hin? Zielt unsere Sehnsucht nur auf eine solche „halbierte“ Gerechtigkeit? Was ist, wenn wir uns eines Tages nur noch mit der Waffe des Vergessens gegen das Unglück und die Leiden in der Welt wehren können? Wenn wir also unser eigenes Glück nur auf das mitleidlose Vergessen der Opfer bauen können, auf die Großveranstaltung eines kulturellen Vergessens, in der eine endlose Zeit alle Wunden heilen soll? Woher dann noch der Aufstand für unschuldig und ungerecht Leidenden unter uns?

Die Mystik der Mitleidenschaft, der Compassion, zielt nicht auf eine blinde, ausschließlich nach innen gewendete Gotteserfahrung, sondern auf jene „unterbrechende“ Erfahrung, die im Umgang mit den Anderen, die in der zwischenmenschlichen Begegnung von Antlitz zu Antlitz einsetzt. Sie ist mystisch und politisch zugleich. Sie ist insofern „mystisch“, als sie eine Grenzerfahrung der Unantastbarkeit, der „Absolutheit“ und in diesem Sinn eine Art „Gotteswitterung“ sein kann. Und sie ist und bleibt gleichzeitig „politisch“, weil in diesen zwischenmenschlichen „Unterbrechungserfahrungen“ die verletzlichen

und verletzten Anderen in einer letzten Unverletzlichkeit sichtbar werden können, in jener Unverletzlichkeit des Menschen, die eigentlich unser gesamtes politisches Bewusstsein und Handeln zu prägen hätte: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“

So ist diese politische Mystik der offenen Augen zwar keine Mystik der Politik oder der Politiker, so wie eben auch Jesus kein Politiker war. Aber diese Mystik ist politisch, so wie auch die Botschaft Jesu politisch ist – nicht zwar in einem staatspolitischen Sinn, wohl aber in einem gesellschaftlichen Sinn. Eine christliche Spiritualität, die heute politisch zu sein beansprucht, beruft sich damit auf einen Begriff des Politischen, der gerade durch die politische Aufklärung vom Staat auf die Gesellschaft hin ausgeweitet wurde. Diese politische Spiritualität unterscheidet dabei durchaus zwischen einer heute geforderten religionsneutralen Säkularität

Es sind die offenen, die wachen Augen, die in uns den Aufstand gegen die Sinnlosigkeit unschuldigen und ungerechten Leidens anzetteln.

des Staates und dem dialektischen Prozess der Säkularisierung in der Gesellschaft, in dem der religiöse neben dem nichtreligiösen Zeitgenossen, der Glaubende neben dem Nicht- oder Andersglaubenden öffentlich zur Sprache und zur Geltung kommen kann – auch wenn dabei wir Katholiken uns immer wieder, immer noch an einem eigentümlichen Staatlichkeitsfundamentalismus unserer Kirche reiben müssen.

Diese christliche Spiritualität der offenen Augen hat nicht nur im Blick auf das öffentliche Zusammenleben, sondern gerade auch im Blick auf das innerkirchliche Gemeindeleben eine durchaus aktuelle Bedeutung. Wo nämlich diese Spiritualität praktiziert wird, lehrt sie die Christen zunächst, dass sie immer mehr „auf Augenhöhe“, von Antlitz zu Antlitz einander begegnen müssen, mehr jedenfalls als das in unseren durchschnittlichen Gemeindefahrungen der Fall sein dürfte. Angesichts des zunehmenden Zerfalls der traditionellen Volkskirche und ihrer bisherigen Größenverhältnisse sind wir ja auch hierzulande auf der Suche nach neuen Gemeindebildern. Die werden wir aber m. E. kaum mit einer pastoralen Strategie erreichen, die sich an territorial zusammengefassten Großpfarreien in sog. „pastoralen Großräumen“ orientiert. Werden nämlich so nicht nur noch anonymere, noch antlitzlosere und beziehungslosere Gemeinden organisiert? Immer wichtiger wird heute der Austausch der Glaubenden untereinander, in dem Glaubensgeschichte und Lebensgeschichte näher zusammenrücken können als in der zumeist erfahrungsfernen Unterweisungssprache des Lehramtes oder der Argumentationssprache der Theologen. Eine Neualphabetisierung der Glaubenswelt mit ihren Anreizen zum zeitgenössischen Nachfolgehändeln tut Not! Zeichnet sich nicht gerade darin ein wichtiges Kriterium für den Anlauf zu neuen Gemeindebildern in der Kirche ab? Und könnte sich in solchen Gemeindebildern nicht etwas von der Gründungsgeschichte des Christentums spiegeln: nämlich die zur Eucharistie versammelte Erzählgemeinschaft in der Nachfolge Jesu, deren gerechtigkeitssuchender Glaube sie immer davor bewahren wird, in den Augen der Welt zur



Mehr als 400 Besucher waren zum Vortrag des Theologen gekommen.

„Sekte“ zu werden –? Schließlich ist der Gott, den die Kirche verkündet, nicht nur ein Kirchenthema, sondern ein Menschheitsthema. Der biblische Gott ist niemandes Privateigentum, auch nicht das der Kirche. Und deshalb hat mich bei der Rede von der „Mystik der offenen Augen“ immer der Eindruck bewegt, dass an den biblischen Gott glauben vor allem und immer wieder heißt: „Wachen, Aufwachen“.

III. Christliche Spiritualität in unserer heutigen Welt

1. Im Pluralismus der Kulturwelten heute

Das Neue Testament berichtet bekanntlich von einem folgenreichen Konflikt, vom Streit des Petrus und des Paulus über die Beschneidung (vgl. Gal 2,11). Der Judenchrist Paulus weigert sich, die Heidenchristen der Beschneidung zu unterwerfen. Kulturelle Vielfalt soll von Anfang an auf dem Boden des Christentums gedeihen, das Christentum selbst soll ein Zusammenleben unterschiedlicher Kulturwelten zulassen und gestalten. Ohne Ehrgeiz auf Vollständigkeit nenne ich zwei jener biblischen Imperative, die für ein interkulturelles Zusammenleben von entscheidender Bedeutung sind.

Erstens: „Wachen, aufwachen, die Augen öffnen!“ Diese Aufforderung durchzieht immer wieder die biblischen Aussagen. Sie kann geradezu als kategorischer Imperativ der biblischen Traditionen gelten. Danach soll das Christentum vor allem auch dies sein: eine Schule des Sehens, des genauen Hinsehens, und der Glaube dies: eine Ausstattung der Menschen mit wachen Augen, mit Augen für die Anderen, vor allem für jene, die im vertrauten Gesichtskreis zumeist unsichtbar bleiben. Wir Christen freilich setzen in Sachen Gott und Heil nur zu gern auf Unsichtbarkeit, auf Wahrnehmungsferne, auf „unsichtbare Gnade“. Entgegen der landläufigen Rede vom „blinden Glauben“ bestehen die biblischen Traditionen, besteht vor allem Jesus selbst auf Sichtbarkeit, auf Sichtbarmachen, auf gesteigerter Wahrnehmungsbereitschaft und Wahrnehmungspflicht. Blind macht nicht der Glaube, blind macht der Hass, der die anderen nicht anblickt und sich selbst nicht anblicken lässt. Das Christentum wäre also weder eine besondere Art von Schläfrigkeit, wie sie das neutestamentliche Gleichnis von den zehn törichtlichen Jungfrauen vorführt, noch ein blinder Seelenzauber (vgl. Mt 25, 1–13).

Die Menschen werden in diesen biblischen Traditionen immer wieder gekennzeichnet als solche, „die sehen und doch nicht sehen“ (vgl. Mk 8, 18), und sie werden aufmerksam gemacht auf ihre Narzissmen, auf ihre elementare Angst vor dem genauen Hinsehen, vor jenem Hinsehen, das sie ins Gesehene unentrinnbar verstrickt und das sie nicht unschuldig passieren lässt. Schließlich sind für die Bibel nicht nur die Ohren, sondern auch die Augen ein Organ der Gnade. Viele Worte und Gleichnisse Jesu legen das nahe, vorweg das bekannte Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (vgl. Luk 10), das ein besonderes Exerzitium des Sehens zumutet. An der Straße zwischen Jerusalem und Jericho ist einer unter die Räuber gefallen. Der Priester geht vorüber, sieht und sieht doch nicht; der Levit geht vorüber, sieht und sieht doch nicht. Ihre Religiosität hat keine Augen für die Anderen. Sie kennt keine „Mystik der offenen Augen“. Jesus insistiert: wer nicht aufwacht, wer die Augen nicht öffnet, kurzum, wer nicht genau hinsieht, ist auch für den Glauben nicht disponiert, ihm bleibt auch das göttliche Geheimnis



Professor Johann Baptist Metz (li.) freut sich, auch Professor Hans Maier unter den Gästen begrüßen zu dürfen.

verschlossen. Im Entdecken, im „Sehen“ von Menschen, die in unserem alltäglichen Gesichtskreis gerne gemieden werden und die deshalb zumeist unsichtbar bleiben, beginnt der Vorschein, beginnt die Sichtbarkeit Gottes unter uns, befinden wir uns in seiner Spur. „Wann, Herr, hätten wir Dich denn gesehen ...?“

Das Aufwachen, das genaue Hinsehen hat auch eine eigene moralische Würde. Ja, es gehört zur Wurzel jeglicher Moral. „Sieh hin und Du weißt“, hat der Philosoph Hans Jonas einmal formuliert und damit das Sehen, die Augen für die Anderen zur Wurzel für eine Kultur der Empfindsamkeit wie überhaupt für eine neue Art universalistischer Moral gemacht. Das „Gewissen“ ist danach ein Wissen, das aus solchem Hinsehen stammt und ohne solches Hinsehen nicht ist, nicht ohne den Versuch, auch dem herausfordernden Antlitz der Armut und den traum- und wunschlosen Augen der Unglücklichen Stand zu halten. Was wir die Stimme des Gewissens nennen, ist vor allem die Antwort auf die Heimsuchung durch das fremde, sehr oft durch das leidende Antlitz.

Zweitens: „Du sollst Dir kein Bildnis machen!“ Auch dieser biblische Imperativ (der sich ja nicht nur auf das Gottesbild bezieht) gehört hierher. Er warnt vor Vorurteilen, vor Projektionen, vor „Übertragungen“. Er ist wie die Rückseite des ersten Imperativs vom Augenöffnen. Wer blickt, wird auch angeblickt. Du sollst Dich aber nicht von augenlosen Klischees beherrschen lassen. Du sollst Dich ganz schlicht anblicken lassen. Nistest da in uns nicht auch eine elementare Angst vor dem Gesehenwerden, vor dem Angeblicktwerden? Wer erträgt wirklich den Blick derer, an denen er schuldig geworden ist, den Blick derer, die er verraten oder verlassen hat? Und wer erträgt schon die Flut

der stummen Blicke, die zahllosen Augen des Elends, das zum Himmel schreit oder nicht mehr schreit, weil es ihm längst die Sprache verschlagen hat? Aus diesem Angeblicktwerden erwächst ein Verantwortungshorizont für Zustände und Situationen, die wir nicht einfach selbst verursacht haben, die wir auch nur gemeinsam bestehen können. Diese traum- und wunschlosen Augen klagen eine Solidarität ein, die weit über unsere vertraute Familien- und Nachbarschaftsmoral hinausgeht.

Warum sind unsere gegenwärtigen Debatten um eine offensichtlich verspätete Integrationspolitik immer noch so angstbesetzt? Warum ist das Verhältnis zu „integrierten“ Deutschen immer wieder so krisenanfällig? Weil wir, so unterstellt diese biblische Verhaltensregel, nicht eigentlich ihm, dem Fremden, begegnen, sondern unserem Bild von ihm und darin noch einmal uns selbst, nämlich dem in uns, worin wir uns selbst fremd und unheimlich sind. Fremdenhass ist vielfach projizierter Selbsthass, ist Selbstentlastung zu Lasten der fremden Anderen, sagt die Psychologie und wiederholt damit eine biblische Einsicht. Das biblische Bilder- und Stereotypen-Verbot warnt auch vor der Verwendung von Stereotypen, von Kollektivbegriffen wie „die Türken“, „die Slawen“, gerade als ob wir in unserer jüngsten deutschen Geschichte nicht die tödliche Gewalt der vorverurteilenden Stereotypen, die zerstörerische Macht der augenlosen Klischees erlebt hätten: „die Juden“, „typisch jüdisch“ ... Das provozierendste biblische Gebot, das der Feindesliebe, will zudem einschärfen: Selbst Feinde haben ein Antlitz, haben einen Namen. Und Fremde? Aus anderen Kultur- und Religionswelten Begegnende?

„Du sollst Dir kein Bildnis machen“: dieser biblische Imperativ macht auf eine wichtige Differenz aufmerksam.

Nicht die kulturell Fremden als solche sind das primäre Problem, sondern die Art, wie wir sie wahrnehmen. Nicht die kulturelle Vielfalt als solche erschreckt, sondern die Bilder, die wir uns von ihr machen und verbreiten. Auf diese Differenz zu achten, gehört zur politischen Kultur unserer Tage. Jedenfalls als Christen hätten wir nicht zu vergessen, dass es in der Nachfolge Jesu gerade die Begegnung mit fremden, mit bedrohten, mit leidenden Antlitzern ist, die in uns eine pure folgenlose Idee der Gottesliebe und ihren schönen Schein durch die hier geforderte Nächstenliebe „unterbricht“.

2. Im Pluralismus der Religionswelten heute

Hier, leider nur kurz, eine Frage, die m. E. den künftigen weltweiten Religionsdiskurs immer stärker beschäftigen wird: Wie verhalten sich zwei klassische Formen religiöser Spiritualität zum Umgang mit dem Leid der Anderen? Es handelt sich zum einen um die biblisch monotheistischen Traditionen des Judentums und des Christentums, zum anderen um die Leidensmystik (bzw. vorsichtiger: die Leidensspiritualität) in den fernöstlichen, insbesondere in den buddhistischen Traditionen, die inzwischen auch in der postmodernen Welt des Westens, in der Welt nach dem proklamierten „Tod Gottes“, immer mehr Aufmerksamkeit findet.

Ich will die Schwierigkeit bei der Begegnung der biblischen Mystik der Compassion mit der fernöstlich-buddhistischen Spiritualität – im Respekt vor deren eigener innerer Vielfalt – vorsichtig in eine Frage kleiden. (Sollte eine westliche Buddhismusrezeption diese Frage in den Wind schlagen, so würde das wohl nur zu Trivialformen des Buddhismus, einer großen Religion der Menschheit, führen und damit indirekt

Mystik der offenen Augen

Katholische Nachrichtenagentur

27. Januar 2012 – Der Münsteraner Theologe Johann Baptist Metz hat die Seelsorgeplanung der katholischen Kirche in Deutschland kritisiert. Durch die Bildung „monströser Großraumpfarreien“ werde der „Beteiligungsschwund“ der Gläubigen immer mehr vergrößert, bemängelte der Professor bei einem Vortrag in der Katholischen Akademie in Bayern. Die Folge seien wachsende „Anonymität und Konfusion“. (...)

Die Auseinandersetzung mit Anhängern einer negativen Religionsfreiheit und dem buddhistischen Denken seien zwei zentrale aktuelle Herausforderungen für die Kirche.

Gegen die Spiritualität Buddhas, die in eine „antlitzlose All-Einheit“ münde, müsse das Christentum eine Mystik der offenen Augen setzen, sagte Metz. Der christliche Glaube könne nicht das Leid anderer ausblenden. Er müsse vielmehr „eine Schule des Sehens“ sein, „um die ins Blickfeld zu rücken, die sonst unsichtbar bleiben“.

Salzburger Nachrichten

31. Januar 2012 – Er ist Jahrgang 1928 und gehört zu den ganz großen Theologen seiner Generation: Johann Baptist Metz, der dieser Tage in der Katholischen Akademie in Bayern seine „Mystik der offenen Augen“ dargelegt hat. Vor mehr als 400 Zuhörern in dem überfüllten Veranstaltungssaal in München skizzierte Metz die Leitidee eines Christentums, das seinen Mehrwert in die globalisierte Welt einbringt, aber zugleich dialogfähig mit anderen Religionen bleibt. (...)

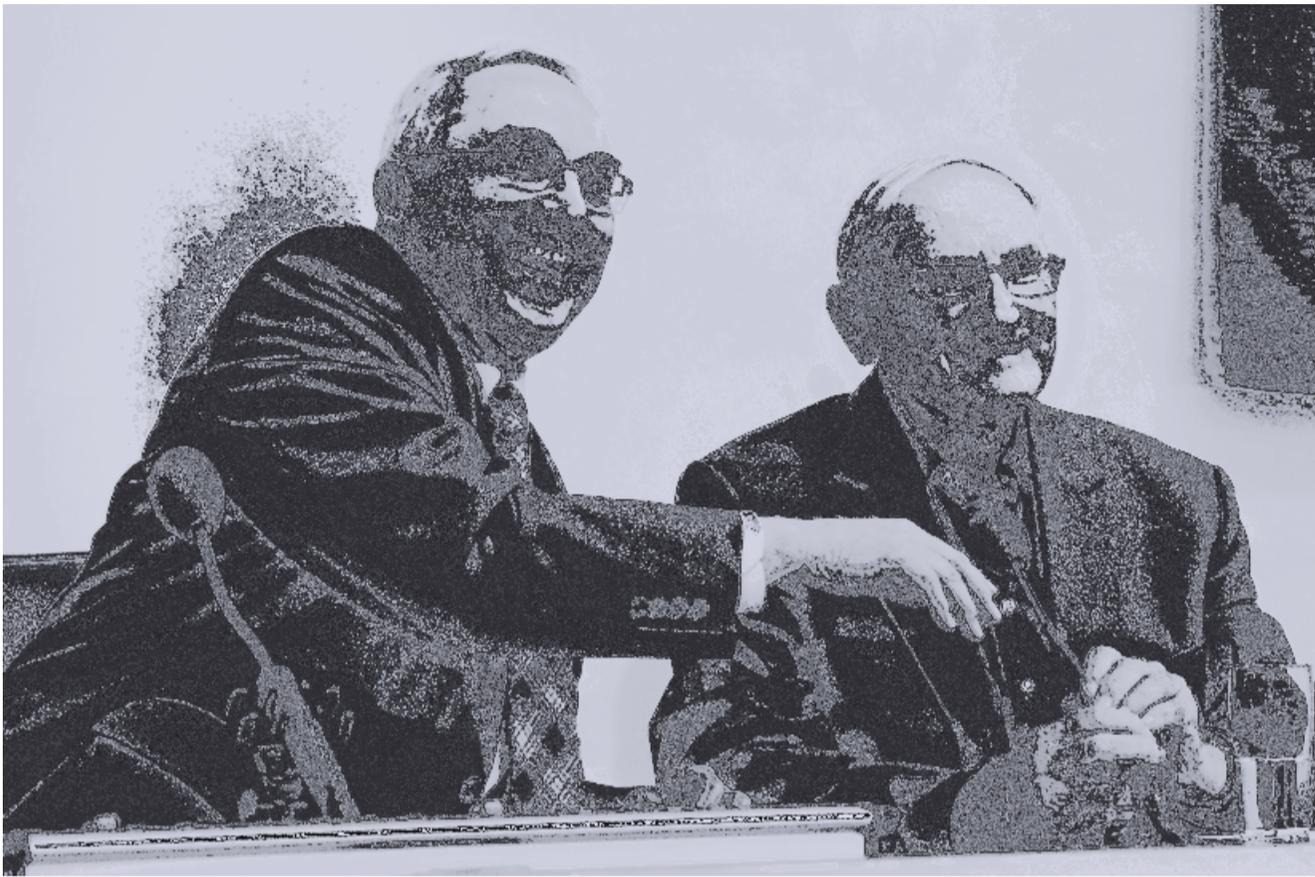
Die Welt als Passionsgeschichte der Menschen zu lesen ist für Metz der Kern des Christentums, seine antiautoritäre, gewaltfreie und universale Botschaft. Entgegen der wörtlichen Bedeutung von Mystik – „die Augen schließen, ins Innere gehen“ – tritt Metz für eine Mystik der Göttergerechtigkeit ein. Ein Mystiker ist in diesem Verständnis nicht einer, der nach innen gekehrt ist, der die Augen schließt und wegschaut, sondern einer, der hinschaut und benennt, was ist. Denn: „Niemand glaubt für sich allein.“ *Josef Bruckmoser*

Die Tagespost

2. Februar 2012 – 1963 hielt der heute vierundachtzigjährige Johann Baptist Metz seinen ersten Vortrag in der Katholischen Akademie in München. Die damalige Themenstellung entsprach eigentlich auch der von 2012, wobei die von Metz gewählten Titel den Wandel des Zeitgeistes anzeigen: Was 1963 als „Dialektik der christlichen Zuwendung zur Welt“ Zuhörer anzog, füllt heute den Saal unter „Mystik der offenen Augen – christliche Spiritualität in dieser Zeit“. (...)

In seinem Vortrag bot Metz eine Kurzfassung seines Denkens in plakativen Schlagzeilen. Dabei wurde auch seine Entwicklung von dem Versuch, die Transzendentaltheologie seines Lehrers Rahner mittels einer Theologie der Welt auf die Füße zu stellen, über die Theologie der Hoffnung – unter dem Einfluss des marxistischen Philosophen Ernst Bloch – zum Programm der politischen wie der narrativen Theologie sichtbar.

Michael Karger



Eine entspannte Atmosphäre nach dem Vortrag: Professor Metz und Akademiedirektor Dr. Florian Schuller auf dem Podium.

jene Skepsis bestätigen, die der originäre Buddhismus des Ostens gegen seine ungenierte Übersetzung in eine Psychologie für westliche Lebensformen hegt.) Geht – so die Frage – die fernöstliche Spiritualität nicht zumeist davon aus, dass alle leidenschaftlichen Gegensätze zwischen Ich und Welt dadurch überwunden werden, dass sich das Ich des Menschen letztendlich in eine vorgängige Alleinheit und Harmonie eines subjektfreien Universums auflöst? Ist also hier das Ich am Ende nicht selbst eine mystisch bzw. spirituell durchschaubare Illusion? Wo indes das eigenständige Subjekt („Ich“) derart zur Disposition steht: verflüchtigen sich in einer solchen Spiritualität nicht alle anderen Subjekte schließlich ins Illusionäre? Wo wäre da noch eine schlechthin unhintergehbare Verpflichtung zur Compassion, zur Empfindsamkeit und zur Sorge um das Leid der Anderen? Zielt also diese fernöstliche Spiritualität am Ende nicht doch auf eine subjekt- und geschichtsferne und in diesem Sinn auf eine antlitzlose Alleinheit?

Die Mystik der biblischen Traditionen ist in ihrem Kern eine antlitzsuchende Mystik, keine antlitzlose Natur bzw. kosmische Alleinheitsspiritualität. Buddha meditiert, Jesus schreit. Die letzte Reise des Buddha endet nach den vorausgegangenen, für ihn äußerst schmerzlichen Erfahrungen angesichts von Leid, Not und Tod der Menschen mit einer Rückkehr in die erlösungssuchende Meditation. Die letzte irdische Reise Jesu endet mit einem antlitzsuchenden Schrei: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ Dazu heißt es im Evangelium „Als der heidnische Hauptmann, der Jesus gegenüberstand, ihn auf diese Weise sterben sah, sagte er, ‚Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn‘“ (vgl. Mk 15, 33–37).

Die letzte Reise Jesu führt nicht in eine antlitzlose Alleinheit, sondern in

einen „Bund“, in jenen mystischen Bund zwischen Gott und den Menschen, in dem schließlich Gott „alles in allem sein wird“ (1 Kor 15, 28), und zwar von Antlitz zu Antlitz, „unvermischt und ungetrennt“, wie es die Christologie der Kirche in der antlitzfernen Sprache der griechischen Metaphysik formuliert und wie es die theologische Klassik als visio Dei beatifica, als beseligende Gottschau auszudrücken sucht. Das „Ende der Zeit“ ist für die biblischen Traditionen nicht die Auflösung, sondern die Einlösung der Vision vom schicksalhaft gezeichneten Antlitz der Menschen vor Gott – und seiner rettenden Gerechtigkeit.

IV. Zum Schluss

Auf seiner Deutschlandreise 2011 bedauerte Benedikt XVI, dass es gerade im kirchlichen Leben hierzulande zu sehr um Strukturfragen gehe und zu wenig um Fragen nach dem Geist in der Kirche. Ich möchte nicht bestreiten, dass überbordende Struktur- und Organisationsfragen den Geist in einer Glaubensgemeinschaft ersticken können. Doch um welchen Geist handelt es sich?

Ist denn der Heilige Geist, der pfingstliche Geist nicht gerade eine Ermütigung zur Unterbrechung und zum Aufbruch, zum Aufstand dagegen, „dass alles einfach so weiter geht“? Dieser Geist will doch aus Voyeuren immer Handelnde, Nachfolgende machen. Die biblische Pfingstgeschichte ist deshalb auch von Anfang an eine große, schmerzlich wagende Unterbrechungsgeschichte: eine religiöse Unterbrechungsgeschichte gegenüber der damaligen Synagoge und der in ihr vorherrschenden Praxis; eine politische Unterbrechungsgeschichte gegenüber dem antiken Rom und seiner politischen Religion der Cäsarenherrschaft; und

schließlich eine geistige Unterbrechungsgeschichte gegenüber Athen, das mit seiner zeit- und geschichtsfernen Gnosis die apokalyptische Weisheit Jerusalems nur missverstehen konnte (vgl. dazu die Situation des Paulus auf dem Areopag: Apg 17).

Und heute? Der pfingstliche Geist organisiert seine Kirche auch heute nicht nach den Struktur- und Reformvorschlägen von Unternehmensberatern wie McKinsey. Der pfingstliche Geist wirkt aber auch nicht wie eine große und erhabene, zeitlose Idee. Vor Ideen kniet man nicht. Angesichts des drohenden Zerfalls von lebensprägenden christlichen Traditionen geht es um die wachsende Bedeutung der praktischen Mündigkeit der Glaubenden selbst, um jene „Mündigkeit“ im wörtlichen Sinn, in der die Glaubenden untereinander zu „Tradierenden“, zu „Weitergebenden“ des Glaubens werden, indem sie sich miteinander nicht primär über neue Strukturen und Organisationen, sondern über ihre eigenen Glaubenserfahrungen und ihre eigenen Glaubensnöte austauschen und auch über ihre Enttäuschungen durch eine immer noch allzu hierarchisch abgehobene Kirchenleitung. Geht es nicht auch jetzt um eine „Unterbrechung“ der üblichen Prioritäten bei der Selbstdarstellung der Kirche in der Welt von heute? Gesucht ist eine Sprache des Geistes für uns alle, eine Sprache gegen den Stillstand in der Kirche, eine Sprache, die vom Mut zur persönlichen Umkehr ebenso spricht wie vom Mut zum Wachen, zum Aufwachen, weil die gegenwärtige Krisensituation nicht etwa durch einen geistigen Gefrierschlaf in der Kirche überstanden werden kann, sondern allein dadurch, dass wir uns alle – aufrecht und aufrichtig – an den „Unterbrechungen“ des pfingstlichen Geistes beteiligen. □

Philosophische Woche

Freiheit

Dimensionen – Grenzen – Voraussetzungen

Dem Thema „Freiheit. Dimensionen – Grenzen – Voraussetzungen“ widmete sich die Philosophische Woche 2012 der Katholischen Akademie. Vorträge, Diskussionen und Arbeitskreise führten in den Tagen vom 10. bis zum 13. Oktober zahlreiche an philosophischen Fragen interessierte Menschen in der Akademie zusammen. Die

Philosophische Woche, veranstaltet in enger Zusammenarbeit mit der Münchner Hochschule für Philosophie SJ, findet seit 1983 statt. „zur Debatte“ dokumentiert die Referate. Die meisten Vorträge können Sie in der Mediathek der Katholischen Akademie <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/audiobeitraege> hören.

Kritik der Freiheit

Axel Hutter

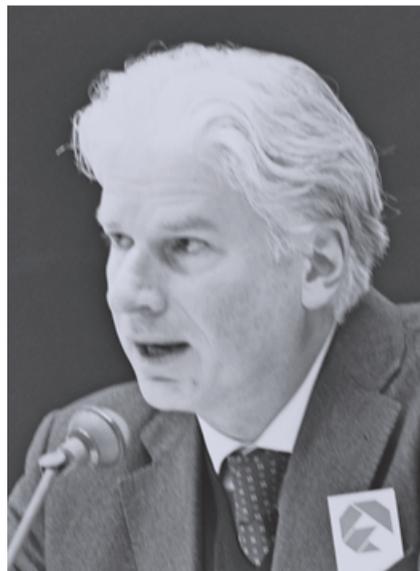
Einleitung

Das Gefühl, im Handeln frei und deshalb für es verantwortlich zu sein, ist nicht nur eine, sondern *die* Wurzel des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses. Freilich können Gefühle täuschen. Deshalb wird das naive Freiheitsbewusstsein des Menschen stets von dem Verdacht gegen sich selbst begleitet, es sei mit der strengen Eigengesetzlichkeit der Naturkausalität nicht vereinbar und daher eine bloße Illusion und Selbsttäuschung.

Vor diesem Hintergrund ergeben sich unmittelbar zwei einander feindlich entgegengesetzte Positionen: Die eine Position hält an der gefühlten Selbstverständlichkeit der Freiheit fest und versucht sie irgendwie in die Eigengesetzlichkeit der Natur einzubetten; die andere zeigt sich von der absoluten Differenz von Naturgesetzen und Freiheit überzeugt und gibt deshalb die Freiheit auf.

In diese weit in die Geistesgeschichte des Menschen zurückreichende Frontstellung ist in letzter Zeit eine neue Dynamik gekommen. Denn die Ergebnisse der aktuellen Hirnforschung untermauern den alten Verdacht gegen unser naives Freiheitsverständnis mit empirischen Daten, so dass ein dogmatisches Verharren in der Selbstverständlichkeit unseres Freiheitsgefühls nicht länger zu verantworten ist. Eine philosophische Neubestimmung der Freiheit, die das Recht beider Positionen berücksichtigt, ohne sich einfach mit einer von beiden zu identifizieren, avanciert daher zur zentralen Aufgabe des heutigen Denkens.

Der hier verfolgte Gedankengang will in diesem Zusammenhang eine *dritte Position* erkunden, die sich kritisch von der Position eines naiven Beharrens auf der empirischen Erfahrung der Freiheit und ebenso kritisch von der Position unterscheidet, die von der



Prof. Dr. Axel Hutter, Professor für Philosophie an der Universität München

Unhaltbarkeit des empirisch basierten Freiheitsverständnisses auf die Unmöglichkeit der Freiheit als solcher schließt. Diese dritte kritische Position ist in klassischer Weise von Kant und Schopenhauer, in jüngerer Zeit von Harry Frankfurt formuliert worden. Sie knüpft zunächst an die Einsicht einer absoluten Differenz von Naturnotwendigkeit und Freiheit an: „Die Einsicht in die strenge Notwendigkeit der menschlichen Handlungen ist die Grenzlinie, welche die philosophischen Köpfe von den anderen scheidet“ (Schopenhauer). Allerdings führt diese Einsicht nicht einfach zu einer Verabschiedung der Freiheit, sondern zu einer Unterscheidung *innerhalb* des Freiheitsbegriffs.

Die dritte Position lässt sich daher sehr genau als Kritik (Unterscheidung) der Freiheit kennzeichnen. Sie weist einen naiven Freiheitsbegriff zurück, der von einem einfachen Neben- und Ineinander von Freiheit und Natur ausgeht. Die so befestigte absolute Differenz von Freiheit und Natur muss aber nicht zu einer Leugnung der Freiheit, sondern nur zu einem Abschied von einem unzureichenden Freiheitsbegriff führen. Ein angemessener, nur auf kritischem Wege zu explizierender Freiheitsbegriff artikuliert sich daher ganz wesentlich in der *Destruktion unseres naiven Freiheitsverständnisses*.

Die kritische Kunst des Unterscheidens

Kritik ist die Kunst des Unterscheidens. Eine genuin kritische Philosophie besteht daher in dem Unternehmen, *außergewöhnliche* Differenzen zu thematisieren, die sich von den gewöhnlichen und trivialen Unterscheidungen des Alltagsbewusstseins radikal unterscheiden.

Denn offenkundig bemüht sich die Philosophie nicht um die Differenzen zwischen blau und rot, Gold und Silber, Gas und Flüssigkeit. Diese Differenzen sind *schwache* oder relative Differenzen, weil sie Unterscheidungen innerhalb eines übergreifenden Ganzen sind. Folglich gibt es zu schwachen Unterschieden stets ein *tertium comparationis*: blau und rot sind unterschiedliche Farben, Gold und Silber unterschiedliche Metalle, Gas und Flüssigkeit unterschiedliche Aggregatzustände der Materie.

Die Philosophie geht demgegenüber der Frage nach, ob es im Unterschied zu allen schwachen oder relativen Differenzen womöglich auch *starke* oder *absolute* Differenzen gibt – um sie, sollte es sie geben, in ihrer besonderen Eigenart kritisch ins Bewusstsein zu heben, zu analysieren und aufeinander zu beziehen.

In die eintönige Alltagsontologie, die zwar unzählige relative Differenzen kennt, die jedoch allesamt keinen Unterschied machen, führt die Philosophie also starke Differenzen ein, die zwischen radikal verschiedenen Erkenntnisgegenständen und Erkenntnisweisen absolut unterscheiden lehrt, damit der Mensch sich selbst als natürlich-geistiges Doppelwesen gewahr wird und in seiner ihm eigentümlichen Freiheit verstehen lernt. Denn die Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit ist, wie sich zeigen wird, eine starke oder absolute Differenz.

Die metaphysische Differenz

Die Differenz zwischen schwachen und starken Differenzen, die selbst eine starke Differenz ist, betrifft nicht nur das *Was* des Erkennens, sondern ebenso das *Wie* des Erkennens. Eine absolute Differenz verlangt also vom Menschen nicht nur, dass er ein gegenüber allen relativen Differenzen *Verschiedenes* erkennt, sondern ebenso: dass er *verschieden* erkennt.

Eine klassische Formulierung dieses zentralen Sachverhalts findet sich bei Aristoteles: „Die Substanzen, welche von Natur aus bestehen, sind teils ungeworden und unvergänglich alle Zeit hindurch, teils haben sie am Werden und Vergehen Anteil. Und es hat sich ergeben, dass uns über jene, die wertvoll sind und göttlich, weniger Einsichten zur Verfügung stehen, während wir hinsichtlich der vergänglichen Pflanzen und Lebewesen, was unsere Kenntnisse betrifft, in einer günstigeren Lage sind, weil wir mit ihnen zusammen aufwachsen.“ Dennoch gilt nach Aristoteles: „Wenn man die erstgenannten Substanzen auch nur in kleinem Maße erfasst,

so ist dies wegen der Wertschätzung ihrer Erkenntnis lustvoller als alle Erkenntnis des Vergänglichen, wie es auch lustvoller ist, von dem, was man liebt, ein beliebiges kleines Stück zu sehen als vieles andere Große mit Genauigkeit“.

Thomas von Aquin beruft sich in seiner *Summa theologica* auf diese Stelle von Aristoteles und spitzt sie zu einer pointierten Sentenz zu: „Das Geringste an Erkenntnis, das einer über die erhabensten Dinge zu gewinnen vermag, ist ersehenswerter als das gewisseste Wissen von den niederen Dingen“.

Aristoteles und Thomas von Aquin treffen hier auf je eigene Weise eine fundamentale Unterscheidung, die zwischen zwei Bereichen des Erkennbaren und zugleich zwischen zwei Weisen des Erkennens radikal unterscheidet. Der eine Bereich ist leicht und umfassend zugänglich, da er in der Reichweite unserer Alltagserfahrung liegt; der andere ist hingegen für uns nur mühsam und bruchstückhaft zu erkennen. Gleichwohl ist das kleinste unsicher erkannte Bruchstück, das dem Bereich der metaphysischen Sachverhalte angehört, bedeutender und beglückender als das sichere Vielwissen im Bereich der empirischen Erfahrung.

Diese Behauptung, darin sind sich Aristoteles und Thomas einig, klingt nur für den paradox, der für die metaphysischen Fragen keine der Liebe vergleichbare *Leidenschaft* entwickelt; ihm muss die Unsicherheit und Bruchstückhaftigkeit der metaphysischen Erkenntnis Grund genug dafür sein, sich von der

Die metaphysische Differenz hat für unser Freiheitsverständnis weitreichende Folgen.

Metaphysik abzuweichen und dem robusten Wissen über die empirische Erfahrungswelt zuzuwenden. Wer allerdings ein leidenschaftliches Interesse für die Fragen der Metaphysik aufbringt, wird darauf hoffen, vielleicht „ein beliebiges kleines Stück“ von ihr gewahr zu werden, anstatt sich mit der sicheren Erkenntnis abzufinden, die auf empirischer Erfahrung basiert.

Die metaphysische Differenz hat für unser Freiheitsverständnis weitreichende Folgen. Denn sie macht deutlich, dass es für die Auseinandersetzung um einen angemessenen Begriff der Freiheit von entscheidender Bedeutung ist, aufmerksam zu sein, zu welchem Bereich der Erkenntnis die Freiheit des Menschen (gesetzt, es gibt sie) gehören würde, wo wir sie also zu suchen hätten. Gehört die Erkenntnis der Freiheit zu unserem sicheren Wissen von der niederen Wirklichkeit, das empirisch zugänglich ist, oder gehört sie zu jener erhabenen Wirklichkeit, die leidenschaftlich geliebt werden muss, um sich von den Schwierigkeiten und Unsicherheiten, die ihrer Erkenntnis im Weg stehen, nicht entmutigen zu lassen?

Die Menschen sind für gewöhnlich der Ansicht, dass das Wissen von unserer Freiheit in den Bereich der sicheren und unproblematischen Erkenntnis gehört, die sich auf die empirische Erfahrung berufen kann. Wir fühlen doch ganz deutlich, so scheint es zumindest, dass wir frei sind; unsere Freiheit ist für uns eine absolut gewisse innere Erfahrung, die keinen Zweifel duldet. Das naive Alltagsbewusstsein begegnet daher der These, der Mensch sei *nicht* frei, mit einem perplexen und ungläubigen Staunen, das es auch verspüren würde, wenn ihm gesagt würde, der Mensch sei kein zweibeiniges Wesen.



Prof. Dr. Axel Hutter (li.) warf noch einen prüfenden Blick auf sein Manuskript, bevor er mit seinem Vortrag die Philosophische Woche eröffnete. Prof. Harald Schöndorf SJ leitete die Tagung.

Die metaphysische Differenz ist aber nicht nur geeignet, unser naives Freiheitsverständnis zu erschüttern; sie ermöglicht es zudem, zwischen zwei ganz verschiedenen Weisen zu unterscheiden, die menschliche Freiheit zu kritisieren, sobald die Selbstsicherheit des empirisch gestützten Freiheitsgefühls durch empirische Forschung in Zweifel gezogen ist.

Daraus kann nämlich zum einen geschlossen werden, der Begriff der Freiheit müsse aufgegeben werden, weil sich die einzig denkbare Freiheit, die im Bereich des empirisch Erfahrbaren angesiedelt ist, als Täuschung erwiesen hat. Zum anderen kann aber – in einer radikal verschiedenen Stoßrichtung – der fatale Irrtum kritisiert werden, die Freiheit überhaupt im Bereich des empirisch Erfahrbaren anzusiedeln. Diese Kritik würde also ebenfalls die Selbstsicherheit des empirisch gestützten Freiheitsgefühls erschüttern, doch nicht, um die Freiheit als solche zu verabschieden, sondern um darauf aufmerksam zu machen, dass unter Freiheit etwas ganz anderes zu verstehen ist, als das Alltagsbewusstsein mit dem von ihm so inflationär wie achtlos gebrauchten Wort für gewöhnlich meint.

Kant

Kant nennt Begriffe, die sich auf den Bereich der empirischen Erfahrung beziehen, *Verstandesbegriffe*; von diesen unterscheidet die transzendente Kritik die ganz anders gearteten *Vernunftbegriffe*, die sich auf einen genuin metaphysischen Bereich beziehen, der sich in der Erscheinungswelt der Erfahrung nicht angemessen veranschaulichen lässt.

Die zentrale kritische Einsicht Kants besteht nun genau darin, dass Freiheit nicht als Verstandesbegriff, sondern nur als Vernunftbegriff gedacht werden darf. Denn sobald Freiheit als Verstandes-

begriff gedacht wird, wird Freiheit zur Unfreiheit. Deshalb ist der von der Philosophie und den Naturwissenschaften gemeinsam erbrachte Nachweis, dass alle empirisch beobachtbaren Handlungen des Menschen unfrei sind und nur unfrei sein können, für Kant eine ganz wesentliche Einsicht im Dienst der wahren Freiheit.

So liest man bei dem zu Recht berühmten Philosophen der Freiheit: „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen möge; so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, eben so wohl, als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Natur-Gesetzen bestimmt“. In Kants *Kritik der reinen Vernunft* findet sich ganz entsprechend die schonungslose Feststellung, dass „alle Handlungen des Menschen, in der Erscheinung, aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden andern Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt“ sind. Daraus folgt aber für Kant: „Wenn wir alle Erscheinungen der menschlichen Willkür bis auf den Grund erforschen könnten; so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit“.

Das wird in Kants Hauptwerk zur Freiheit, der *Kritik der praktischen Vernunft*, noch einmal wiederholt und überdeutlich zugespitzt: „Man kann also einräumen, dass, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft

mit Gewissheit so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte“.

Die heute so für Aufregung sorgenden Ergebnisse der modernen Hirnforschung sind also alles andere als aufregend: Kants kritische Philosophie der Freiheit hat sie bereits vorweggenommen. Sie hat aber zugleich gezeigt, dass der empirische Nachweis der strikten Determiniertheit unserer empirischen Handlungen die Freiheit nicht widerlegt, sondern nur darauf aufmerksam macht, dass die Freiheit nicht unter den empirisch basierten Erfahrungen anzutreffen ist und anzutreffen sein kann.

In diesem Sinne fasst Kant seine kritische Grundeinsicht im Spätwerk *Metaphysik der Sitten* noch einmal zusammen: Die Freiheit „kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (*libertas indifferentiae*) definiert werden – wie es wohl einige versucht haben, – obzwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele gibt“. Das heißt aber im Umkehrschluss: Wer die menschliche Freiheit retten will, muss zuerst und vor allem das naive, auf die vermeintlich „sichere“ Erfahrung gestützte Freiheitsverständnis kritisch destruktuieren.

Destruktion des naiven Freiheitsgefühls

Das gewöhnliche Freiheitsverständnis, das die Freiheit als einen empirisch erfahrbaren Sachverhalt missversteht, lässt sich unschwer und eindeutig am alltäglichen Sprachgebrauch des Wortes „frei“ ablesen.

So reden wir mit der größten Selbstverständlichkeit von dem freien Fall einer Kugel, wenn sie nicht festgehalten wird, von dem freien Lauf des Wassers, wenn es nicht durch Dämme oder andere Hindernisse gehemmt wird, und von einem freien Parkplatz, wenn er nicht durch ein anderes Fahrzeug blo-

ckiert wird. Ebenso selbstverständlich verwenden wir den Freiheitsbegriff im Hinblick auf die Tiere. Das Tier im Käfig ist unfrei; das Tier hingegen, das seinen instinktiven Antrieben gehorchen und sie ausleben kann, lebt in der freien Wildbahn. Die Freude eines Tieres, das aus seinem Käfig befreit wird, ist uns unmittelbar verständlich: wir würden ganz ähnlich empfinden. Denn die Freiheit des Tieres ist auch unsere Freiheit, die wir im Alltag fühlen oder vermissen.

Das unbefangene, naive Freiheitsgefühl des Menschen, das jeder in sich unmittelbar vorfindet und das in der Regel als fragloser Beweis für die menschliche Freiheit verstanden wird, lässt sich mit Schopenhauer in folgende Worte fassen: „Ich kann tun was ich will: will ich links gehen, so gehe ich links; will ich rechts gehen, so gehe ich rechts. Das hängt ganz allein von meinem Willen ab: ich bin also frei.“ Das von dieser Aussage festgehaltene Gefühl ist vollkommen richtig beschrieben; der Schluss vom Gefühl der Handlungsfreiheit auf die Wirklichkeit der Freiheit ist freilich ebenso vollkommen falsch. Denn in der richtig gefühlten Handlungsfreiheit ist der Wille, der diese oder jene Handlung will, bereits vorausgesetzt. Die Freiheit des Willens liegt aber auf einer ganz anderen Ebene als die Freiheit des Handelns.

Die empirische Freiheitserfahrung ist bei Licht besehen die Erfahrung eines absoluten Gehorsams: des Gehorsams unseres Körpers gegenüber unserem Willen. Der Wille befiehlt, der Körper gehorcht – also ist der Wille frei, weil der Körper unfrei ist. Aber ist der Wille wirklich frei? Wäre es nicht möglich, dass der befehlende Wille wiederum einer anderen Macht gehorcht, einer Macht, die ihm nur nicht bewusst ist? Dann wäre das Gefühl der Handlungsfreiheit aber nicht nur vereinbar, sondern identisch mit Unfreiheit. Denn das Nicht-Wissen der Tatsache, dass man abhängig und unfrei ist, macht ja nicht frei, sondern gerade unfrei.

Schopenhauer macht diese innere Logik unserer Freiheitstäuschung durch ein Gedankenexperiment sichtbar, bei dem zunächst ein Mensch vorgestellt wird, der zu sich sagt: „Es ist 6 Uhr abends, die Tagesarbeit ist erledigt. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen; oder ich kann in den Klub gehen; ich kann auch ins Theater gehen; ich kann auch diesen oder aber jenen Freund besuchen; ja ich kann auch zum Tor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; tue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau.“

Der Ursprung unseres Freiheitsgefühls und der Illusionscharakter der mit ihm verbundenen empirischen Freiheit, die es zu beweisen scheint, wird nun in Schopenhauers Parallel-Beschreibung des Wassers deutlich, das mit demselben Recht zu sich sagen könnte: „Ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meer und Sturm), ich kann reißend hinabeilen (ja! nämlich im Bette des Stroms), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkokochen und verschwinden (ja! bei 100 Grad Wärme); – tue jedoch von dem allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche“.

Schopenhauers Schlussfolgerung ist zwingend: „Wie das Wasser alle Möglichkeiten, die in seiner Natur liegen, nur realisieren kann, wann die bestimmenden Ursachen zum einen oder zum andern eintreten; ebenso kann jener Mensch, was er zu können wähnt, nicht anders als unter derselben Bedingung“.

Der dem Menschen meist verborgene und unbewusste Ursprung des gar nicht zu leugnenden *Scheins*, er sei frei, liegt demnach in einer *Verwechslung von Wunsch und Wille*. Wünschen können wir in der Tat beliebig viel; wollen können wir hingegen stets nur eines – und was wir am Ende faktisch wollen, hängt nicht wiederum von unserem Wollen, sondern von den Umständen und unserem Charakter ab.

Diese Einsicht, die einer Kritik der empirischen Freiheit zu Grunde liegt, leitet auch das christliche Verständnis des Menschen an. So gibt Jesus im Matthäus-Evangelium einem Jüngling auf seine Frage „Was soll ich Gutes tun, dass ich das ewige Leben erlange?“ die Antwort: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben“. Die Fortsetzung der Geschichte ist bekannt: „Da der Jüngling das Wort hörte, ging er betrübt davon; denn er hatte viele Güter“.

Das Unvermögen des reichen Jünglings, dasjenige, was er am meisten wünscht (vollkommen zu sein), auch wirklich zu wollen, verdeutlicht Jesus seinen Jüngern mit den Worten: „Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, denn dass ein Reicher ins Reich Gottes komme“ – woraufhin diese sich mit *Entsetzen* fragen: „Ja, wer kann denn selig werden?“. Denn wenn nur das Wünschen, nicht aber das Wollen in der freien Verfügung des Menschen steht, dann steht es offenkundig auch nicht in seiner Macht, selig oder vollkommen zu werden. Die Antwort, die Jesus den entsetzten Jüngern gibt, markiert daher sehr genau die Grenzlinie zwischen dem gewöhnlichen und dem christlichen Freiheitsverständnis: „Bei den Menschen ist's unmöglich; aber bei Gott sind alle Dinge möglich“.

Schopenhauer kommentiert das Gleichnis vom reichen Jüngling auf seine Weise, um die Grenzlinie zu markieren, welche die philosophischen Köpfe von den anderen scheidet: „Ich kann tun was ich will: ich kann, *wenn ich will*, alles, was ich habe, den Armen geben – wenn ich *will!* – Aber ich vermag nicht, es zu *wollen*; weil die entgegenstehenden Motive viel zu viel Gewalt über mich haben, als dass ich es könnte. Hingegen wenn ich einen andern Charakter hätte, und zwar in dem Maße, dass ich ein Heiliger wäre, dann würde ich es wollen können; dann aber würde ich auch nicht umhinkönnen, es zu wollen, würde es also tun müssen.“

Der Widerwille dagegen, das eigene Wollen als unmittelbaren Ausdruck des eigenen Charakters, das heißt als notwendige Folge des eigenen Seins zu verstehen, drückt somit insgeheim einen Widerwillen gegen sich selbst aus, den Verdacht nämlich, das eigene Sein, das sich notwendig im Wollen und dann im empirischen Handeln manifestiert, sei nicht so erfreulich, wie es sich die Eigenliebe einbildet, so dass man sich wenigstens mit der Illusion trösten muss, man könne mühelos in jedem Augenblick neu anfangen und sich von Grund auf ändern.

Das Gleichnis vom reichen Jüngling, der sich wünscht, Gutes zu tun, der dann aber traurig entdecken muss, dass er das *Gewünschte nicht wollen kann*, ist hier ein warnendes Gegenbeispiel, das die schmeichlerische Illusion der empirischen Freiheit durch die unbequeme, aber nichtsdestotrotz wahre Realität der empirischen Unfreiheit ersetzt.

Schlussfolgerungen und Ausblick

Ein besonders sicherer Weg, eine Möglichkeit zu vereiteln, besteht darin, die Schwierigkeiten zu ignorieren, die der Realisierung dieser Möglichkeit im Wege stehen.

Diese Ignoranz hat der bisherige Gedankengang zu bekämpfen versucht, indem er vor allem gezeigt hat, worin wahre Freiheit *nicht* besteht: Sie besteht nicht im Tun dessen, was man will, sondern – so ist jetzt am Ende zu ergänzen – in der Änderung des eigenen Selbst, in der „Revolution der Denkart“ (Kant). Eine solche Änderung ist aber von vornherein unmöglich, wenn sie allein von dem Selbst geleistet werden soll, das sich revolutionieren soll, da das, was das isolierte Selbst von sich aus tut, nur immer wieder Ausdruck seines alten Selbst sein kann.

Ein angemessener Freiheitsbegriff lässt sich daher nur vermittels einer starken Unterscheidung zwischen empirischer Handlungsfreiheit, die empirisch erfahrbar aber unfrei ist, und nicht-empirischer Willensfreiheit gewinnen, die frei aber nicht empirisch erfahrbar ist. Des weiteren führt die kritische Einsicht, dass die vermeintliche „Freiheit“ der Handlungsfreiheit eine Maske der Unfreiheit ist, zu dem Gedanken einer Revolution des gewöhnlichen Freiheitsverständnisses: Ist die wahre Freiheit der Willensfreiheit vielleicht hinter der Maske einer vermeintlichen „Unfreiheit“ verborgen?

Wenn wir unser innerstes Selbst, das sich in unseren Handlungen ausdrückt, nicht einfach „in eigener Regie“ ändern können; wenn sich die Verwandlung des eigenen Charakters nicht einfach durch einen von eben diesem Charakter gefassten Beschluss herbeiführen lässt; dann ist vielleicht eine Umkehrung der Blickrichtung erforderlich. Wenn der Mensch sich nicht selbst ändern kann, wenn er sich nicht am eigenen Schopf aus der Beharrlichkeit seines Charakters ziehen kann, dann ist es vielleicht möglich, dass er verändert wird, dass er aus sich selbst herausgezogen wird.

Gibt es nicht-empirische Erfahrungen, die andeuten, dass es solche Formen des Verändert-Werdens gibt, die wir zugleich als ausgezeichnete Formen der Freiheit erleben?

Harry Frankfurt hat darauf aufmerksam gemacht, dass die zwei Fähigkeiten, die den Menschen erst zum Menschen machen, die Fähigkeit zur Rationalität und die Fähigkeit zur Liebe sind. Zugleich kommen beide auf den ersten Blick so unterschiedliche Fähigkeiten darin überein, dass sie dem Menschen eine ganz eigene Erfahrung der Erfüllung und der Freiheit vermitteln. Diese genuine Freiheitserfahrung kommt aber, so Frankfurt, gerade dadurch zustande, dass der Mensch in der Rationalität wie in der Liebe die Erfahrung einer Unverfügbarkeit macht, die jenseits seiner willentlichen Kontrolle liegt und die ihn gleichwohl nicht unfrei, sondern frei macht.

Rationalität und Liebe sind also nicht nur Erfahrungen von Unverfügbarkeit, sondern *Erfahrungen einer befreienden Unverfügbarkeit*, so dass in ihnen das Moment der Unverfügbarkeit emphatisch bejaht werden kann: Die Wahrheit der Erkenntnis fügt sich nicht meinen Vorurteilen – und gerade dieses Nicht-Fügen bejahe ich in der Rationalität; das Wesen des Geliebten fügt sich nicht meinen Wünschen – und gerade dieses Nicht-Fügen bejahe ich in der Liebe. Rationalität und Liebe sind deshalb zwei Gestalten einer Selbstlosigkeit, die das Selbst zu sich selbst befreit, indem sie es von seinem natürlichen Egoismus befreit.

Ein angemessenes Verständnis menschlicher Freiheit wird daher daran zu messen sein, ob es ihm gelingt, begreiflich zu machen, wie diese paradoxe Freiheitserfahrung, die den Menschen zum Menschen macht, möglich ist. □

Die Willensfreiheit – von der Neurobiologie zu Recht in Frage gestellt?

Günter Rager

In unserem täglichen Leben sind wir überzeugt, frei zu sein. Auf dieser Grundüberzeugung ruht unsere Kultur. Dennoch gibt es auch Situationen und Zustände, in denen die Rede von Freiheit nicht mehr angebracht zu sein scheint. Einige Neurowissenschaftler behaupten sogar, dass es Freiheit gar nicht gebe. Wir würden uns nur einbilden, frei zu sein.

1. Zweifel an der Realität der Freiheit

1.1 Krankheiten und Verletzungen des Gehirns

Es ist nicht schwer zu erkennen, dass Freiheit kein sicherer Besitz ist. Mit der Zunahme des Lebensalters begegnen uns immer häufiger Menschen, die der senilen Demenz oder der Alzheimer Erkrankung verfallen. Im Verlaufe dieser Erkrankungen werden nicht nur Gedächtnis und Intelligenz immer mehr abgebaut, auch das Vermögen der Freiheit wird immer mehr eingeschränkt.

Neben diesen Alterserscheinungen gibt es zahlreiche Erkrankungen und durch Unfall bedingte Schädigungen des Gehirns, die das Vermögen der Freiheit stark beeinträchtigen können. Ein berühmtes Beispiel aus der Geschichte ist Phineas Gage. Er war ein amerikanischer Eisenbahnarbeiter. 1848 erlitt er einen Arbeitsunfall. Bei einer Explosion wurde ein Eisenstab in seinen Kopf gerammt. Dabei wurden große Bereiche des Frontalhirns zerstört. Gage überlebte diesen Unfall für mehrere Jahre, war aber dann in seiner Persönlichkeit und in seinen moralischen Fähigkeiten stark verändert. Später wurde eine Reihe weiterer Patienten mit ähnlichen Symptomen analysiert. Es zeigte sich, dass ähnlichen Verhaltensstörungen auch ähnliche Hirnläsionen entsprachen.

Neuere Studien zeigen, dass Gewaltverbrecher gegenüber Normalpersonen signifikant häufiger bestimmte strukturelle und funktionale Defizite im Bereich des Stirnhirns und des Schläfenlappens sowie in limbischen Regionen aufweisen. Diese Befunde haben Gerhard Roth veranlasst, ein sogenanntes „*Schuldparadoxon*“ zu postulieren. Dieses besagt: „Je verabscheuungswürdiger eine Tat ist, desto eher wird man eine hirnorganische oder psychische Störung feststellen, die die Schuldfähigkeit des Täters beeinträchtigt oder gar ausschließt“ (*Pauen und Roth, 164*).

1.2 Neurowissenschaftliche Experimente

Neben der Analyse von Funktionsstörungen des Gehirns wird seit einiger Zeit auch versucht, mit neurobiologischen Experimenten Erkenntnisse über die Freiheit zu gewinnen. In erster Linie sind hier die sogenannten Libet-Experimente zu nennen. *Benjamin Libet* versuchte herauszufinden, wann bewusste Handlungsabsichten entstehen und wie sie sich zeitlich zur Handlung selbst verhalten. Er bat die jeweilige Versuchsperson, eine einfache, aber plötzliche Beugung des Handgelenks auszuführen. Die Versuchsperson sollte die Bewegung „von selbst“ auftreten lassen. Sie wurde ebenfalls gebeten, ihr erstes *Gewahr werden* ihrer Intention oder ihres Wunsches zur Bewegung in Verbindung



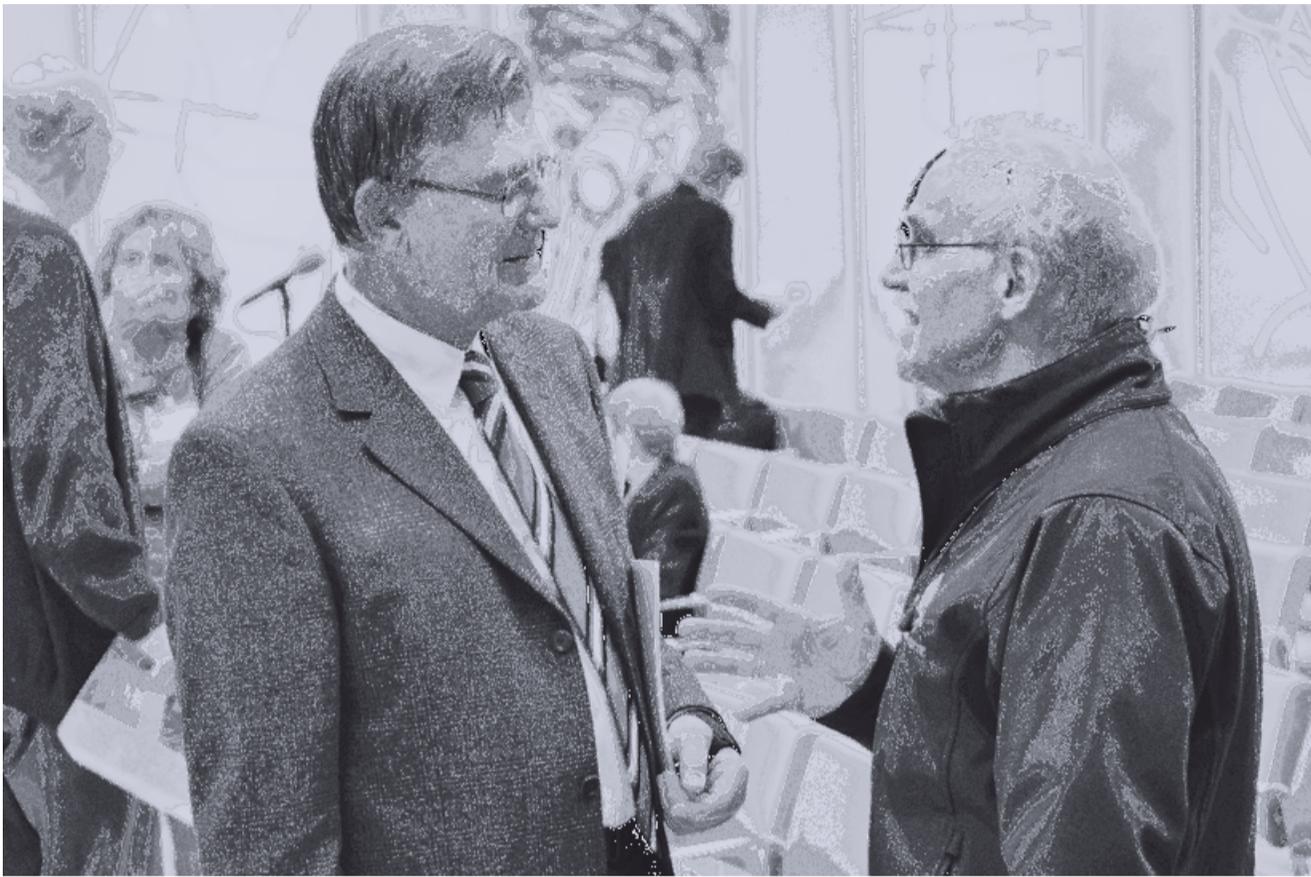
Prof. Dr. Günter Rager, Professor und Direktor des Instituts für Anatomie und spezielle Embryologie der Universität Fribourg

zu bringen mit der „Uhrzeiger-Stellung“ eines sich drehenden Lichtpunktes. Während des Versuches wurde vom Kopf der Versuchspersonen mit der Elektroenzephalographie (EEG) das Bereitschaftspotential abgeleitet. Der Beginn der Muskelaktivierung für die Handbewegung wurde ebenfalls mit einer Elektrode gemessen. Das so aufgezeichnete Elektromyogramm lieferte den Zeitpunkt der Bewegung und diente als Referenz für den Computer, um die vorausgegangenen Ereignisse im Gehirn zu berechnen. Es ergab sich, dass das Bereitschaftspotential bereits 350 bis 400 Millisekunden vor dem Bewusstwerden des „Bewegungsdrangs“ einsetzt. Libet zog daraus den Schluss, dass Handlungen nicht durch den freien Willen, sondern durch unbewusste Hirnprozesse bewirkt werden.

1.3 Weltanschauliche Gründe

Die Libet-Experimente werden von einigen Neurophilosophen gerne als Beweis dafür benutzt, dass es keine Freiheit gebe. Freiheit sei lediglich eine Illusion. In Wirklichkeit sei es die Hirnmaschine, die ohne unser Wissen entscheidet. Die *Hirnmaschine* funktioniert entsprechend den Gesetzen der Kausalität. Für jede Entscheidung lassen sich physische Ursachen ausmachen. Die im Unbewussten getroffenen Entscheidungen werden nachträglich dem bewussten Ich zugeordnet. Das bewusste Ich lebt dann in der Illusion, die Entscheidungen seien von ihm selbst getroffen.

Die Behauptung, dass Freiheit lediglich eine Illusion sei, entspringt letztlich einem *reduktionistischen Naturalismus*. Ein gemeinsamer Nenner der verschiedenen Varianten des Naturalismus ist die Auffassung, dass alles, was existiert, den Methoden der naturwissenschaftlichen Forschung zugänglich sein soll. Der Naturalismus wird dann *reduktionistisch*, wenn er Entitäten einer höheren Ebene auf Entitäten einer niedrigeren Ebene so zu reduzieren versucht, dass die höhere Ebene nicht mehr erforderlich ist. Im Falle der Neurowissenschaften bedeutet



Zum öffentlichen Abendvortrag am 10. Oktober zum Thema „Die Willensfreiheit – von der Neurobiologie zu Recht in Frage gestellt?“ kamen gut 300 Zuhörer in die Akademie. Prof. Dr. Günter

Rager aus Fribourg in der Schweiz (li.), Neurowissenschaftler und Embryologe, formulierte kritische Anfragen an die Thesen vieler Neurobiologen, welche die menschliche Willensfreiheit leugnen.

das, dass geistige Akte auf neuronale Prozesse reduziert werden. Als Ergebnis dieser Reduktion wären unsere geistigen Akte identisch mit den neuronalen Prozessen.

2. Diskussion der Einwände gegen die Freiheit

2.1 Funktionsstörungen des Gehirns

Die Abhängigkeit der Freiheit von unserer leiblichen Verfassung ist kein Einwand gegen die Freiheit, sondern lediglich ein Zeichen der Kontingenz unseres Daseins. Sie ist aber ein Einwand gegen einen falschen Begriff von Freiheit, der die menschliche Freiheit absolut setzt. Nicht nur die medizinischen und neurowissenschaftlichen Erkenntnisse, sondern auch unsere alltägliche Erfahrung zeigen, dass unsere Freiheit leibgebunden und damit endlich ist. Freiheit ist nur dann möglich, wenn alle dafür benötigten Prozesse im Gehirn funktionieren.

Trotzdem geht das von Roth postulierte „Schuldparadoxon“ entschieden zu weit. Es gibt zwar Verbrecher, bei denen wichtige Hirnfunktionen gestört sind. Daraus lässt sich aber keine allgemeine Regel ableiten. Es ist vielmehr davon auszugehen, dass viele Straftäter ohne erkennbare Hirnstörungen in vollem Bewusstsein des Bösen ihrer Tat ihre Verbrechen ausüben, dass es also wirkliche Schuld gibt. Davon geht auch das aktuelle Strafgesetz aus.

2.2 Libet-Experimente

Auf Grundlage der Libet-Experimente wurde vor allem behauptet, das Bereitschaftspotential „verursache“ die Bewegung. Deshalb seien Hirnprozesse, nicht aber der freie Wille, Auslöser der Bewegung. Gegen diese Deutung spricht das Experiment von Herrmann und Mitarbeitern. In diesem Experiment wurde

den Versuchspersonen die Möglichkeit gegeben, eine Wahl zu treffen. Auf einem Bildschirm wurden verschiedene Muster angeboten. Je nach dem, welches Muster auf dem Bildschirm erschien, sollte die eine oder die andere Handlung ausgeführt werden. Es zeigte sich, dass das Bereitschaftspotential bereits einsetzte, bevor ein Muster auf dem Bildschirm erschien und die Versuchsperson sich entscheiden konnte. Daraus wird ersichtlich, dass das Bereitschaftspotential nicht die Entscheidung determiniert, sondern *Ausdruck einer allgemeinen Bereitschaft* für eine Bewegung ist.

Entscheidend aber ist, dass Libet wie auch einige der nachfolgenden Experimentatoren einen wichtigen Sachverhalt unbeachtet ließen. Der einzelne Bewegungsakt steht nicht isoliert für sich, sondern resultiert aus der bewussten Entscheidung der Versuchsperson, an dem Experiment mitzumachen und irgendwann die Hand zu bewegen. Die wiederholte Ausführung dieser einfachen Bewegung kann man getrost den zuständigen Schaltkreisen im Gehirn überlassen. Diese Situation ist uns auch von anderen alltäglichen Verrichtungen bekannt, für die nicht jedes Mal ein neuer Entschluss nötig ist. Ein je neuer Entschluss wäre in vielen Fällen sogar kontraproduktiv und würde unsere Reaktionsfähigkeit schwer beeinträchtigen. Das ist auch der Sinn und der Erfolg des Lernens, dass man schließlich Handlungen gleichsam automatisch ausführen kann, ohne jeweils bewusst darüber zu entscheiden.

Wenn ein Pianist lernt, ein neues Stück auf dem Klavier zu spielen, wird der Übergang von einer Einzelentscheidung – dieser Finger jetzt – zu einer Prozessentscheidung – diese Phrase jetzt – deutlich. Am Ende spielt der Pianist das ganze Stück aus einem Guss. Auf bewusste Einzelentscheidungen zu warten würde den Fluss der Musik zerstören.

Der Pianist hat die Einzelabläufe durch wiederholtes Üben in Hirnprozesse eingespeist und kann so seine Aufmerksamkeit voll der musikalischen Präsentation widmen.

Auf dem Delegieren an unbewusste Prozesse beruht auch das Erfolgsrezept der klassischen Einübung in die Tugenden, die schließlich zu einem Habitus führt, also zu einer Einstellung, die eine ethisch richtige Handlung ermöglicht, die auch in schwierigen Situationen keiner langen Reflexion mehr bedarf.

2.3 Die Weltanschauung des reduktionistischen Naturalismus

Wenn reduktionistische Neurophilosophen die Freiheit als Illusion bezeichnen, dann verwickeln sie sich in *innere Widersprüche*. Auf der einen Seite propagieren sie, dass es keinen freien Willen gibt. Die Entscheidungen werden unbewusst vom Gehirn getroffen und werden so von physischen Ursachen hervorgebracht. Auf der anderen Seite appellieren diese Neurophilosophen an uns, wir sollten doch ihre Sichtweise übernehmen. Dieser Appell setzt aber Freiheit voraus. Nur freie Personen können einen solchen Appell annehmen oder zurückweisen. Stellvertretend für viele andere mag ein Beispiel diese Widersprüchlichkeit verdeutlichen. *Wolf Singer* gibt einem seiner Artikel die Überschrift: „Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen“. *Singer* appelliert also an unsere Freiheit, seine Ansicht zu übernehmen, dass wir nicht frei sind.

Naturalisten geben zwar zu, dass das phänomenale Bewusstsein der *Perspektive der ersten Person* oder der Teilnehmerperspektive vorbehalten sei. Diese Perspektive werde aber im Zuge der Naturalisierung durch die Beobachterperspektive oder die *Perspektive der dritten Person*, also die Sicht der objektiven Wissenschaft, ersetzt. Das ist jedoch

nicht der Fall. Die Perspektive der ersten Person bleibt für uns eine ursprüngliche Gewissheit. Sie ist zugleich die Grundlage für alle Formen von Wissenschaft, weil die Wissenschaften von uns entworfen werden, um mit ihrer Hilfe die Welt besser zu verstehen. Damit ist sie auch die Grundlage für die Perspektive der dritten Person.

Wenn wir uns mit den Methoden der Naturwissenschaft, die wir selbst entworfen haben, erklären wollen, dann entsteht zwangsläufig eine *Zirkularität*. Wir als die Erklärenden setzen unsere eigenen kognitiven Werkzeuge ein, um uns selbst zu begreifen. Dieser Versuch, uns selbst zu erklären mittels der von uns entworfenen Neurobiologie ist ein Zirkelschluss, das zu Erklärende ist selbst Voraussetzung des Erklärens.

Viele Neurophilosophen operieren mit Begriffen, die nicht aus den Neurowissenschaften stammen und in den Neurowissenschaften keinen Platz haben. Es handelt sich um Aussagen, die wir im Alltag, in der Psychologie oder in der Philosophie machen, etwa *ich denke, ich handle, ich entscheide*. Im Kontext unseres Freiheitsproblems kann man lesen, dass das *Gehirn* weiß, denkt, handelt oder entscheidet. Dem Gehirn werden Attribute zugeschrieben, die eigentlich psychologischer oder lebensweltlicher Natur sind. Psychologische Prädikate sind Prädikate, die notwendigerweise auf das ganze Lebewesen zutreffen, nicht auf Teile von ihm. *Bennett* und *Hacker* machen deshalb auf das „mereologische Prinzip in den Neurowissenschaften“ aufmerksam, wonach „psychologische Prädikate, die nur auf menschliche Wesen (...) als ganze zutreffen, auf ihre Teile (wie das Gehirn) nicht sinnvoll angewendet werden können.“ Wenn trotzdem immer wieder psychologische Attribute dem Gehirn zugeschrieben werden, dann handelt es sich um einen „mereologischen Fehlschluss“. Infolge solcher Fehlschlüsse entstehen dann Aussagen, die keinen Sinn ergeben. Es ist also nicht das *Gehirn*, das entscheidet, wie *Gerhard Roth* behauptet; *ich* bin es, der entscheidet.

Wenn aber die Reduktion unserer geistigen Akte auf neuronale Prozesse nicht möglich ist, was ist dann die Zielsetzung der Neurowissenschaften? Die Zielsetzung der Neurowissenschaften ist es, die *neuronalen Korrelate* unserer geistigen Akte zu erforschen. Dass alle unsere geistigen Akte mit neuronalen Prozessen korrelieren, lässt sich aus den folgenden Beobachtungen erkennen: Wenn zum Beispiel bestimmte Hirnregionen verletzt oder durch Erkrankungen gestört sind, dann sind die entsprechenden geistigen Aktivitäten nicht mehr möglich. Oder wenn im Verlauf der Individualentwicklung bestimmte Hirnstrukturen noch nicht entwickelt sind, dann sind auch die entsprechenden geistigen Fähigkeiten noch nicht vorhanden. Schließlich lassen sich bei allen geistigen Akten mit den modernen bildgebenden Verfahren entsprechende Aktivitäten im Gehirn sichtbar machen. Die Erkenntnis dieser Tatsachen führt uns zu dem Schluss: *Alle geistigen Akte haben ein neuronales Korrelat*. Nach unserem gegenwärtigen Kenntnisstand gibt es beim Menschen keine geistigen Akte, die unabhängig von neuronalen Prozessen stattfinden.

Es gilt also, dass mit allen geistigen Akten neuronale Prozesse korrelieren. Das Umgekehrte gilt aber nicht. Aus den neuronalen Prozessen lassen sich die geistigen Akte nicht erschließen. Das lässt sich anhand von Beispielen einsehen. Das *erste Beispiel* bezieht sich auf die Libet-Experimente. Man kann feststellen, dass vor willentlichen Handlungen, gleichsam als Korrelat von deren Vorbereitung, ein Bereitschaftspotential im Gehirn entsteht. Umgekehrt kann

man aber nicht aus dem Vorhandensein eines Bereitschaftspotentials schließen, dass eine Handlung wirklich erfolgen wird. Erst recht kann man nicht daraus schließen, *welche* Handlung geplant wird. Ein *zweites Beispiel* bezieht sich auf die modernen bildgebenden Verfahren. Diese zeigen uns Aktivitäten über bestimmten Hirngebieten, wenn bestimmte geistige Tätigkeiten ausgeführt werden. So ist beim Sprechakt das Broca Sprachzentrum aktiv. Das Umgekehrte gilt aber nicht. Aus der Aktivität des Broca Zentrums lässt sich nicht schließen, dass gesprochen wird – es könnte auch nur eine Vorstellung von Sprechen sein. Erst recht lässt sich daraus nicht schließen, was gesprochen wird.

Es besteht also keine Identität von neuronalen Prozessen und geistigen Akten. Vielmehr bleibt eine *unaufheb- bare Differenz*. Die unmittelbare Erfahrung in unserer Lebenswelt lässt sich nicht auf ein naturwissenschaftlich verstandenes Gehirn reduzieren.

3. Philosophie der Freiheit

3.1 Begründung der Freiheit

Wir Menschen sind in einer ganz ursprünglichen Weise davon überzeugt, dass wir frei sind. Auf der Gewissheit der Freiheit beruhen unsere Kultur, die Gesellschaftsordnung, die Rechtsprechung, die Erziehung und die Religion. Wir könnten nicht anders handeln als „unter der Idee der Freiheit“, so Kant. Deshalb sind wir „in praktischer Rücksicht wirklich frei“.

Freiheit bedeutet zunächst *Handlungsfreiheit*; die handelnde Person ist frei von inneren und äußeren Zwängen. Sodann bedeutet Freiheit, dass der Wille sich selbst bestimmt. Sie ist *Willensfreiheit*.

Wir Menschen sind in einer ganz ursprünglichen Weise davon überzeugt, dass wir frei sind.

Freiheit bedeutet schließlich nicht Beliebigkeit, sondern die Fähigkeit, aus Gründen zu handeln und sich mit Gründen so oder anders zu entscheiden. Die handelnde Person kann das Gute als gut und gesollt erkennen und diesem Sollen entsprechend handeln. Damit wird die Willensfreiheit zugleich *sittliche Freiheit* und die so handelnde Person zum sittlichen Subjekt. Das *sittliche Subjektsein* ist wiederum die Voraussetzung dafür, dass wir uns gegenseitig *Würde* zuerkennen. Diese Zusammenhänge bilden die Grundlage für die Rechtsprechung in einem Rechtsstaat.

Freiheit kann nur deshalb das Gute als Gutes wollen und tun, weil sie der Einsicht in das Gute, in das, was sein soll, folgt. Daraus ergibt sich bei Kant der moralische Imperativ, der allgemein und unbedingt, also kategorisch gilt: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“.

Man wird wohl zustimmen, dass wir überzeugt sind, frei zu sein und nur unter der Idee der Freiheit überhaupt handeln können. Gibt es aber auch einen Beweis für die Realität der Freiheit? Mit Kant lautet die Antwort: Ein regelrechter Freiheitsbeweis ist unmöglich. Die Realität der Freiheit ist aber *Postulat* der praktischen Vernunft. Sie ergibt sich aus der Tatsache des moralischen Gesetzes, aus dem ein Sollens-Anspruch an uns ergeht, dem wir grundsätzlich

auch entsprechen können. Der Sollens-Anspruch des moralischen Gesetzes lässt „uns allererst der Freiheit bewusst werden“ (Immanuel Kant). So besteht eine wechselseitige Beziehung. „Das moralische Gesetz ist der Erkenntnisgrund unserer Freiheit“. Die Freiheit bleibt „der Realgrund des moralischen Gesetzes“ (Geert Keil).

3.2 Die interpersonale Dimension der Freiheit

Freiheit ist auf ein Sollen gerichtet. Sie versteht dieses Sollen und entscheidet, ob sie ihm entsprechen will. Der Sollens-Anspruch ergeht an uns durch den freiheitlichen Anruf anderer Personen. Der Anspruch wird nur vernommen, wenn unsere Freiheit sich öffnet für andere Freiheiten. „Das schlechthin Erfüllende für Freiheit ist die andere Freiheit.“ Daher steht der Begriff der Freiheit von vornherein unter dem Begriff der Kommunikation. „Freiheit ist primär nicht die Eigenschaft eines individuellen Subjekts, die allein für sich bestehen und begriffen werden könnte; vielmehr ist der Begriff des individuellen Subjekts erst durch jenen Kommunikationsbegriff verstehbar“. Daraus folgt, dass die Gemeinschaft der Freiheit transzendental früher ist als das einzelne Subjekt. „Im Begriffe des Subjekts ist der Begriff der Intersubjektivität als der transzendentallogisch frühere Begriff schon enthalten“ (Hermann Krings). Das Ich wird zum Ich, indem es sich dem Anruf des Du öffnet und ihm in Freiheit antwortet.

3.3 Freiheit und Naturgesetze

Nun wird immer wieder als Hindernis für die Annahme der Freiheit vorgebracht, dass in der Natur alles durch die Naturgesetze determiniert sei. Die Welt sei kausal geschlossen. Es könne deshalb keine Handlungen geben, die nicht den Naturgesetzen unterstehen. Wenn wir meinen, wir würden in Freiheit handeln, dann unterliegen wir einer Täuschung. In Wirklichkeit stehen unsere Handlungen in einer Kette von Ereignissen, die durch Ursachen determiniert sind. Bei dieser Redeweise bleibt jedoch meistens unklar, was unter Determinismus verstanden werden soll.

Unter Determinismus im strengen Sinn versteht man den *Laplace-Determinismus*. Dieser besagt, dass der Anfangszustand und die Naturgesetze alle weiteren Weltzustände festlegen und es zu jedem Zeitpunkt genau eine mögliche Zukunft gibt. Für einen idealen Beobachter ließen sich auch menschliche Handlungen mit beliebiger Genauigkeit vorhersagen.

Es dürfte für jeden klar sein, dass die Willensfreiheit zumindest mit diesem strengen Determinismus nicht kompatibel ist. Da Freiheit eine erfahrbare Realität ist, kann der *Inkompatibilismus* von Freiheit und Determinismus nur dadurch aufgelöst werden, dass die Idee der Determiniertheit der Welt im Sinne einer vollständigen Festlegung aller Ereignisse aufgegeben wird. Tatsächlich lässt sich der Determinismus nicht beweisen. Er ist vielmehr eine „metaphysische These“ (Keil).

Gemäß dem *Kompatibilismus* sollen Freiheit als Handeln aus Gründen und Determination als Festlegung durch die neuronalen Prozesse vereinbar sein. Pauen und Roth haben mit ihrer „naturalistischen Theorie der Willensfreiheit“ versucht, das Problem von Freiheit und Determination im Sinne des Kompatibilismus aufzulösen. In dieser Theorie werden jedoch einsehbar Gründe auf physische Ursachen zurückgeführt. Freiheit wird auf komplexe Hirnprozesse reduziert.

Der sogenannte Kompatibilismus

löst also das Problem nicht. Habermas fände es beispielsweise störend, wenn meine Entscheidung determiniert wäre durch ein neuronales Geschehen, an dem ich nicht mehr als Stellung nehmende Person beteiligt bin: Es wäre *nicht mehr meine* Entscheidung. Nur der *unbemerkte* Wechsel von der Teilnehmer- zu der Beobachterperspektive kann den Eindruck hervorrufen, dass eine Brücke gebaut wird von der Handlungsmotivation durch verständliche Gründe zur Handlungs-determination durch beobachtbare Ursachen. Das richtige Konzept der bedingten Freiheit stützt nicht jenen voreiligen ontologischen Monismus, wonach Gründe und Ursachen zwei Aspekte derselben Sache sind.

3.4 Epistemische Differenz

Wenn es nun weder mit dem Kompatibilismus noch mit dem Inkompatibilismus gelingt, Freiheit und Naturgesetze in Einklang zu bringen, dann liegt es vor allem daran, dass Freiheit und Naturgesetze verschiedenen Erkenntnisebenen angehören. Die Naturwissenschaften sind so verfasst, dass sie den Zusammenhang der Ereignisse nach den Regeln der Kausalität untersuchen, während die Freiheit im Kontext von Gründen und Begründungen erfahren wird. Obwohl nun alle geistigen Akte ein neuronales Korrelat haben, besteht keine Äquivalenz zwischen der Ebene der Neurowissenschaften und der Ebene der persönlichen Erfahrung. Daraus folgt, dass zwar die neuronalen Prozesse notwendig sind für die geistigen Akte, aber nicht hinreichend, um aus ihnen die geistigen Tätigkeiten herzuleiten. Weil nun keine Äquivalenz zwischen diesen beiden Ebenen besteht, ist auch die Frage, ob Determinismus und Freiheit kompatibel oder inkompatibel sind, nicht entscheidbar. Wir müssen anerkennen, dass eine *epistemische Differenz* bestehen bleibt. Die Perspektiven des erlebenden und handelnden Subjekts (erste Person) und der objektivierenden wissenschaftlichen Beschreibung (dritte Person) bleiben verschieden. Wir sind überzeugt, dass wir frei sind. Dennoch lassen sich Bedingungen nennen, die unsere Freiheit einschränken.

3.5 Endliche Freiheit

Die heutige Debatte über Freiheit leidet noch unter einem weiteren Missverständnis. Im Gefolge der Willensmetaphysik von Johannes *Dunns Scouts* wird Freiheit als Freisein von jeder Art von Determination verstanden. Der Wille steht außerhalb des Naturhaften. Der Wille ist nur der Wille, sonst nichts. Der Wille ist das eigentliche Selbst des Menschen. Er wird als absolutes Anfangenkönnen, als absolute Spontaneität gedacht. Diese Auffassung ist insoweit begründet, als sie über die Freiheit an sich, letztlich über die göttliche Freiheit reflektiert. In dem Gespräch mit den Neurowissenschaften geht es aber nicht um die Freiheit an sich, sondern um unsere menschliche Freiheit, um die Freiheit, wie sie in unserer leiblichen Existenz verwirklicht ist. Es geht um die endliche oder – wie Peter Bieri formulierte – um die bedingte Freiheit.

3.6 Freiheit und naturgemäßes Handeln

Wenn der Mensch als Leib-Seele-Einheit verstanden wird, dann ergibt sich zwangsläufig, dass endliche Freiheit nur dann vollumfänglich gegeben ist, wenn die Person uneingeschränkt über jene Fähigkeiten verfügen kann, die ihr mit ihrer menschlichen Natur gegeben sind. Die Natur des Menschen

ermöglicht einerseits dessen Freiheit, andererseits zieht sie dieser Freiheit Grenzen. Der Mensch kann nur das tun, was von seiner Natur her möglich ist.

Nach diesen Überlegungen können wir auf die im Titel gestellte Frage wie folgt antworten: Die Hirnforschung zeigt uns immer detaillierter, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit wir frei handeln können. Sie sagt nichts über die Freiheit selbst. Die Neurophilosophen aber, die sich über Freiheit äußern, können dies nicht im Namen der Hirnforschung tun, sondern formulieren ihre eigenen weltanschaulichen Konstrukte. Die kritische Analyse dieser Konstrukte zeigt, dass die damit verbundene Ablehnung der Freiheit nicht haltbar ist.

Wir kommen zu dem Schluss, dass wir entsprechend unserer Natur frei handeln können, falls diese Natur nicht durch pathologische Ereignisse beschädigt ist. Diese Freiheit ist aber nicht einfach gegeben, sondern aufgegeben. Erst im Vollzug erweist sie ihre Realität. Als freie Personen können wir einerseits Schuld auf uns laden, andererseits aber auch Verantwortung übernehmen. Wir sind in erster Linie für die eigene Lebensführung verantwortlich, dann aber auch für unser Umfeld. Im Zeitalter der zunehmenden Globalisierung tragen wir vermehrt Verantwortung auch für größere Bereiche und für die Zukunft, weil unser heutiges Handeln in einem bisher nicht gekannten Ausmaß Folgen für die künftigen Generationen hat. □

Literatur

Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788.

Keil, Geert, *Willensfreiheit*, Berlin 2007.

Pauen, Michael/Roth, Gerhard, *Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit*, Frankfurt am Main 2008.

Singer, Wolf, *Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen*, in: C. Geyer (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt am Main 2004, 30-65.

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 43

Herausgeber, Inhaber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 40 10 08,
80710 München,
Telefon 089 / 38 10 20, Telefax 089 / 38 10 21 03,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich. Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank: Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 750 903 00. Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Lässt sich die Willensfreiheit philosophisch begründen?

Harald Schöndorf SJ

Vorbemerkung

Wenn Sie von mir einen Vortrag erwarten, der Sie dazu zwingt, unwiderstehlich von der Willensfreiheit überzeugt zu sein, so erwarten Sie etwas Widersprüchliches. Denn wenn Sie wirklich frei sind, was ich zeigen möchte, so bedeutet dies auch, dass ich Sie nicht zu irgendeiner Überzeugung zwingen kann, weder zu der, dass es die Willensfreiheit gibt, noch zur gegenteiligen Auffassung.

Freiheit und Erfahrung

Seit Kant hat sich vielerorts die Meinung durchgesetzt, wir könnten die Freiheit nicht erfahren. Diese Theorie hat Kant deshalb aufgestellt, weil er der Meinung war, alles Erfahrbare unterliege der deterministischen Gesetzmäßigkeit der Natur, und man könne darum die Freiheit nur retten, wenn man sie dem Bereich des Nicht-Erfahrbaren zuschreibe. Kant war der Meinung, wir könnten die Freiheit nicht erfahren, aber wir hätten ein untrügliches Wissen um unsere unbedingte Verpflichtung, moralisch zu handeln. Da man aber nur dann moralisch handeln kann, wenn man frei ist, könne man aus diesem Wissen um die moralische Verpflichtung auf die Freiheit schließen. In dieser Argumentation sind ihm viele andere Philosophen gefolgt. Aber es ist sehr fraglich, ob wirklich jeder Mensch ein solches Bewusstsein der unbedingten moralischen Verpflichtung besitzt. Ein normaler Heranwachsender wird kaum bestreiten, dass er frei ist, aber ich glaube nicht, dass er von sich sagen würde, er sei sich einer unbedingten moralischen Verpflichtung bewusst. Es haben auch viele andere Philosophen bestritten, dass wir ein zweifelsfreies Wissen um die unbedingte Verpflichtung der Moral haben. Wenn dies tatsächlich so wäre, dann wäre völlig schleierhaft, wieso sich der normale und philosophisch unverbildete Mensch für frei im Sinne der Wahlfreiheit hält, denn er stellt dazu keine philosophischen Überlegungen an. Wenn Kant und diejenigen, die ihm in diesem Punkt folgen, recht hätten, so müsste der einfache Mensch aber solche Überlegungen anstellen, um überhaupt auf die Idee zu kommen, dass er frei ist, wenn die Freiheit nicht erfahrbar wäre. Kurzum: Kants Theorie kann unser Freiheitsbewusstsein nicht erklären.

Dass die Freiheit erfahrbar ist, heißt allerdings noch lange nicht, dass man sie mit den Mitteln der Naturwissenschaften eindeutig feststellen kann. Dies können Sie sich sehr leicht klar machen. Schmerzen sind zweifellos etwas, was wir erfahren. Wenn wir sie nicht erfahren würden, hätten wir keine; und wenn wir keine Schmerzen hätten, so gäbe es überhaupt keine Schmerzen. Dennoch gibt es keine Möglichkeit, von außen her – und nur so kann die Naturwissenschaft arbeiten – mit eindeutiger Gewissheit festzustellen, ob jemand Schmerzen hat oder nicht. Sie können natürlich wahrscheinlich feststellen, dass es normalerweise Korrelationen zwischen Schmerzen und ganz bestimmten Hirnströmen gibt. Aber so etwas können wir nur feststellen, weil irgendwann Menschen gesagt haben,



Prof. Dr. Harald Schöndorf SJ, Professor für Erkenntnislehre und Geschichte der Philosophie an der Hochschule für Philosophie

dass sie Schmerzen haben, und der betreffende Forscher dabei ihre Hirnströme gemessen hat. Wenn dies öfter der Fall war, so dürfen wir annehmen, dass der betreffende Mensch nicht gelogen hat und wirklich Schmerzen hatte, und dass wahrscheinlich in diesem Fall bestimmte Hirnaktivitäten vorliegen. Aber das ist und bleibt immer nur eine hohe Wahrscheinlichkeit, und es lässt sich grundsätzlich nicht ausschließen, dass es Ausnahmen gibt. Keine Ausnahme hingegen gibt es, dass man immer dann, aber auch nur dann körperliche Schmerzen hat, wenn man sie auch als solche empfindet. Und aus diesem Grund wird kein Arzt auf die Idee kommen, die Frage, ob Sie Schmerzen haben, mit einem Enzephalogramm zu beantworten, sondern er wird Sie schlicht und einfach fragen, ob Ihnen etwas wehtut.

An diesem Beispiel sehen Sie auch, dass es unsinnig wäre zu sagen, es gebe die Freiheit überhaupt nicht, da man sie nicht mit eindeutiger Sicherheit objektiv, und das heißt, von außen feststellen könne. Denn sonst könnte ein Folterer oder ein Tierquäler sich damit verteidigen, dass man doch gar nicht beweisen könne, dass seine Opfer Schmerzen gehabt hätten, weil es dafür grundsätzlich keinen absolut sicheren Beweis gebe. Wenn man diese Schmerzen aber nicht objektiv eindeutig nachweisen könne, so dürfe man den Folterer oder Tierquäler auch nicht verurteilen.

Worin besteht die Erfahrung der Freiheit?

Fragen wir darum: Wie kommen wir zu der Ansicht, wir hätten eine freie Wahl? Die Antwort hierauf ist ganz einfach: Jeder von uns kennt Situationen, in denen er sich entscheiden muss. Und er kann einer solchen Situation nicht dadurch ausweichen, dass er sich einredet: Ich muss mich gar nicht entscheiden, denn ich bin ja durch mein Gehirn determiniert. Also: In der konkreten Situation, ich könnte auch sagen: in der Handlungssituation, in der Praxis kann

ich meine Wahlfreiheit überhaupt nicht bestreiten. So paradox es klingen mag: Ich erlebe die Wahlfreiheit in der betreffenden Situation als eine Notwendigkeit. Um dies noch deutlicher zu sagen: Keiner von uns erlebt die angebliche Notwendigkeit der naturgesetzlichen Abfolge, sondern wir erfahren bestenfalls, dass bestimmte Abfolgen von Ursachen und Wirkungen immer auf dieselbe Weise ablaufen. Aber wir alle erleben die Notwendigkeit, uns in bestimmten Fällen entscheiden zu müssen; und wir erleben dabei auch, dass wir selbst dann, wenn wir uns um diese Entscheidung drücken wollen, dennoch eine Entscheidung treffen, nämlich die Entscheidung, nichts zu tun. Und auch diese Entscheidung stellt einen Akt der Freiheit dar. Unsere Freiheit ist so unausweichlich, dass dies für uns zu einer echten Belastung werden kann. Darum hat Jean-Paul Sartre gesagt, wir seien zur Freiheit verdammt.

Als Handelnder oder als jemand, der vor der Notwendigkeit einer Handlung steht, kann ich meine Freiheit gar nicht bestreiten. Ich kann sie nur bestreiten, wenn ich mich selbst zum Objekt meiner selbst mache und dann behaupte, ich wäre gar nicht frei gewesen, sondern mein Handeln sei rein naturgesetzlich zu erklären. Dies ist aber nur nachträglich möglich. Luthers „Hier stehe ich und kann nicht anders“ ist nicht eine Bestreitung der Willensfreiheit, sondern die Behauptung, sein Gewissen verpflichte ihn zu dieser Tat. Ohne Freiheit gäbe es aber kein Gewissen. Dass mich mein Gewissen verpflichtet, geschieht nun aber genau in der Situation, in der ich vor der Entscheidung stehe. Darum ist Luthers berühmter Satz im Präsens formuliert. Die uns allen bekannte Entschuldigung lautet hingegen immer „Ich konnte nicht anders“. Sie bezieht sich immer auf die Vergangenheit.

Nun gibt es natürlich auch Fälle, wo ich in einer bestimmten Situation selbst feststelle, dass ich nicht handeln kann. Dabei kann es sich ebenso um äußere Hindernisse wie um physiologische Hindernisse wie beispielsweise eine Lähmung handeln. Und es gibt auch Fälle, wo mein Körper gegen meinen Willen auf eine bestimmte Weise agiert, ohne dass ich es verhindern kann. Schwieriger ist der Fall dann, wenn es psychologische Hindernisse gibt, wie dies vor allem bei der Angst der Fall ist. Denn dann ist unsere Empfindung nicht, dass eine bestimmte Handlung nicht möglich ist, sondern wir erleben, dass wir es nicht schaffen, dass wir es nicht zustande bringen. Das heißt aber, dass wir erleben, dass unsere Willenskraft zu schwach ist. Genau daran zeigt sich aber, dass wir einen freien Willen haben, denn wir wissen, dass wir hier eben nicht durch ein ehernes Naturgesetz gehindert werden, sondern durch unsere menschliche Schwäche.

In der Situation der Handlung erfahren wir also die Notwendigkeit, uns zu entscheiden. Wir können nicht frei wählen, ob wir frei sein wollen oder nicht, sondern wir sind gezwungen, uns als freie Menschen zu entscheiden. Wenn wir uns dagegen nach unserer Handlung als Objekt betrachten und zu der Auffassung kommen, wir seien gar nicht frei gewesen, so erfahren wir keine Notwendigkeit, uns diese Meinung zeigen zu machen. Im Gegenteil: wir müssen uns von dieser Annahme überzeugen. Man könnte auch sagen: Wir müssen uns diese Auffassung einreden, sie stellt sich nicht von selbst ein. Das heißt aber, dass wir gerade dann, wenn wir die These vertreten, es gäbe keine Freiheit, uns frei zu dieser These entschließen müssen. Darin zeigt sich aber, dass diese These widersprüchlich ist: Sie bestreitet nämlich genau die

Freiheit, ohne die wir sie gar nicht behaupten und vertreten könnten.

Ein weiterer Punkt: Wir erfahren unsere Freiheit besonders deutlich, wenn wir uns gegen unsere Antriebe entscheiden. Dies gilt in zweifacher Hinsicht: Zum einen ist dies dann der Fall, wenn wir unsere Hemmungen, Abneigungen und Ängste überwinden und etwas tun, wozu es uns überhaupt nicht treibt. Die andere Möglichkeit besteht darin, dass wir uns gegen etwas entscheiden, wozu uns unsere Begierden und Antriebe bewegen. In diesen beiden Fällen wird besonders deutlich, dass wir nicht irgendwelchen vorgegebenen naturhaften Antrieben folgen, sondern eine echte freie Entscheidung treffen.

Als Handelnder oder als jemand, der vor der Notwendigkeit einer Handlung steht, kann ich meine Freiheit gar nicht bestreiten.

Das heißt natürlich nicht, dass wir uns in anderen Fällen nicht frei entscheiden würden. Aber wenn wir uns für das entscheiden, wozu wir von verschiedenen Seiten in uns oder außer uns angetrieben werden, wird unsere Freiheit nicht so deutlich erfahrbar. Selbstverständlich gibt es auch viele Handlungen, die bei uns längst Routine geworden sind, so dass wir sie im Normalfall gleichsam automatisch vollziehen, obwohl auch diese Handlungen ursprünglich frei entstanden sind und wir aus der Routine auch wieder aussteigen können, wenn wir dies wollen.

Gegenargumente gegen die Freiheit

1. Gott bestimmt alles

Befassen wir uns nun mit den Gegenargumenten gegen die Willensfreiheit. Ein Gegenargument ist theologischer Art. Es besagt, dass der Mensch von Natur aus keinen freien Willen besitzt. Da dieses Argument heutzutage kaum vertreten wird, will ich hierauf nur kurz eingehen und bemerken, dass der Mensch, wenn er keinen freien Willen hätte, auch nicht sündigen könnte. Dann wäre aber Gott der Urheber der Sünde, was natürlich eine unhaltbare Position ist.

2. Der naturwissenschaftliche Determinismus

In der heutigen Welt ist das normale Gegenargument gegen die Wahlfreiheit der sogenannte Determinismus, das heißt die Theorie, alles Geschehen in dieser Welt sei eindeutig durch Ursachen bestimmt, die voll und ganz den Naturgesetzen unterliegen. Aus diesem Grund sei jede vermeintlich freie Entscheidung in Wahrheit ein unausweichlich und eindeutig naturgesetzlich bestimmter Vorgang. Ob man dann alles durch die Psychologie erklärt, wie es früher eine Zeitlang üblich war und vielleicht immer noch ist, oder durch die Hirnphysiologie, wie es zur Zeit Mode ist, ist zweitrangig. Das Argument ist immer dasselbe: Was uns als freie Entscheidung erscheine, sei in Wahrheit physiologisch oder psychologisch schon vorher festgelegt: Die Willensfreiheit sei also eine Selbsttäuschung. Nun gibt es zwar viele philosophische Überlegungen, die die Wahlfreiheit beweisen wollen, aber mir ist eigenartigerweise überhaupt kein Versuch bekannt, den Determinismus zu beweisen. Der wird von seinen Verteidigern einfach als eine

Selbstverständlichkeit vorausgesetzt, obwohl er dies überhaupt nicht ist, denn sonst würde ihn die Mehrheit der Menschen vertreten, was keineswegs der Fall ist. Schon diese Tatsache sollte uns eigentlich zu denken geben.

Ein weiterer Punkt: Wenn wir in Wirklichkeit gar nicht frei sind, so stellt sich die Frage, wieso wir dann überhaupt auf die Idee kommen, wir seien frei. Wer behauptet, diese Annahme sei eine Täuschung, muss diese Täuschung nicht nur widerlegen, sondern auch ihr Zustandekommen erklären. Eine solche Erklärung habe ich aber noch nirgendwo gefunden. Die Erklärung liegt nicht darin, dass wir irrigerweise die äußere Freiheit, also die Freiheit von äußeren Hindernissen, auf unser Inneres übertragen. Denn wir können beides sehr wohl voneinander unterscheiden. Ich habe auch noch nie von den Verfechtern des Determinismus gehört oder gelesen, dass die psychologischen oder hirneingewirkten Vorgänge, die angeblich alles determinieren, anders wären, wenn es sich um Entscheidungen handelt, die wir als frei erfahren, als wenn es sich um Vorgänge in uns handelt, die nicht aufgrund von freien Entscheidungen ablaufen. Dies müsste aber der Fall sein, wenn wir die Meinung, wir seien frei, auf solche Prozesse zurückführen könnten.

Der Determinismus hängt vermutlich damit zusammen, dass man am Beginn der Neuzeit entdeckt hat, dass sich die physikalischen Phänomene durch mathematische Gesetze erklären lassen. Die Mathematik galt aber als das Ideal der Wissenschaft, da sie, besonders in ihrem vielleicht berühmtesten Lehrbuch, nämlich der Geometrie von Euklid, auf bestimmten Axiomen aufbaute, aus denen alles andere mit logischer Notwendigkeit folgt. So nahm man an, dass es auch in der Physik so ist, dass aus einigen Axiomen alles andere mit Notwendigkeit folgt, und das bedeutet, dass alles eindeutig vorherbestimmt ist.

Das Leben ist aber viel komplexer als ein rein physikalisch ablaufender Prozess unbelebter Materie.

Nun haben Sie aber alle in der Schule gelernt, dass die Mathematik, streng genommen, immer eine Idealisierung ist; und dies gilt für die Physik ebenso. Galileis freier Fall kommt beispielsweise in der freien Natur überhaupt nicht vor. Dennoch stimmt es, dass wir mit diesen Idealisierungen die konkrete Realität hervorragend und zutreffend berechnen können, so dass wir sehr schnell in Gefahr geraten, die Tatsache völlig zu vergessen, dass es sich trotz allem um Idealisierung handelt. Konkret heißt das nämlich, dass verschiedene Messungen desselben Sachverhalts sich niemals wirklich um hundert Prozent decken, sondern dass es immer minimale Abweichungen gibt. Allerdings sind diese Abweichungen unter Umständen von unseren Instrumenten gar nicht feststellbar, und erst die Mikrophysik hat uns gezeigt, dass es, je kleiner die Sache wird, Probleme mit dem exakten Messen gibt. Aber das ist, wie gesagt, gar nicht so entscheidend. Viel wichtiger ist, dass das Verhalten von Lebewesen nie derart exakten mathematischen Gesetzmäßigkeiten folgt. Je komplexer ein System ist, eine umso größere Variationsbreite scheint es in seinem Verhalten zu geben.

Das Leben ist aber viel komplexer als ein rein physikalisch ablaufender Prozess unbelebter Materie. Alle unsere

Erfahrung zeigt uns, dass das Verhalten von Lebewesen gerade nicht immer eindeutig vorhersagbar ist, sondern dass es da einen gewissen Spielraum gibt. Auch wenn wir davon ausgehen, dass ein hungriges Tier immer zupacken wird, wenn ihm etwas zu Fressen angeboten wird, das ihm entspricht, so gibt es auch hier im konkreten Ablauf des Verhaltens eine gewisse Variationsbreite. Lebensprozesse kennen keine mechanische Exaktheit. Sie können nicht exakt vorausberechnen, wann Ihre Blumen vertrocknen, wenn Sie bei heißem Wetter vergessen, sie zu gießen.

Aber noch einmal zurück zu den mathematischen Gesetzen: Lange Zeit war man in der Neuzeit der irrigen Meinung, man könne mathematische Gesetze überhaupt nur aufstellen und verwenden, wenn sie ausnahmslose Geltung haben. Dabei hat man schon relativ früh erkannt, dass wir bei dem, was wir heute soziologische Forschung nennen, nur mit statistischen Gesetzen arbeiten können. Aber man kam erst im Zusammenhang mit der Mikrophysik darauf, dass wir auch in der Physik oder zumindest in bestimmten Bereichen der Physik nur statistische Gesetze anwenden können.

Hinter alledem steht die Erkenntnis, dass wir nur dann handeln können, wenn wir wissen, wie sich die Objekte unseres Handelns verhalten. Wenn ich die Türklinke drücke und damit rechnen muss, dass dann die Tür nicht aufgeht, sondern verriegelt wird und dergleichen mehr, dann kann ich nicht mehr rational handeln. Gerade im Zeitalter der Technik verlassen wir uns aber darauf, dass die Maschinen so arbeiten, wie wir es von ihnen erwarten. Da scheint ein deterministisches Verständnis der Physik die ideale Erklärung zu sein, denn sie verhindert sozusagen von vornherein, dass sich die Maschine falsch verhält. Als die Menschen noch sehr wenige Maschinen kannten, mussten sie vor allem mit Tieren arbeiten, und da konnte der Esel schon einmal störrisch sein und das Pferd durchgehen. Allerdings besteht ein ähnliches Problem auch heute noch. Trotz aller Technik sind wir nämlich nicht dagegen gefeit, dass unsere Maschinen irgendwann nicht funktionieren; und aus diesem Grund bauen wir beispielsweise bei Fahrzeugen mehrfache Sicherungen ein. Denn wir rechnen immer mit irgendwelchen Faktoren, die wir nicht rechtzeitig oder gar nicht einkalkulieren konnten, wie etwa die schlechte Abnutzung.

Nun betrifft unser rationales Handeln aber nicht nur den Umgang mit unbelebten Objekten, sondern es betrifft ebenso unseren Umgang mit anderen Menschen. Und da stellen wir wohl oder übel fest, dass es ausreichen muss, dass wir im Normalfall das Handeln der anderen Menschen weitgehend abzuschätzen vermögen, weil wir andernfalls überhaupt nicht miteinander zusammenarbeiten könnten. Hier wissen wir allerdings darum und rechnen wir damit (und ich schätze, dass dies auch jeder Determinist tut), dass der oder die andere auch unberechenbar reagieren kann, dass jemand durchdrehen kann, dass jemand plötzlich streiken kann und dergleichen mehr. Aber da wir uns im Normalfall darauf verlassen können, dass die Menschen, mit denen wir zusammenwirken, rational handeln, funktioniert dieses Zusammenwirken weitgehend. Nur da, wo wir von vornherein nicht mit einem rationalen Verhalten rechnen können, wie bei Kindern oder nicht Zurechnungsfähigen, müssen wir anderweitig Vorsorge treffen. Außerdem gibt es natürlich viele Bereiche, wo wir von uns aus dem oder der jeweiligen anderen von vornherein ein freies Feld des Handelns überlassen, weil wir sagen, dass es uns in diesem Bereich überhaupt

nicht tangiert. So zeigt sich, dass die Erwartung eines rationalen Handelns des anderen durchaus damit vereinbar ist, dass dieser in seinem Handeln nicht determiniert, sondern frei ist. Denn der sinnvolle Gebrauch der Freiheit besteht gerade nicht in völlig unvorhersehbar-willkürlichem Handeln, sondern darin, dass wir rational und verantwortlich, also moralisch handeln.

Warum ist Kants Theorie keine Lösung des Problems?

Kant ist, wie gesagt, der Meinung, die Freiheit sei nicht erfahrbar, sondern gehöre der eigentlichen Wirklichkeit (der so genannten intelligiblen Welt, dem Ding an sich) an, die sozusagen jenseits des sinnlich Erfahrbaren liege. Dies führt zu völlig unplausiblen Konsequenzen. Kant behauptet nämlich selbst, man könne die Taten eines Menschen unter empirischer Rücksicht alle als determiniert betrachten, während dieselben Taten zugleich unter nichtempirischer Rücksicht völlig frei wären. Dies hätte die eigenartige Konsequenz, dass jemand, der aufgrund einer krankhaften Persönlichkeitsstruktur zum Verbrecher wird, unter der Rücksicht der Freiheit ebenso frei ist wie ein psychisch vollkommen gesunder Mensch. Wir sind aber überwiegend der Meinung, dass dies nicht zutrifft, und Psychologen bemühen sich aus diesem Grund darum,

Von Irrtümern können wir überhaupt nur dann sprechen, wenn wir auch das richtige Funktionieren kennen.

den jeweiligen Grad an Freiheit bei solchen Menschen zu beurteilen. Dass diese Beurteilung eine gewisse Unsicherheit hat, ist zwar allgemein anerkannt, bedeutet aber noch lange nicht, dass sie deshalb grundsätzlich unmöglich und die betreffende Person als voll schulfähig einzuschätzen wäre. Ein weiteres Problem der Theorie von Kant besteht darin, dass nach seiner Auffassung die Freiheit als außerhalb der Zeit stehend angesehen werden muss, weil alle zeitlichen Vorgänge empirisch und somit den Naturgesetzen unterworfen sind. Es ist bei dieser Auffassung aber nicht recht ersichtlich, wie dann noch unterschiedliche freie Handlungen ein und desselben Menschen möglich sein sollen, auch wenn Kant selbst diese Möglichkeit an anderer Stelle annimmt.

Ist die Täuschung über unsere Motive nicht ein Gegenargument gegen die Willensfreiheit?

Man könnte meinen, die psychoanalytische Theorie der Verdrängung beweise doch, dass wir nicht frei sind. Aber auch das ist falsch, denn die Psychoanalyse will uns ja gerade dadurch frei machen, dass sie uns von Verdrängungen und Ähnlichem, was unsere Freiheit behindert, befreit, damit wir wirklich frei sind, damit, um es in Freudscher Terminologie zu sagen, in uns das Ich die Herrschaft erlangt.

Dies führt zu dem allgemeineren Einwand, wir seien nicht frei, da wir uns über die Motive unseres Handelns täuschen könnten, wie nicht nur die Psychoanalyse, sondern auch durch Hypnose bewirkte Handlungen zeigen. Dieser Einwand geht von der falschen Voraussetzung aus, Freiheit müsse auch eindeutige Gewissheit über unsere Motive bedeuten. Richtig hieran ist, dass ein vernünftiger Gebrauch unserer

Freiheit voraussetzt, dass wir aus vernünftigen Motiven heraus handeln. Aber es geht dabei immer nur darum, dass wir uns bei einer Überlegung die Frage stellen, welches Motiv den Ausschlag für unser Handeln geben soll. Denn wir haben nie nur ein einziges Motiv, sondern immer ein ganzes Bündel an Antrieben und Beweggründen für unser Handeln. Diese Bündel ist uns nie in völliger Klarheit vollständig bewusst. Aber das ist ganz ähnlich wie bei unserer Erkenntnis. Auch da ist die konkrete aktuelle Erkenntnis, auf die wir uns konzentrieren, immer eingebettet in einen größeren Umkreis oder Horizont, der uns nie vollständig bewusst wird. Dennoch können wir aber klar logisch denken. Dasselbe gilt für den Bereich unseres Willens: Dass wir nur ein beschränktes Wissen über unsere Antriebe und Beweggründe haben, ist kein Gegenbeweis dagegen, dass wir rational entscheiden und handeln können. Dass es Irrtümer gibt, ist hier ebenso wie beim Bereich der Erkenntnis gerade ein Beweis dafür, dass wir frei sind. Denn Täuschungen kann es nur da geben, wo es auch die wahre Erkenntnis und das echt freie Handeln gibt. Von Irrtümern können wir überhaupt nur dann sprechen, wenn wir auch das richtige Funktionieren kennen. Nur eine Uhr, die die richtige Zeit anzeigen kann, kann auch falsch gehen. Von einer Spielzeuguhr, die gar nicht imstande ist, die richtige Zeit anzuzeigen, kann man auch nicht sagen, dass sie vor- oder nachgeht. Nun scheint es aber doch einige konkrete

BR α pha lógos

Programmorschau

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, jeweils um ca. 0.50 Uhr, 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.html>

Eine aktualisierte Programmorschau finden Sie unter <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/akademie-bei-br-alpha.html>

Experimente zu geben, die die Willensfreiheit widerlegen. Das eine ist der Fall eines Befehls in Hypnose, den der Hypnotisierte nachher ausführt und meint, es sei sein freier Entschluss gewesen. Das andere sind die auf Libet zurückgehenden Experimente, bei denen Leute eine bestimmte Handbewegung machen sollten und es sich zeigte, dass dies bereits vorher in ihrem Gehirn festgelegt war. Zunächst einmal handelt es sich in beiden Fällen um ziemlich belanglose Handlungen, und da überlegen wir in unserem normalen Leben meist auch nicht lange, sondern überlassen es oft auch dem Zufall, ob wir nun das Fenster aufmachen oder nicht, ob wir den Arm nach links oder nach rechts bewegen.

Selbstverständlich ist unsere Freiheit begrenzt und kennt unterschiedliche Grade.

Wie steht es bei der Hypnose? Es handelt sich hier um einen Irrtum bezüglich des Motivs. Wir wissen nicht, dass der wahre Grund für unser Handeln der in der Hypnose ergangene Befehl ist. Das ist gar nicht so sehr von dem Fall unterschieden, wo wir ein un- oder unterbewusstes Motiv haben oder wo wir das wahre Motiv für unser Handeln nicht wahrhaben wollen. In diesem Fall sind wir nicht völlig frei, aber wir dürfen nicht vergessen, dass unsere Freiheit immer mehr oder weniger begrenzt ist. Dass wir aber dennoch frei sind, zeigen die Experimente, bei denen sich herausgestellt hat, dass jemand bei wirklich gravierenden Entscheidungen nicht einfach blind einem Hypnosebefehl folgt, sondern sich wirklich Gedanken darüber macht, ob er das, wozu es ihn antreibt, wirklich tun darf und soll.

Bei den Libet-Experimenten handelt es sich ebenfalls um Handlungen, die völlig willkürlich sind und keinem bestimmten Zweck dienen. Bei solchen Handlungen überlegen wir in unserem normalen Leben auch nicht groß, sondern überlassen uns meist dem, was uns gerade im entsprechenden Moment einfällt. Außerdem kommt hinzu, dass die Libet-Experimente nur beweisen, dass unser Handeln vom Gehirn koordiniert wird, was natürlich bedeutet, dass die betreffende Handlung bereits eine ganz knappe Zeitspanne zuvor in unserem Gehirn vorbereitet ist. Aber das gilt für alles, was wir sagen und tun, und beweist nur, dass das Gehirn unser Handeln steuert. Darüber, wer oder was unser Gehirn steuert, sagt dies aber nichts.

Selbstverständlich ist unsere Freiheit begrenzt und kennt unterschiedliche Grade. Ferner müssen die entsprechenden körperlichen Voraussetzungen ebenso gegeben sein wie die entsprechenden Freiräume von außen her.

Sodann gibt es verschiedene Mittel, die eigene oder eine fremde Freiheit auszuschalten. Hierfür kommen sowohl Alkohol, Drogen und Medikamente in Frage als auch psychischer oder physischer Druck wie etwa Gehirnwäsche, Folter, direkte Beeinflussung der Hirnphysiologie oder eine andere massive Manipulation. Dies kann durch Müdigkeit, Angst, Gefühlsüberschwang oder Ähnliches geschehen. Jede dieser Formen von Ausschaltung der Freiheit durch andere ist, sofern sie für den Betroffenen wesentliche und entscheidende Folgen hat, ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit. All dies ist aber kein Beweis gegen die Freiheit, denn nur etwas, was es gibt, kann begrenzt sein und außer Kraft gesetzt werden.

Zusammenfassung

Wenn wir nicht frei sind, hat die ganze Art und Weise, wie wir miteinander umgehen, keinen Sinn. Jemanden um etwas bitten, hat nur einen Sinn, wenn der Betreffende dazu ja oder nein sagen kann, und das heißt, wenn er frei ist. Ein Tier bitten wir nicht, sondern wir geben ihm Kommandos oder versuchen, es zu einem bestimmten Verhalten durch irgendwelche Anreize zu verlocken.

Und selbstverständlich ist es völlig absurd, eine wissenschaftliche These zur Diskussion zu stellen, wenn die Diskussteilnehmer nicht frei sind. Denn wenn ihre Handlungen nur das Produkt bestimmter Gehirnnerven sind, dann gibt es kein Wahr oder Falsch, sondern nur funktionale oder dysfunktionale Verhaltensweisen. Mit anderen Worten: Wenn wir nicht frei sind, dann müssten alle, die eine falsche Meinung vertreten, von ihrem Gehirn in einer falschen Weise gesteuert sein. Diese Falschheit kann aber nicht in einer falschen Wirkursache liegen, denn Naturvorgänge können nicht wahr oder falsch sein. Eine etwaige Falschheit kann also nur darin bestehen, dass bestimmte Vorgänge nicht dem korrekten Funktionieren des Organismus dienlich sind, und das nennt man Krankheit. Alle Verteidiger der Willensfreiheit müssten also konsequenterweise von den Gegnern der Willensfreiheit für krank erklärt werden. Das Dumme hieran ist aber nicht nur, dass meines Wissens noch niemand auf die Idee gekommen ist, dies zu tun, obwohl es die logische Konsequenz der Bestreitung der Willensfreiheit ist, sondern dass man dann diese Krankheit auch unabhängig von der Stellungnahme zur Willensfreiheit feststellen müsste, was aber nicht der Fall ist.

Unser Verständnis von Menschsein und Menschenwürde setzt voraus, dass der andere Mensch grundsätzlich ein freies Gegenüber darstellt, dem wir mit Respekt begegnen. Und soweit der andere Mensch vorübergehend oder dauerhaft über seine Freiheit nur rudimentär oder gar nicht verfügt, weil er nicht voll bei Bewusstsein, noch ein Kind, dement oder auf eine andere Weise beeinträchtigt ist, so achten wir ihn dennoch als Menschen, weil er Mitglied der Art und Gemeinschaft von Wesen ist, denen grundsätzlich Freiheit und infolgedessen auch Selbstbestimmung, Verantwortung und überhaupt Vernunft zukommt. Wer in seinem Verhalten gegenüber anderen Menschen ernsthaft deren Willensfreiheit bestreiten würde – was glücklicherweise normalerweise auch die nicht tun, die in ihren Theorien diese Willensfreiheit ablehnen –, der wäre überhaupt nicht mehr in der Lage, sich seinen Mitmenschen gegenüber menschlich zu benehmen. Man wäre vermutlich dazu gezwungen, ihn wegen seines absurden Verhaltens in die Psychiatrie einzuliefern. □

Beilage

Dieser Ausgabe liegt das Sonderheft
„Die Unsterblichen.
Götter Griechenlands“
bei.

Die Freiheit des Menschen angesichts der Krankheit

Eckhard Frick SJ

Freiheit und Krankheit sind wie Feuer und Wasser: Solange wir gesund sind – jedenfalls nichts darüber wissen, krank zu sein – setzen wir die Unbeschwertheit unseres Leibes voraus, ohne diese zu thematisieren, und wir kümmern uns nicht um die Krankheit, jedenfalls nicht um die eigene. Zuerst leben, dann philosophieren – *Primum vivere, deinde philosophari*: Wir müssen zwar außer einem guten Frühstück noch einiges andere an vitalen Notwendigkeiten voraussetzen, aber all dies ist für gewöhnlich nicht Thema unseres freien Philosophierens. Wir putzen uns vielleicht die Zähne, gehen zur Krebsfrüherkennung, frischen Impfungen vor einer Tropenreise auf, aber ansonsten halten wir uns von Krankheiten, Krankenhäusern und Ärzten fern. Ja: stundenlang im Wartezimmer einer schlecht organisierten Arztpraxis auszuhalten, mit unphilosophischer Lektüre oder einem von der ängstlichen Erwartung getriebenen Philosophieren: wir wissen, so fängt die Unfreiheit an, die wir als freie Philosophen und überhaupt als freie Menschen gern vermeiden wollen.

Wenn aber dieser Leib nicht mehr unbeschwert dem Tanz, der Liebe und der Philosophie dient, wenn er sich bemerkbar macht durch Beschwerden und Versagen, dann schleppen wir ihn und uns zum Arzt. Wir verlieren durch den objektivierenden, messenden, untersuchenden Blick des Arztes und seiner Gerätschaften endgültig die natürliche Selbstverständlichkeit unserer unbeschwerten Leiblichkeit. Der Arzt korporifiziert unseren Leib, vergegenständlicht ihn zum messbaren und manipulierbaren Ding, zum Körper, macht uns dadurch unfrei. Genauer gesagt: Der Arzt macht nur sichtbar, legt den Finger in eine Wunde, welche schon zuvor durch die Krankheit gerissen wurde, einmal abgehen von Krankheiten, die „iatrogen“, von den Ärzten erzeugt sind.

Freiheit und Krankheit sind wie Feuer und Wasser: Wir könnten es bei dieser Disjunktion belassen und das dunkle Gebiet unserer physikalisch-determinierten Krankheit den Ärzten überlassen. Wenn wir unfrei sind durch die Krankheit, dann unterbrechen wir unser Philosophieren, wenn wir wieder gesund sind, dann fangen wir umso freier wieder mit dem Philosophieren an: *primum vivere, deinde philosophari!*

Primat der Krankheit

Wenn wir über so wichtige Themen wie Freiheit, Autonomie, Subjekthaftigkeit nachdenken, dann setzen wir demnach für gewöhnlich die Gesundheit voraus. Die Krankheit ist das Anomale, das dem Nomos der Gesundheit Widersprechende. Von der Gesundheit aus schauen wir auf die Krankheit. Mit den Habseligkeiten, die einer ins Krankenhaus mitnimmt, versucht der Mensch – er heißt dann plötzlich „Patient“ – möglichst viel Freiheit, Würde, Autonomie, Subjekthaftigkeit in den düsteren Bereich mitzunehmen, in dem die Ärzte regieren, vor allem aber die Krankheit, in dem die Philosophie zu verstummen scheint. Umgekehrt bleibt auch die Krankheit des Philosophen in seiner Philosophie stumm, ob es sich um Kants Alters-Demenz, Nietzsches progressive Paralyse oder um die Bronchiectasen



Prof. Dr. Eckhard Frick SJ, Professor für Anthropologische Psychologie an der Hochschule für Philosophie und Professor für Spiritual Care an der Universität München

handelt, mit denen Jaspers ein Leben lang kämpfte.

Ich möchte Sie zu einem Perspektivwechsel einladen, also nicht von der Gesundheit auf die Krankheit schauen, sondern von der Krankheit auf die Gesundheit. Bei diesem Perspektivwechsel geht es nicht um Pathografie, also nicht um die Frage, wie etwa Jaspers' Philosophie im Kontext seiner Lungenerkrankung zu sehen ist. Vielmehr wollen wir einen Weg beschreiten, den Viktor von Weizsäcker „Pathosophie“ nennt, eine Anthropologie des leidenden Menschen:

„Man versteht das kranke Wesen am besten, wenn man sich das ganze Leben als einen unablässigen Krieg mit der Krankheit vorstellt. Gesunde Zeiten sind Fortsetzungen dieses Krieges mit anderen Mitteln. Wer ein Sinnesorgan besäße, welches eigens fürs Krankhafte da wäre und welches so stets bereit und hell wie das Auge wäre, der begriffe diese beständige Entstehung des Gesunden aus der Abwehr des Kranken am leichtesten. Wer sich für völlig gesund hält, der ist nur blind für das Pathologische. Und man kann das Kranke nicht aus dem Gesunden ableiten, sondern muss versuchen, die Entstehung des Gesunden aus dem Kranken zu begleiten. Man sieht, das ist eine optimistische Vorstellung, denn sie führt vom Schlechten zum Guten hin, nicht umgekehrt. Freilich, man muss mit dem Schlechten anfangen, und das will fast niemand.“

Pathosophie: Die Entstehung des Gesunden aus dem Kranken begleiten, also auch die Freiheit des kranken Menschen, ob er nun gesundet oder tiefer in seine Erkrankung gerät, letztlich sterben muss. Weizsäcker meint, dass unsere üblichen Kategorien, um Seiendes zu erfassen, für das Leben nicht passend sind. Er entwickelt „pathische“ an Stelle der „ontischen“ Kategorien. Das Ringen um Freiheit, das ich in der Psychoonkologie, in der psychotherapeutischen Begleitung krebserkrankter Menschen, er-

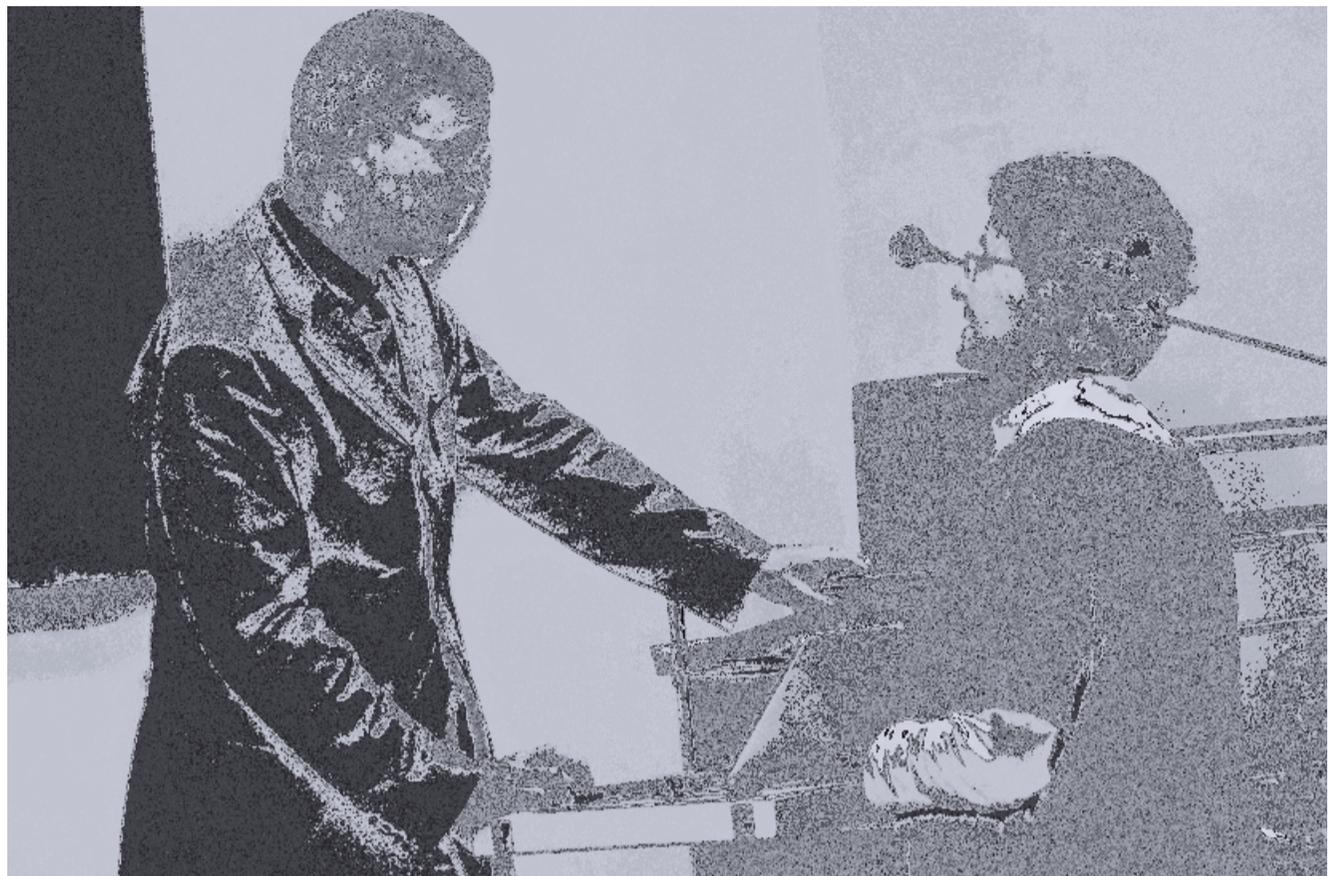
lebe, ist eine Auseinandersetzung mit der Determiniertheit durch Krankheit und Behandlung, ein Ringen um Freiheit:

Christa, wie ich sie nennen möchte, ist eine 45jährige Geschäftsfrau, die wegen eines Brustkrebses zu mir kommt. Vor 10 Jahren war sie schon an der anderen Brust operiert worden, sie möchte nicht, dass es in 10 Jahren ein drittes Mal kommt. Ebenso wie ihre ebenfalls erkrankte, schon betagte Mutter und die gesunde Schwester ist sie Trägerin des Gens BRCA1. Aber sie ist überzeugt: „Menschen mit anderer Psyche bekommen keinen Krebs!“ Deshalb wünscht sie sich eine psychotherapeutische Behandlung. Von der ersehnten Freiheit und von Unfreiheit durch Krankheit, Behandlung und auch innere Zwänge war in unserer psychotherapeutischen Arbeit oft die Rede. Zum Beispiel als der Gynäkologe ihr riet, sich die Eierstöcke entfernen zu lassen: Die brauche sie nicht mehr, ihre Familienplanung sei ohnehin abgeschlossen und die Menopause sei – behandlungsbedingt beschleunigt – bereits eingetreten. Sie stimmte dem tapfer-vernünftig, aber widerwillig zu, eines von vielen „freiwilligen“ Opfern, das Tumorkranke bringen müssen, um ihre Lebensqualität oder -qualität zu verbessern.

Der Patient hat eine Odyssee zwischen verschiedenen Ärzten hinter sich, ohne dass eine klare Diagnose gestellt wurde.

Heute nun kommt sie zur 25. und vorläufig letzten Sitzung. Wie häufig, weiß sie zu Anfang nicht, was sie sagen soll. Im Gespräch kommen wir darauf, dass sie keine Filme mag, in denen es um die Auseinandersetzung mit Sterben und Tod geht. Sie beschäftigt sich lieber mit dem Leben. Eigentlich wisse sie nicht, warum sie meine Zeit in Anspruch nimmt. „Sie haben so viel zu tun mit schwerkranken Menschen, was sind im Vergleich dazu meine Problemchen?“ Es stellt sich heraus, dass sie sich aber „gegenüber der Krankenkasse“ verpflichtet fühlt, ihre Stunden bei mir auszu-schöpfen. Sie ist erstaunt über meine Auskunft, dass dies nicht der Fall ist. Sie muss keinen neuen Termin ausmachen, kann aber jederzeit wiederkommen, nicht weil sie wegen Krankheit oder Krankenkasse „muss“, vielmehr darf sie einfach anrufen, wenn sie will.

In diesem Satz fallen die Modalverben auf: Sie muss keinen neuen Termin ausmachen, kann wiederkommen, nicht weil sie „muss“, vielmehr darf sie einfach anrufen, wenn sie will. Der Unterschied zwischen den Modalverben erinnert an ein berühmtes Valentin-Zitat: „Mögen hätt' ich schon wollen, aber dürfen hab' ich mich nicht getraut“. Schauen wir uns diese „pathischen Kategorien“ anhand eines Patienten von Weizsäcker an, der über zunehmende Ermüdbarkeit bei körperlicher Arbeit und Atembeschwerden beim Treppensteigen klagt. Der Patient hat eine Odyssee zwischen verschiedenen Ärzten hinter sich, ohne dass eine klare Diagnose gestellt wurde. Der Kontrollarzt (der Krankenkasse) hatte ihm erklärt: „Wenn Sie gesunde Lungen haben, sind Sie arbeitsfähig!“. Darüber hatte sich der Patient geärgert. Weizsäcker nimmt den Ärger als einen deutlichen Hinweis darauf, dass es, kantisch gesprochen, bei Krankheit, Gesundheit und Freiheit nicht um eine *Quaestio facti*, sondern



Prof. Dr. Eckhard Frick SJ ging am Rande seines Vortrags auch im direkten Gespräch auf die Fragen von Teilnehmern ein.

um eine *Quaestio iuris* geht. Anders ausgedrückt: Gesunden kann der Patient nur, wenn ihm *Recht* wird. Weizsäcker kleidet die Auseinandersetzung, um die es hier geht, in mehrere Dialoge und in eine Art Streit der Fakultäten: „Kranker: Ich kann nicht arbeiten. Kontrollarzt: Sie müssen aber arbeiten. Kranker: Ich will schon, aber ich kann nicht. Kontrollarzt: Wenn Sie wollen, können Sie auch. [...]

1. Philosoph: Du kannst, wenn Du willst; wollen macht frei.
2. Philosoph: Wollen heißt können; man muss wollen können.

1. Philosoph: Der Mensch sei heroisch!
2. Philosoph: Das ist Ausbeutung des Schwächeren! [...]

1. Politiker: Der Mann ist ja Faschist; das ist Terror.
2. Politiker: Und Sie sind ein Bolschewik, überhaupt ein Revolutionär.

Den Ärzten dieses Patienten wird der Boden jetzt zu heiß. In eiliger Flucht ziehen sie sich auf das Gebiet der Medizin zurück und schicken den Kranken in verschiedene Kliniken. So ist es hier auch wirklich geschehen. Auch hier sind die Ansichten verschieden.

1. Arzt: Der Mann hat eine Neurose.
2. Arzt: Es liegt eine Myocarditis vor.
1. Arzt: Gut, dann eine nervös überlagerte Herzinsuffizienz.

2. Arzt: Die nervöse Überlagerung ist aber nur der Ärger über die falsche Beurteilung.

3. Arzt: Aus einer Herzneurose wird schließlich ein Muskelschaden.

4. Arzt: Solche Fälle sind ursprünglich immer organisch.

Kranker: Wer hilft mir jetzt?

5. Arzt: Wir werden Sie behandeln, Ihnen eine geeignete Arbeitsstelle verschaffen, dann werden Sie sich beruhigen. Das kann kein Mensch wissen, ob das Organische oder das Psychische zuerst war“.

Die Einführung der Kategorie des Pathischen

Das Pathische ist nicht ontisch, sondern personal (subjektgebunden):

„Während bei der ersten Klasse von Gegenständen (es könnten Steine oder Regentropfen sein) die Ist-Aussage alles aussagt und auch genügt, sind bei der zweiten Klasse von Wesen, die wir Lebewesen nennen, eine Reihe von Ich-Aussagen wesentlich, welche überdies auch in der Verneinung bedeutungsvoll sind und gar keinen Ist-Charakter haben“. Diese dichte Formulierung beinhaltet bereits eine Reihe von Differenzierungen: Für die pathische Existenz kann die übliche physikalische Wirk-Ursächlichkeit nicht gelten; für die lebendige Existenz geht es nicht um „das nackte Sein“, nicht um den „Ist“-Charakter, sondern um das „ich will, kann, muss, darf, soll“ beziehungsweise: „ich will, kann, muss, soll, darf“ *nicht*. Die menschliche Person ist nicht ontisch gegeben und daher auch nicht im herkömmlichen Sinne kategorial präzifizierbar. Ein philosophischer Schlüssel für die Exposition solcher pathischer Kategorien ist für Weizsäcker, dass Aristoteles Tun und Leiden als Kategorien fasste. Die pathischen Kategorien des Lebendigen charakterisiert Weizsäcker als „antilogisch“, der Logik entgegengesetzt, logisch nicht bestimmbar. Zwischen dem antilogischen Grundcharakter und dem kategorialen durch das ‚pathische Pentagramm‘ mit den Kategorien des Will, Kann, Darf, Soll und Muss besteht eine Spannung: sprachlich-kategorial und patho-logisch wird etwas ausgedrückt, was „anti-logisch“ ist.

Die pathischen Kategorien haben einen praktischen, ärztlich-heuristischen Charakter im Gestaltkreis zwischen Arzt und Patient. Sein Konzept des „Gestaltkreises“ mit den Momenten der Wahrnehmung und Bewegung, der

Sensorik und der Motorik, entwickelte Weizsäcker zunächst in der Sinnesphysiologie, insbesondere in der Analyse des Schwindels. In seinen Untersuchungen beschränkte sich Weizsäcker nicht mehr auf die Lokalisation neuronaler Leitungsunterbrechungen, sondern orientierte sich am „Leistungswert“, also an realisierten Handlungen wie Gehen, Sprechen, Hämmern oder Sägen.

„Gestaltkreis“ nennt Weizsäcker die „Struktur, welche ein biologischer Akt bekommt, wenn man das Subjekt in ihm anerkennt, wahrnimmt, einbezieht“. Dies gilt nun nicht nur für die Beziehung zwischen Forscher und Proband, sondern auch zwischen Arzt und Patient.

Die pathischen Kategorien des Lebendigen charakterisiert Weizsäcker als „antilogisch“, der Logik entgegengesetzt, logisch nicht bestimmbar.

„Wenn nämlich eine ‚objektive‘ Darstellung nur die der naturwissenschaftlichen Kausalität wäre, dann wäre sie eben für jene Akte falsch, weil sie auf ein Moment sich einschränkt, nämlich das der kausalen Notwendigkeit. Diese aber ist im biologischen Akt nur vorhanden, insofern sie der Freiheit gegenübergestellt ist. Denn, wir wiederholen es, der Ursprung des Aktes ist *Entscheidung*, und das ist soviel wie Kampf von Notwendigkeit und Freiheit, von Müssen und Wollen. Die kausale Notwendigkeit erscheint in der Aktstruktur also als das Müssen. Die Struktur des dem ontischen gegenübergestellten pathischen Attributes ist mit der Entwicklung



Ein Gemälde des evangelischen Pfarrers Eberhard Warns, der zu Beginn seiner Demenzerkrankung zu malen begann.

der Kategorien der Freiheit, Notwendigkeit, des Wollens, Müssens, Könnens, Sollens und Dürfens umrissen und abgeschlossen. Schon grammatikalisch tritt deutlich hervor, dass es sich um Verben, also um Modi des Subjektes, handelt. Die Kategorien werden erst sinnvoll, wenn sie etwa ausgesprochen werden, wie: ich will, du kannst, er darf usw. Die Einführung des Subjektes ist es, welche die Biologie mit diesen pathischen Kategorien bereichert“.

Freiheit *in/trotz* der Krankheit

Halten wir als Zwischenergebnis fest: Krankheit erleben wir als Einschränkung oder gar Aufhebung von Freiheit, weil die als selbstverständlich vorausgesetzte Leiblichkeit plötzlich brüchig und auffällig unzuverlässig wird, „nicht mehr mitspielt. Zugleich: Freiheit wird erkenntnistheoretisch eliminiert, wenn menschliche Personen nur mit ontischen Kategorien beschrieben werden. Beides problematisiert Weizsäcker: 1. durch den Primat der Krankheit, aus deren Bewältigung Gesundheit und damit auch Freiheit entsteht; 2. durch die Anerkennung menschlicher Personen als „Objekte, die ein Subjekt haben“, also durch die „Einführung des Subjekts in die Medizin“.

Gewiss: Die methodische Reduktion auf die Krankheit als pathologisches Organgeschehen hat große Vorteile in instrumenteller Hinsicht. Wenn ich von der Subjekthaftigkeit des kranken Mitmenschen absehe, kann ich seine Erkrankung körperlich lokalisieren und herauschneiden, bestrahlen oder in anderer Weise behandeln, mit dem Ziel, seiner Subjekthaftigkeit und Freiheit zu

dienen, die ich gerade methodisch eingeklamert habe.

Der Mensch erfährt Beeinträchtigungen seiner Freiheit zunächst als von außen, von der Welt her kommend. Auf den ersten Blick bin ich in meiner Leiblichkeit ganz frei, nur eingeeignet durch die materiellen Grenzen, die mir allerdings bei regelmäßiger Ernährung, Erholung, Bewegung nicht einmal bewusst werden. Widerstände kommen von anderen Subjekten, die mit mir um Freiheitsmöglichkeiten konkurrieren. Freilich:

„Die Widerstände der Welt gegen die Freiheit des Planens, Wollens beginnen (...) in der Sphäre der eigenen Leiblichkeit jedes Menschen. In der Beziehung zu seinem Leib ist er zwar ganz er selbst; aber durch ihn wird er zugleich unter die Körper der Welt gestellt, für welche anonyme Gesetze bestimmende Gültigkeit haben. (...) Am Körper wahrgenommen ist Krankheit immer eine Einengung der Freiheit, denn in ihr erlangt die Wirklichkeit des Leibes, also der Objektwelt, überwiegende Bedeutung. Die Leistungsbreite verringert sich; damit werden Vorsätze, Ziele unerreichbar, die im Zustand der Gesundheit planend gefasst wurden. Keine Askese vermag die Antithese zwischen Seelisch-Geistigem, dem die Freiheit als Verhalten entspringt, und dem Körperlichen aufzulösen, wenn zugleich hier eine entscheidende Möglichkeit für die Freiheit liegt, sich selbst der materiellen Wirklichkeit entgegen zu stemmen. Im Körperlichen wiederum bereitet die Krankheit auf das schwerste Grenzerlebnis der Freiheit, den Tod, vor; in ihm scheint sie aufgehoben.“

Wenn Freiheit das Erlebnis ist, welches die Entwicklung des Menschen im Sinne der Selbstverwirklichung trägt, dann erfährt sie in der Krankheit die Verschärfung des Widerstandes der Körperlichkeit, die primär den Gesetzen der außersubjektiven Welt untersteht und nur in der menschlichen Existenz in einer für diese eigentümlichen Doppelbeeinflussung geprägt ist. Es gibt aber noch einen Modus der Freiheitsbeschränkung, der darin besteht, dass sich Freiheit selbst aufgibt. Dies kann nur in Entscheidungen ihrer eigenen Sphäre geschehen. Wie Freiheit gegen das Gesetz der materiellen Welt in dialektischer Spannung steht, so wiederholt sich diese Spannung im Psychischen in der Verantwortung. Freiheit erfährt auch dort ihre Begrenzung“ (Alexander Mitscherlich).

Freiheit ist unbeschwerter, natürliche und damit ungezwungene Leiblichkeit, die entweder durch die äußere Welt begrenzt wird oder aber dadurch, dass der eigene Leib als Husserlscher „Leibkörper“ zugleich ein Ding unter Dingen ist. In einer doppelten Weise geschieht dann Korporifizierung, Verdinglichung des Leibes: durch das pathologische Schwerwerden des Leibes selbst und durch die ärztliche Objektivierung, auch wenn diese mit dem Ziel einer Wiederherstellung der Unbeschwertheit erfolgt.

„Verantwortung“ trägt die Freiheit aber auch für sich selbst, nämlich in der Weise, wie sie mit der Krankheit umgeht und gegen die Krankheit neue Räume erringt. Die psychosomatische Betrachtungsweise zeigt auf, dass das Subjekt vor dem Verlust der Freiheit auch kapitulieren und diese Kapitulation durch die Krankheit ausdrücken kann:

„Denn Krankheit kann eine unmittelbare Reaktion auf den Verlust von Freiheit darstellen. Wo immer das Leben sich einengt, durch unwiderrufliche oder doch schwer korrigierbare Entwicklungen und Entscheidungen, kann Krankheit den Verlust dadurch ertragen helfen, dass sie den Freiheitsverlust anschaulich macht mit dem Charakter einer objektiven, scheinbar von außen auf das Individuum zukommenden Wirklichkeit. Krankheit repräsentiert den Verlust an Freiheit. Freiheit, nie ohne die oft zum Verzicht zwingenden Widerstände der Welt gegeben, ist der Erlebnisbereich, in dem der Mensch unmittelbar sich selbst erfährt. Die Niederlage der Freiheit ist für das Individuum entsprechend dem Grad der Widerstandslosigkeit, mit dem es sich dem Glauben an ihre Allmacht hingab, unerträglich“ (Alexander Mitscherlich).

„Ich will Freiheit beim Malen!“ Freiheit in der Demenz

Die Demenz, umgangssprachlich das „Verlieren des Verstandes“ ist für den freien und denkenden Menschen, zumal für den Philosophen, geradezu der Inbegriff der krankheitsbedingten Unfreiheit. Es erschüttert uns, dass Kant am Ende seines Lebens den neuen Diener immer noch mit „Lampe“ ansprach, nachdem er den eigensinnigen und diebischen Lampe hatte entlassen müssen. Kant half sich mit der paradoxen Notiz: „Der Name Lampe muss völlig vergessen werden!“, wie Manfred Kühn in seiner Kant-Biografie schreibt.

Glücklicherweise hat sich der Blick auf die Demenz gewandelt: Das Defizitmodell wird allmählich durch ein Validierungs- und Resilienzmodell abgelöst, das den Freiheits-Ausdruck und die Ressourcen des Kranken, auch die spirituellen Ressourcen, fokussiert.

Ich möchte am Schluss den evangelischen Pfarrer Eberhard Warns zu Wort kommen lassen, der im Verlauf seiner Demenzerkrankung zu malen begann,

zunächst im Rahmen einer Kunsttherapie, durch die er sich offenbar gegängelt fühlte. Eines Nachts fuhr er im ehelichen Schlafzimmer auf und rief aus Leibeskräften: „Ich will Freiheit beim Malen!“. Am Ende seines Lebens nahm die Freiheit im Sinne der messbaren und sich aus Einzelkompetenzen summierenden Kompetenz ab. Im kantischen Sinn unzerstörbarer Autonomie drückte sie sich in Bildern wie auf der **Abbildung** auf dieser Seite aus.

Seine Witwe, Else Natalie Warns, schreibt dazu: „Die äußere Linie – an den unteren Enden nach innen gerichtet – umfasst das Innere und gibt ihm Geborgenheit und Halt. Durch die zweite Außenlinie links entsteht Räumlichkeit nach innen hin. Und in diesem Innenraum geht etwas vor sich. Fließenden Bewegungen stemmt sich etwas Statisches entgegen, unterbricht ihren Fluss, hält ihn aber nicht auf, ehe sie sich an der rechten Außenlinie brechen und nach innen krümmen. Unruhige kleine Spuren laufen neben und um die Zeichen herum, die über den Wellenbewegungen im Raum stehen. Alles bleibt in diesem Raum und in einer Art Gleichgewicht. Nur ausgerechnet von der massiven Barriere aus balkenartigen Strichen in der Mitte fließen zwei zarte Linien nach unten aus dem Raum heraus. Und da die Komposition im oberen Teil des Blattes gemalt ist, hat das Ganze etwas Schwebendes. (...)“

Als es am allerschlimmsten wurde, geschah so etwas wie ein Wunder. Er erlitt vier Jahre vor seinem Tod eine Stammganglienblutung und war von da an ein schwerer Pflegefall. Aber er fing plötzlich an, immer größere abstrakte Bilder zu malen, in dreieinhalb Jahre über 250 zum Teil sehr große Blätter. Er hatte damit einen Weg gefunden, sich mit diesem neuen erschreckenden Leben auseinanderzusetzen, Quälendes aus sich heraus und sich gegenüber zu stellen, was eine große seelische Erleichterung bedeutete. Er entwickelte ein vielfältiges Formenalphabet, gestaltete so seine Wahrnehmung der Welt und seiner selbst“.

Zusammenfassung

In funktionalen Zusammenhängen, in der Betrachtung des Ontischen, gibt es keine Freiheit, sondern nur Notwendigkeit, das Muss der Kausalität. Das Muss ist der „Karfreitag“ der pathischen Existenz, der „Ostersonntag“ des Dürfens ist verborgen. Innerhalb der Entscheidung des Subjekts steht das Muss der Notwendigkeit in dialektischer Spannung zum Will der Freiheit. In der Krise der Entscheidung, vor allem in der Krise der Krankheit, sind Notwendigkeit und Freiheit für das Subjekt ununterscheidbar. □

Literatur

Warns, Else Natalie (2008): *Kunst als autonome Ausdrucksform eines demenziell Erkrankten*. In: Warns, Else Natalie (Ed.): *Eberhard Warns: „Ich will Freiheit beim Malen“*. EBVerlag, Hamburg, 81-94.

Weizsäcker, Viktor von (1933/1997): *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen, Gesammelte Schriften, 4: Suhrkamp, Frankfurt a.M.*

Mitscherlich, Alexander (1946/1977): *Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit (Studien zur psychosomatischen Medizin 3)*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Weizsäcker, Viktor von (1956/2005): *Pathosophie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Freiheit zwischen Determinismus und Indeterminismus. Zur Diskussion in der heutigen analytischen Philosophie

Christina Schneider

Vorbemerkungen

Die philosophische Auseinandersetzung um die Freiheitsproblematik ist in der Analytischen Philosophie vielfältig, umfangreich und in mancher Hinsicht komplex und technisch – oftmals kasuistisch. Sie betrifft auch die verschiedensten Aspekte, ethische, politische, psychologische und so weiter, die mit „Freiheit“ verbunden sind. In diesem Beitrag wird nur der metaphysische Aspekt behandelt, der sich mit der Frage umreißt: Ist menschliche Freiheit in einer naturgesetzlich – deterministisch oder indeterministisch – verfassten Welt möglich?

Nun ist diese Frage, vor allem, was das Verhältnis von menschlicher Freiheit und Determinismus anbelangt, nicht neu. „Freiheit“ stellt im Rahmen der Philosophie ein problematisches Kohärenzproblem dar – für Leibniz war es eines der beiden metaphysischen Labyrinth, und zwar immer dann, wenn die „Freiheit des Menschen“ auf einen irgendwie deterministischen Rahmen trifft: Freiheit und Gottes Allmacht und Vorwissen, Freiheit und das Prinzip vom zureichenden Grund und dergleichen. Was also ist das spezifisch analytische an diesem Fragenkreis? Es ist unter anderem eine im Hintergrund, oft implizit und seltenst in Frage gestellte Annahme: Physikalismus in verschiedenen Varianten.

Wie diese Annahme „wirkt“, ist aufzuzeigen. Dieses Aufzeigen weist zugleich einen Ausweg aus dem Labyrinth der Freiheit. „Einen Ausweg aufzeigen“ umfasst verschiedene, miteinander verbundene, philosophische Aufgaben: Zum Einen, herauszuarbeiten, welche architektonischen und strukturalen Annahmen und Elemente in einer zu entwickelnden Theorie berücksichtigt werden müssen, und zum Anderen die Entwicklung der Theorie. Schließlich ist zumindest die Kohärenz, wenn nicht die Adäquatheit der so vorgelegten Theorie aufzuweisen. In diesem Rahmen kann natürlich nicht alles geleistet werden und so befasst sich dieser Beitrag mit der ersten Aufgabe.

1. Eine kurze Charakterisierung von Freiheit

Freiheit im metaphysischen Verständnis ist am Kompaktesten durch die Handlungen – die Akte – zu charakterisieren, die von Handelnden – Akteuren – „frei“ gesetzt werden.

Metaphysische Freiheit bedeutet: Ein Akt ist genau dann frei, wenn er angesichts von ontologischen Alternativen gesetzt wird und wenn der Aktsetzende – ein Mensch – Kontrolle über den Akt hat. Kurz: Ein Mensch ist dann frei, wenn er frei handeln kann und ein Mensch kann dann frei handeln, wenn ihm zur Handlung Alternativen (die er sich nicht nur einbildet, die „ontologisch“ sind) zur Verfügung stehen und wenn er – nicht notwendig im ethischen Sinn – verantwortlich für die Handlung ist. Die Handlung ist, wie es im Englischen heißt, *up to him*.



PD Dr. Christina Schneider, Privatdozentin am Institut für Statistik der Universität München

Kurz und schlagwortartig: Freiheit bedeutet, Alternativen und Kontrolle zu haben.

Diese Art von Freiheit, die beide charakterisierenden Momente, Alternativen und Kontrolle, umfasst, ist *prima facie* mit „Determinismus“ nicht vereinbar. Ein Argument, welches dies aufzuzeigen beansprucht, ist das so genannte Konsequenz-Argument.

2. Determinismus – Das Konsequenz-Argument

Das Konsequenz-Argument geht in seiner ursprünglichen Form auf Carl Ginet zurück, der es 1966 formuliert hat. Besondere Bedeutung hat es durch die Arbeiten von Van Inwagen erhalten. Das Argument kann wie folgt vorgestellt werden: Die Welt ist deterministisch verfasst, das heißt, alle Vorkommnisse in der Welt, auch menschliche Akte, sind Folge von: **a)** Naturgesetzen und **b)** Anfangsbedingungen, die in ferner Vergangenheit (implizit: vor der Existenz von Menschen) bestanden. Ferner bestimmen Naturgesetze und Anfangsbedingungen alle Vorkommnisse in eindeutiger Weise. Weiter, Menschen haben keinen Einfluss auf das, was vor ihrer Existenz passierte beziehungsweise der Fall war, sie haben auch keinen Einfluss auf die Verfasstheit von Naturgesetzen. Dies hat zur Konsequenz, dass wir Menschen keinen Einfluss auf unsere Akte haben; sie stellen sich einfach aufgrund von Anfangsbedingungen und Naturgesetzen in eindeutiger Weise ein. Menschen sind demnach also nicht frei, sie haben keine Alternativen in einer deterministischen Welt und keine Kontrolle über ihre Akte. Menschen sind Marionetten.

Wenn die Voraussetzungen des Arguments zutreffen und zudem die Schlussfolgerung korrekt ist, dann zeitigt das

Argument Folgen, die problematisch sind. Die gravierendste Folge ist vermutlich ethischer Natur: Wenn der Mensch nicht frei handelt, dann ist er auch nicht für seine Handlungen verantwortlich. Lob, Strafe, Erziehungs- und Rechtspraxis werden zur Makulatur, geschuldet einer kollektiven Fehleinschätzung des Menschen was seine Handlungen anbelangt. Angesichts dieser Situation haben sich zwei Haltungen heraus kristallisiert, die mit den Namen „Inkompatibilismus“ und „Kompatibilismus“ verbunden werden.

Die Haltung der so genannten Inkompatibilisten ist eine konditionale: Wenn die Voraussetzungen des Arguments zutreffen und wenn die Schlussfolgerung korrekt ist, dann ist Freiheit, als „Alternativen und Kontrolle“ verstanden, inkompatibel mit „Determinismus“.

Um den Folgerungen daraus hinsichtlich moralischer Verantwortung zu entgehen, wird Determinismus – in der einen oder anderen Weise – in Frage gestellt. Meist wird, nicht zuletzt in der Hoffnung, dadurch Verantwortung zu retten, von einer indeterministischen Rahmgebung ausgegangen.

So genannte Kompatibilisten hingegen versuchen aufzuzeigen, dass Determinismus, demzufolge Anfangsbedingungen und Naturgesetze eindeutig alle zukünftigen Vorkommnisse in der Welt bestimmen – auch menschliche Handlungen –, mit Freiheit kompatibel ist. Um dies zu tun, bleiben ihnen wesentlich – mit jeweiligen Varianten – zwei Optionen:

1. Sie gehen entweder von einem modifizierten „Freiheitsbegriff“ aus und verzichten auf das Charakteristikum der verschiedenen Alternativen. Freiheit ist in ihrem Verständnis die (weitgehend) uneingeschränkte und unbehinderte Fähigkeit, das zu tun, was man will. Als Namen aus der Geschichte für diesen Ansatz sind unter anderem hier zu nennen: Hobbes, Schlick aber vor allem Leibniz. Der „Freiheitsbegriff“ umfasst somit nicht mehr die definierende Klausel alternativer Möglichkeiten. Wie es um die Kontrolle freier Handlungen steht, spielt hierbei eine Rolle. Dies zu beantworten ist relevant für die Frage, ob ein solchermaßen modifizierter „Freiheitsbegriff“ geeignet ist, moralische Verantwortung zu rechtfertigen. Argumente hierfür sind mit dem Namen Harry Frankfurt verbunden.

2. Sie behalten das Charakteristikum der alternativen Möglichkeiten bei, beziehen diese aber in eindeutiger Weise auf alternative „Anfangsbedingungen“. Eine Handlung ist für sie dann frei, wenn es alternative Möglichkeiten gibt, die sich bei alternativen Anfangsbedingungen eingestellt hätten.

Dieser Ausweg ist dem Paradigma von Determinismus verstanden als: „Anfangsbedingungen plus Naturgesetze ergeben eindeutig zukünftige Zustände“ vollständig treu. Wer aber ist „Herr“ über die Anfangsbedingungen? Ob hierdurch etwas für „Verantwortung“ gewonnen ist, ist mehr als fraglich.

Wie steht es um die inkompatibilistische Lösung hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Freiheit und Verantwortung: der Annahme eines indeterministischen Rahmens?

3. Indeterminismus und Freiheit

Zunächst einmal steht es darum schlecht. Auch Indeterminismus scheint mit Freiheit, zumindest mit „Freiheit“, die moralische Verantwortung begründet, inkompatibel zu sein. Dafür haben verschiedene Autoren argumentiert. Peter van Inwagen, hat einen Prototypen dieser Argumentation in seinem berühmten Aufsatz „Free Will Remains a Mystery“ vorgestellt.

Zunächst ist zu klären, zumindest ansatzweise, was unter „Indeterminismus“ zu verstehen ist. Sieht man von der Konnotation ab, dass „Indeterminismus“ völlige Beliebigkeit oder Regellosigkeit besagt, einer Auffassung, die in der wissenschaftlichen Diskussion keine Rolle spielt, so kann „Indeterminismus“ wie folgt charakterisiert werden: Die Welt ist zwar naturgesetzlich verfasst, aber mindestens eines dieser Gesetze ist probabilistisch, das heißt, es legt nur eine Wahrscheinlichkeit fest.

Was hat dieser Rahmen mit Freiheit zu tun? Zumindest Alternativen sind gegeben. Dem Charakteristikum der Kontrolle ist auch durch einen indeterministischen Rahmen nicht Genüge getan. Ein kleines Beispiel in enger Anlehnung an van Inwagen mag dies illustrieren:

Eine Person hat in einer Situation zwei Möglichkeiten: zu lügen oder die Wahrheit zu sagen. Da die Welt indeterministisch ist, sind beide Möglichkeiten gegeben. Nichts in der Welt erzwingt eine der beiden Optionen. Die Person

Dem Charakteristikum der Kontrolle ist auch durch einen indeterministischen Rahmen nicht Genüge getan.

befindet sich in der relevanten Situation und sagt die Wahrheit, sie hätte auch lügen können. Dies reicht jedoch nicht für Freiheit, glaubt man van Inwagen, denn wegen des vorausgesetzten Indeterminismus ist es *a pure matter of chance*, um mit van Inwagen zu sprechen, was sie tut. Wenn das Verhältnis von Akteuren und ihren Akten *a pure matter of chance* ist, dann steht es in der Tat schlecht um Freiheit und *a fortiori* um Verantwortlichkeit. Warum aber sollte das Verhältnis dieser Art sein? Was für eine unthematisiert beanspruchte Voraussetzung ist hier am Werk?

4. Physikalismus

Die Voraussetzung wird am deutlichsten, wenn man von einem Indeterminismus probabilistischer Gesetze, wie er oben skizziert wurde, ausgeht und die deterministische und die indeterministische Situation parallelisiert. Man betrachte hierzu das Konsequenz-Argument, nun in der indeterministischen Version: Die Welt ist indeterministisch verfasst. Das bedeutet, dass alle Vorkommnisse in der Welt, auch „unsere Akte“ Folge sind von **a)** probabilistischen Naturgesetzen und **b)** so genannten Startverteilungen, die in ferner Vergangenheit bestanden. Naturgesetze und Anfangsbedingungen werden also probabilisiert. Probabilistische Naturgesetze und Startverteilungen lassen mehrere mögliche Akte zu, einer davon tritt einfach ein; probabilistische Naturgesetze und Startverteilungen bestimmen nur die Wahrscheinlichkeit, mit welcher die jeweiligen Akte eintreten. Menschen haben keinen Einfluss auf das, was vor ihrer Existenz passierte beziehungsweise der Fall war und somit weder auf die Verfasstheit von probabilistischen Naturgesetzen noch auf die Startverteilungen.

Dies hat zur Konsequenz: Wir Menschen haben keinen Einfluss auf unsere Akte, sie stellen sich einfach aufgrund von Startverteilungen und probabilistischen Naturgesetzen mit entsprechender Wahrscheinlichkeit ein. Menschen sind demnach nicht frei: Sie haben



Auch nach ihrem Referat diskutierte PD Dr. Christina Schneider mit einigen Teilnehmern über „Freiheit zwischen Determinismus und Indeterminismus.“

zwar Alternativen, aber keine Kontrolle. Menschen sind Spielautomaten.

Die in beiden Argumentationssträngen, der deterministischen und der indeterministischen Variante, versteckte Voraussetzung ist die folgende: Die Welt und mithin auch der Mensch in allem, was ihn ausmacht – Körper, Intellekt, Agieren, Emotion und so fort –, ist vollständig durch Naturgesetze und Anfangsbedingungen, seien sie deterministisch oder probabilistisch, bestimmt.

Man nennt diese Auffassung „Physikalismus“, „Materialismus“ oder auch „Naturalismus“; auch hiervon werden in der Literatur, hauptsächlich im Rahmen der *Philosophy of Mind*, verschiedene Varianten diskutiert. Allen gemeinsam ist, dass „Welt“ und insbesondere auch das, was „Geist“ genannt

„Kausalität“ ist ein in der analytischen Philosophie viel verwendetes Wort.

wird, vollständig durch „Naturgesetzlichkeit“ bestimmt ist. Es ist genau diese Annahme, wie immer sie ausformuliert wird, die verhindert, dass Akte unter der Kontrolle des Akteurs stehen (dass sie *up to him* sind).

Geht man von der oben formulierten Voraussetzung des „Physikalismus“ ab, so bleibt als eine Möglichkeit, Freiheit in einer auch naturgesetzlich bestimmten Welt zu „retten“, „Akteurskausalität“ und „Dualismus“. Hiermit hat man jedoch in zwei philosophische Wespenester gestochen.

5. Akteurskausalität

Akteurskausalität, auch mentale Verursachung genannt, theoretisch zu fassen, ist – so eine weit verbreitete Auf-

fassung – ein hoffnungsloses Unterfangen. Angesichts der umfangreichen Literatur zu diesem Thema und zu den damit verbundenen Problemen, scheint ein Konsens, wie diese Problem innerhalb eines weiteren metaphysischen Rahmens zu situieren ist, ob das überhaupt geleistet werden kann, wie vielleicht ein umfassender Rahmen auszuweisen hätte, ob es überhaupt eine Lösung oder Auflösung des Problems geben kann, nahezu ausgeschlossen. Trotzdem, das Thema scheint wichtig. Eine vorthoretische Sensitivität und alltägliche Erfahrung legt durchaus nahe, dass manchmal etwas vor sich geht, das den Namen Akteurskausalität verdient. Was ist nun unter „Akteurskausalität“ zu verstehen?

Problematisch ist der Wortteil „Kausalität“. „Kausalität“ ist ein in der analytischen Philosophie viel verwendetes Wort. Die unterscheidende Intuition, die „Kausalität“ in naturgesetzlichem Kontext von „Akteurskausalität“ abhebt, ist wie folgt zu umschreiben: Während im naturgesetzlichen Kontext „Ursache“ und „Wirkung“ durch diachronische Gesetze verbunden sind (Ein Fels stürzt einen Berg hinab, das Geschehen folgt vollständig den Naturgesetzen), hebt „Akteurskausalität“ auf der Intuition ab, ein Akteur, paradigmatisch: ein Mensch, bringt etwas hervor, das Hervorgebrachte steht im Allgemeinen im naturgesetzlichen Konnex. (Ich, ein Akteur, kicke willentlich einen Ball, dessen Flugbahn dann durch Naturgesetze bestimmt ist.) Hiermit ist sehr sparsam, rein struktural, das „Hervorbringen“ von etwas „Physikalischem“ durch ein „Lebewesen“ ansatzweise erfasst – so hofft man zumindest.

Im Wort „hervorbringen“ ist ansatzweise ein Aspekt von „Kontrolle“ angezeigt. Um für die Freiheitsproblematik überhaupt etwas leisten zu können und damit „hervorbringen“ nicht nur eine leere Metapher bleibt, darf bei

„Akteurskausalität“ derjenige Aspekt des „Akteurs“, der für das Hervorbringen eines „physikalischen“ Ereignisses maßgeblich ist, beispielsweise ein Wollen, ein Gefühl, eine rational erlangte Absicht oder dergleichen, kein naturgesetzliches Vorkommnis – deterministisch oder indeterministisch verstanden – sein. Es muss etwas dem Akteur Zuzuordnendes sein, das sich dem naturgesetzlichen Netzwerk letztlich entzieht. Das bedeutet aber nicht, dass dieses „Etwas“ nicht auch zu der naturgesetzlichen Umwelt passen muss. Wie könnte es sonst „eingreifen“? Man kann es auch so ausdrücken: Es muss ein Moment sein, welches nicht vollständig im naturgesetzlichen Konnex steht, in diesen aber eingreifen kann und somit – in gewisser Hinsicht – in ihm neue Anfangsbedingungen hervorbringt, solche, die sich ohne sein Eingreifen nicht „von selbst“ eingestellt hätten. Wäre dieses Moment vollständig naturgesetzlich bestimmt, würden die oben angeführten Probleme wieder auftauchen. Mit der Annahme eines Aspektes des Akteurs, der nicht vollständig in naturgesetzlichen Konnex steht, ist man zu einer sogenannten dualistischen Sichtweise geführt.

6. Dualismus

Wie könnte es anders sein, „Dualismus“ wird in vielfältiger Weise ausgesagt. Für die gegenwärtige Aufgabe genügt die folgende sehr allgemeine Charakterisierung, wie sie auch im Rahmen der *Philosophy of Mind* verwendet wird. Die Charakterisierung ist von Robinsion übernommen: Dualismus ist eine Theorie, die besagt, dass das Geistige und das Physikalische – oder Geist und Körper – in gewisser Hinsicht grundlegend verschieden sind.

Dieses „grundlegend verschieden“ besagt unter anderem, dass das Mentale nicht auf das „Physikalische“ reduziert

werden kann; es besagt ferner, dass zwischen beiden auch kein irgendwie anders geartetes einseitiges Bestimmungsverhältnis, was die jeweilige Verfasstheit und „Funktionsweise“ anbelangt, besteht.

In der heutigen analytischen Diskussion sind Dualisten in der Defensive: Das „Physikalische“ ist das Unhinterfragte, „Geist“ ist die problematische, hinsichtlich ihrer „Existenz“ erst „nachzuweisende“ Dimension. Dualisten waren historisch gesehen selbstverständliche theoretische Rahmenbedingungen innerhalb der Philosophie.

Dualisten sehen sich mit der Aufgabe konfrontiert, zu zeigen, dass die „geistige“ und die „physikalische“ Dimension – „Geist“ und „Körper“ – kohärent zusammenspielen. Es gibt verschiedene Weisen, das Zusammenspiel von Geist und der physikalischen Dimension aufzufassen. Die metaphysisch stärkste Fassung, und nur diese ist geeignet, einen starken Begriff von Freiheit zu ermöglichen, einen Begriff, der „Verantwortung“ begründet, besagt, dass Körper und Geist beziehungsweise die physikalische und die geistige Dimension sich gegenseitig beeinflussen. Insbesondere hat der Geist Einfluss auf den Körper. Dieser Einfluss, Geist auf Körper, ruft Unbehagen hervor, steht er doch der Annahme der „kausalen Geschlossenheit des Physikalischen“ entgegen. Diese Annahme wird durch die verschiedenen Erhaltungssätze der Physik motiviert, ist aber ein metaphysisches Prinzip, welches besagt: Jedes physikalische Ereignis wird *vollständig* (und ausschließlich) durch physikalische Ursachen hervorgebracht. Dieser Annahme ist, aus guten Gründen, widersprochen worden, etwa durch Larmer, Mills und Collins.

Die Akte setzen die Anfangsbedingungen, die sich ohne die Akte nicht eingestellt hätten; die Gesetze bleiben unberührt.

Eine auszuarbeitende Theorie muss dieses Prinzip auf die eine oder andere Weise berücksichtigen, verweist es doch auf ein mögliches Kohärenzproblem, welches sich mit einem dualistischen Rahmen und *a fortiori* mit Akteurskausalität stellen kann. Auf jeden Fall muss „Akteurskausalität“ so ausgearbeitet werden, dass „Akte“ von Akteuren in eine „physikalisch“ gesetzesartige Umwelt eingreifen, ohne deren Gesetze zu verletzen. Die Idee hierbei ist: Die Akte setzen die Anfangsbedingungen, die sich ohne die Akte nicht eingestellt hätten; die Gesetze bleiben unberührt.

Geht man also, aus welchen Gründen auch immer, davon aus, dass Akteurskausalität – im Sinne von „Hervorbringen“ in einer dualistischen Rahmgebung – kohärent theoretisch zu fassen ist, so bleibt trotzdem die Frage, was Akteurskausalität zur Auflösung des Freiheitsproblems leistet.

7. Freiheit – Deliberation – Determinismus

Die Frage nach „Determinismus und Freiheit“ stellt sich für Akteurskausalität etwas anders. Problematisch scheint der Umstand, dass wichtige freie Akte im Vorfeld gut überlegt, einem rationalen Entscheidungsprozess unterworfen und dessen Ergebnis dann oft bis zur Durchführung und darüber hinaus stabil ist. Man sagt auch: Freie Akte sind in relevanten Umständen gut und gründlich überlegt („delibertiert“) – und dies ist

kein Nachteil sondern eine Tugend, zeugt es doch von der Rationalität des Akteurs hinsichtlich seines Tuns. Kurz und verkürzt: Aufgrund von sorgfältiger Deliberation kann eine Entscheidung eindeutig sein ebenso wie die relevanten Akte, durch welche die Entscheidung kontrolliert „in die Tat“ umgesetzt wird. Widerspricht dies nicht dem einen Charakteristikum von Freiheit, Alternativen zu haben?

Intuitiv würde man sagen: nein! Die Entscheidung selbst war ja aufgrund von Alternativen getroffen, Alternativen als reale Möglichkeiten vorausgesetzt. Dem Einwurf kann jedoch entgegen werden: *Prima facie* wurde die Entscheidung angesichts von Alternativen getroffen, aber war die Entscheidung selbst, eben weil rational, nicht die eindeutige Folge von äußeren Umständen und dem „inneren“ Persönlichkeitsprofil des Entscheiders, seiner Psyche, den Erfahrungen und vielem mehr? Hat man es nicht mit einer Art „psychischem“ oder „mentalem“ Determinismus zu tun?

Die Antwort ist „nein“, nicht notwendig: Determinismus, wie er oben formuliert wurde, besagt: ein „zeitliches Fortschreiten“, welches durch Gesetze über die Zeit hinweg geregelt ist. Diese deterministische Gesetzmäßigkeit ergibt eine eindeutige „Geschichte“. Die Gesetze,

Der mentale oder psychische Aspekt von Akteuren ist nicht gesetzesartig.

die in der analytischen Diskussion angeführt wurden und werden sind zwar „Naturgesetze“ aber auch „innere Gesetze“, „Gesetze“, die das intellektuelle, mentale und psychologische Fortschreiten regeln, sind in der Geschichte der Philosophie bekannt (etwa der Leibnizsche *conceptus completus*, der zu einem „psychischen“ oder „mentalen“ Determinismus führt). Nur wenn vorausgesetzt wird, dass Entscheidungen sich aus deterministischen „mentalen“ oder „psychischen“ Gesetzen ergeben, das heißt, dass der Akteur ein Psycho-Automat ist, sind Entscheidungen nicht frei, weil nicht vom Akteur kontrolliert.

Formuliert man oder expliziert man „Akteur“ in philosophischer Hinsicht als etwas sich gesetzesartig Veränderes, so formuliert man Unfreiheit gleich mit (Analoges gilt übrigens auch für indeterministische „mentale“ Gesetze). Nun lässt sich aber formal eine „durch diachronische Gesetze – auch mentale Gesetze – eindeutig bestimmte Zukunft“ von einer eindeutig, aber nicht gesetzesartig bestimmten Zukunft unterscheiden. Gesetzesartigkeit ist eine sehr starke und einschränkende Voraussetzung, die nicht zwingend ist. Nimmt man von dieser Voraussetzung Abstand, so sind auch rational bedingt eindeutige Akte (der nahen) Zukunft – auch innerhalb einer ansonsten „physikalisch gesetzesartigen Umwelt“ – freie Akte: der Akteur entscheidet sich für eine unter mehreren ontologischen Alternativen und bringt diese dann hervor.

8. Fazit

Am Ende kann doch gesagt werden. Es gibt Möglichkeiten Freiheit (im Sinne von Alternativen und Kontrolle) in einer Weise zu fassen, die unter anderem „Verantwortung“ zulässt. Man kann sogar zeigen, dass dies in kohärenter Weise zu leisten ist. Die „Kosten“ sind die Folgenden:

1. Die Kohärenz setzt eine dualistische Rahmgebung voraus – kein Physikalismus!

2. Alternative Möglichkeiten haben ontologische Relevanz – sowohl als alternative mentale Möglichkeiten als auch als alternative „physikalische“ Möglichkeiten.

3. Der mentale oder psychische Aspekt von Akteuren ist nicht gesetzesartig.

4. Akteurskausalität wird angenommen. Vermöge ihrer greift ein agierendes freies Individuum in eine – durchaus gesetzesartige – „physikalische“ Umwelt ein. Das Eingreifen ändert die Gesetze nicht, setzt aber neue „Anfangsbedingungen“.

Sind die Kosten zu hoch? Dies ist in Ansehung externer Daten zu beurteilen. Im Falle von „Freiheit“ ist zu sagen, dass eine akteurskausale Freiheitstheorie, die Akteure nicht als Psycho-Automaten formuliert und somit Freiheit in einem starken Sinn ermöglicht, viele Daten als rational und intelligibel ausweist – man denke an die Rechts- und Erziehungspraxis, an moralische Verantwortung, Selbsteinschätzung der eigenen Handlungsweisen und dergleichen.

Eine Theoriebildung hingegen, die dazu nicht in der Lage ist, ist gezwungen, anzunehmen, dass die oben genannten Daten (Recht- und Erziehungspraxis, moralische Verantwortung, Selbsteinschätzung der eigenen Handlungsweisen) irrtümlich angenommene Auffassungen, Praktiken und Selbstverständnisse sind. Die apologetische Aufgabe ist auf dieser Seite. □

Literatur

Frankfurt, H.: 1969, *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, *Journal of Philosophy* 66, 829-839.

Ginet, C.: 1966, *Might We Have No Choice? Freedom and Action*, in K. Lehrer (ed.), *Freedom and Determinism*, Random House, New York, S. 87-104.

Larmer, R.: 1986, *Mind-body interactionism and the conservation of energy*, *International Philosophical Quarterly* 26, 277-285.

Schneider, C.: 2009, *Metaphysische Freiheit - Kohärenz und Theorie*, *Philosophia Verlag, München*.

van Inwagen, P.: 2002, *Free Will Remains a Mystery*, in R. Kayne *Oxford Companion to Free Will*, S. 158-177.

Verfangen im Netz – Kommunikative Freiheiten durch die neuen Medien nur auf Kosten der Selbstbestimmung?

Rüdiger Funiok SJ

1. Drei Problemanzeigen

„Verfangen im Netz“ – das klingt nach Beschwörung von Gefahren. Sie sind unübersehbar, aber es soll nicht bei ihnen bleiben. Dennoch will ich drei Gefahren nennen.

Die erste Gefährdung beschrieb Michel Foucault mit „Panoptismus“: das Zunehmen von Überwachungs- und Kontrollmechanismen. Er griff dabei auf einen architektonischen Entwurf von Jeremy Bentham zurück: Fabrik- oder Gefängnisgebäude können durch eine Strahlenbauweise mit einem zentralen Beobachtungsturm zu Panoptika werden, in denen man jeden jederzeit völlig sehen und kontrollieren kann. „Gefährliche“ Gedanken werden freilich erst im Reden oder Schreiben eines Menschen offenbar. Eine geheimdienstliche Überwachung mit dem Ziel, diese herauszufinden, gab es sogar schon im Römischen Reich: zur Zeit der Punischen Kriege. Im 19. Jahrhundert, während des Vormärz, wurden diese Techniken verfeinert; die Lager des Nationalsozialismus und Stalinismus im 20. Jahrhundert schließlich trieben die totale Überwachung von Gefangenen und den Verlust jeder Privatsphäre auf die Spitze. Und jetzt das weltweite Datennetz mit den digital speicherbaren Belegen des schriftlichen oder bildlichen Austauschs so vieler Menschen – die Möglichkeit zur Überwachung hat damit ein perfektes Mittel gewonnen.

Wohl alle Staaten machen von der unbemerkte geheimdienstlichen Überwachung aus „sicherheitspolitischen“ Gründen Gebrauch. Aber auch die Wirtschaft hat Interesse an unseren Personendaten und geäußerten Vorlieben. Viele geben diese in den Sozialen Netzwerken preis. Will man an ihnen teilnehmen, wird man aufgefordert, der Weitergabe der Daten zuzustimmen. Und schon lange gilt: Was wir wo mit unserer Kreditkarte zahlen, in Geschäften oder im Internet, kann leicht zu einem Kundenprofil zusammengefasst werden. Auch wenn wir einen Begriff „googlen“, der gar nichts mit unserem persönlichen Konsum zu tun hat, bekommen wir in der Online-Werbung entsprechende Produkte angeboten. Wo wir wie lange mit unserem Handy telefoniert haben, das kann uns von der Polizei vorgehalten werden – freilich in Deutschland nur, wenn ein begründeter Verdacht auf eine Straftat vorliegt und die Handydaten freigegeben wurden.

Für eine umfassende Medienethik ist der Datenschutz zu einem zentralen Thema geworden. Es geht um den Erhalt – oder die Wiedergewinnung – unserer „informationellen Selbstbestimmung“. Dieses vom Bundesverfassungsgericht in seinem Volkszählungsurteil so formulierte Grundrecht gibt es in anderen Ländern und Rechtssystemen nicht. Nicht ohne Grund hat Facebook seinen europäischen Sitz in Irland. Dennoch kann es für seine deutsche Sparte von unseren Datenschutzbeauftragten zu mehr Datenschutz gemahnt werden. Datenschutz ist eine Form von Prävention. Ist er damit nicht eine unzulässige Bevormundung der Freiheit? Dieses „Präventionsdilemma“ (Marion Albers) wird in der Literatur durchaus gesehen.

Eine zweite Problemanzeige sind die Skandale, die einem heute über die



Prof. Dr. Rüdiger Funiok SJ, Professor für Kommunikationswissenschaft, Pädagogik und Erwachsenenpädagogik an der Hochschule für Philosophie

Medien und das Netz angedichtet werden können. *Verleumdungen und Rufmord* gab es schon früher, jetzt kann er anonym erfolgen und ohne dass man sich effektiv dagegen wehren kann. Das Neue an der heutigen Situation: es kann jeden treffen. Und selbst als Frau eines Bundespräsidenten tut man sich schwer.

Und um noch eine dritte eklatante Bedrohung von Alltagsfreiheit zu nennen: die Bildschirmspiele, die zunehmend auch mobil auf dem Handy oder Smartphone gespielt werden. *Medienabhängigkeit* ist zwar erst im Anhang des Diagnosekatalogs DSM-5 aufgenommen und muss noch weiter untersucht werden. Die verlässlichsten Zahlen für Deutschland sprechen von einem Prozent, das sind immerhin 560 000 Menschen; bei den 14- bis 24-Jährigen sind es sogar 2,4 Prozent.

Doch es soll hier nicht nur um die Gefährdungen von alltäglicher Freiheit durch den Gebrauch der neuen Medien die Rede sein. Die Erweiterungen unserer kommunikativen Handlungsmöglichkeiten sind unübersehbar und machen die Faszination der neuen Medien aus, nicht nur für junge Menschen. Das Zweite Vatikanische Konzil, dessen Eröffnung vor 50 Jahren wir in diesen Tagen gedenken, hat in einem seiner ersten Dekrete die Medien zu den erstaunlichen Erfindungen der Technik gezählt („Inter mirifica technicae artis inventa“). Die katholische Kirche spricht von den Medien als von „Instrumenten sozialer Kommunikation“ Diese Begriffswahl ist vielleicht dem Latein geschuldet, hat aber auch durchaus systematische Bedeutung. Die Medien sollten das Gespräch der Gesellschaft aufnehmen und für alle vernehmbar machen: als neutrale Gesprächsanwälte sollten sie die vorhandene Meinungsvielfalt abbilden und die vorgetragenen Positionen, bei aller nötigen Verkürzung, zutreffend wiedergeben.



Dr. Andreas Trampota SJ, Dozent für Ethik und Geschichte der Philosophie an der Hochschule für Philosophie, diskutierte mit einer Reihe von Teilnehmern das Thema Freiheit aus der Per-

spektive Immanuel Kants. „Kant über Freiheit in theoretischer und in praktischer Absicht“ war das Thema seines Arbeitskreises.

2. Zwei Vorbemerkungen

2.1 Erweiterung und Gefährdung von Freiheit – zum hier verwendeten Freiheitsbegriff

Hier wird nicht von der menschlichen Freiheit und ihrer philosophischen Analyse, sondern von den (vielen, kleinen) Freiheiten gehandelt. Sie bestehen darin, vorhandene oder geweckte Wünsche nach Kommunikation zu befriedigen beziehungsweise ihre technische Unterstützung gebrauchen zu können. Es geht um die Nutzer-Freiheiten der Mediengesellschaft, also um die Möglichkeit: **a)** sich schnell und kostenlos vielen gleichzeitig mitzuteilen zu können, **b)** sich durch Videos oder Spiele unterhalten zu lassen, **c)** Gemeinschaft zu erleben, virtuelle Communitys zu bilden, **d)** sich mit einem eigenen Profil zu präsentieren und sich von anderen abzugrenzen.

Diese Jedermann-Freiheiten im Netz sind nicht zu haben ohne verantwortliches Handeln aller Akteure. Es geht um geteilte Verantwortung, was aber nicht verkleinerte und abzuschiebende Verantwortung besagt. Und es geht nicht ohne Voraussetzungen, das heißt ohne die rechtlichen Rahmenbedingungen einer demokratischen Medienordnung und nicht ohne eigene Bildungsanstrengungen, sofern Literalität Voraussetzung anspruchsvollerer Mediennutzung ist. Wofür haben wir Verantwortung? Einmal für die eigene Person,

etwa den Schutz der eigenen Privatsphäre. Dann auch für Schutzbefohlene, also etwa Heranwachsende und beruflich Abhängige. Verantwortlich handeln bedeutet, sich und diese vor Gefahren zu schützen, aber auch bereit zu sein, die Rechte anderer zu achten.

2.2 Zur Gliederung meiner Ausführungen

Obschon das Web 2.0 Nutzer und Nutzerinnen zu „Prosumern“, also gleichzeitig zu Produzenten und Konsumenten macht, werden die Netzfreiheiten nach Produktion (3. und 4.), Distribution (5.) und Rezeption (6. u. 7.) der medialen Angebote behandelt.

Die zentrale Dimension von Freiheit in den neuen Medien (8.) ist die Partizipation aller – und damit ein Versprechen der Demokratie. Zu seiner Einlösung braucht es Beteiligungsgerechtigkeit, aber auch eigene Bildungsanstrengungen.

3. Marktfreiheit der (internationalen) Medienunternehmen und der einzelnen Nutzer

Das zunächst militärisch, dann wissenschaftlich genutzte weltweite Netz ist heute eine globale Plattform von Informations- und Wirtschaftsangeboten, aber auch eine allgemeine technische Infrastruktur. Der Medienmarkt ist, vor allem für Werbung und (politische)

Propaganda, ein Aufmerksamkeitsmarkt.

Es gibt Grenzen sprachlicher und kultureller Art (trotz hohen Bildanteils), bei zu großen Datenmengen wie auch aufgrund politischer Einflussnahme (so ist Facebook etwa nicht in China zugelassen).

Die unternehmerische und politische Verantwortung fordert, **a)** die Zugangsfreiheit für alle zu garantieren, **b)** die Zustimmung zur Weitergabe personenbezogener Daten explizit einzuholen, **c)** kulturelle Vielfalt sowie **d)** Kinder- und Jugendschutz zu ermöglichen.

Ein kurzes Wort zum Kinder- und Jugendschutz: Eltern wünschen sich in der überwiegenden Zahl Orientierungshilfen, um bei der Mediennutzung ihrer Kinder Gefahren zu vermeiden, ohne ihnen den Spaß an ihren Lieblingssendungen oder Portalen zu vermiesen. Anbieter sind daher – etwa durch Europäisches Recht – dazu verpflichtet, die Alterskennzeichnungen der Selbstkontrollgremien (Freiwillige Selbstkontrolle Film, Freiwillige Selbstkontrolle Fernsehen, Unterhaltungssoftware Selbstkontrolle) zu übernehmen. Diese Gremien stellen Verantwortungsgemeinschaften verschiedener Stakeholder (gesellschaftlicher Interessensgruppen) dar. Sie wollen präventiv wirken und stellen keine Einschränkungen der elterlichen Freiheit dar.

Ihre Bewertungen sind heute übrigens zunehmend durch empirische

Forschung abgesichert. Die übliche Alterskennzeichnung orientiert sich freilich immer noch an der, nach dem Ersten Weltkrieg entstandenen Filmselbstkontrolle (FSK) und entspricht nicht mehr den Ergebnissen der qualitativen Rezeptionsforschung bei Kindern. Der von den Landesmedienanstalten herausgegebene „Flimmo – Programmberatung für Eltern“ kennt folgende Altersgruppen-Einteilung: 3 – 5 Jahre, 6 – 10 Jahre und 11 – 13 Jahre.

Auch von der Unternehmensethik her verbietet es sich, kriminelle Inhalte weiter zu verbreiten. Bei Kinderpornographie – was ja in Wahrheit Kindesmissbrauch, Folter oder sogar Tötung besagt – wird dieses Verbot sogar von Google anerkannt. Bei anderen problematischen Inhalten ist es strittig, etwa bei gerichtlich erwiesenen Falschaussagen, bei Verleumdungen und volksverhetzenden Inhalten wie den Mohammed-Karikaturen. Zu mehr reicht das Firmenlogo „Don't be evil“ des Konzerns offensichtlich nicht.

4. Ästhetische Gestaltungsfreiheit

Die Ansprüche an die Gestaltung von Homepages, Portalen, Suchmaschinen und sozialen Netzwerken sind gestiegen. Sie werden von jugendlichen Nutzern erstaunlich gut erfüllt.

Wie ist Verantwortung im Zusammenhang mit der Gestaltungsfreiheit zu sehen? Für Nachrichten gelten die

Selbstverpflichtungen der Journalisten, die Pressekodizes. Unklar ist, ob diese auch für Blogs gelten. Für wissenschaftliche Inhalte gilt das akademische Ethos, das eine Angabe der Quellen und Methoden verlangt.

Grenzen der Gestaltungsfreiheit sind mit der Achtung der Leistung anderer etwa durch das Urheberrecht gegeben. Das Recht auf Verwertung der „persönlichen geistigen Schöpfung“ wird auch in Artikel 27 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte garantiert: „Jeder hat das Recht auf Schutz der geistigen und materiellen Interessen, die ihm als Urheber von Werken der Wissenschaft, Literatur oder Kunst erwachsen.“

Das Recht auf Verwertung der „persönlichen geistigen Schöpfung“ wird auch in Artikel 27 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte garantiert.

Im selben Artikel geht es aber auch um das Recht auf Teilhabe am Gemeingut Kultur: „Jeder hat das Recht, am kulturellen Leben der Gemeinschaft frei teilzunehmen, sich an den Künsten zu erfreuen und wissenschaftlichen Fortschritt und dessen Errungenschaften teilzuhaben.“ Ästhetische Gestaltungsfreiheit findet in „authentischen“ Selbstdarstellungen ihren Ausdruck (dazu ausführlicher am Ende des Abschnitts 6.)

5. Verfügungsfreiheit über das internationale Netz

Die Tatsache, dass technische und rechtliche Standards übernommen werden müssen, zeigt ebenso auf, dass über das internationale Netz nicht ohne eigenen Beitrag verfügt werden kann, wie etwa das Bemühen um IT-Sicherheit, um die gemeinsame Bekämpfung von Computerviren.

Faktische Grenzen sind mit der ungleichen Machtverteilung in der Informations- und Kommunikationstechnik, der ungleichen Versorgung mit Elektrizität und Netzen beziehungsweise Funkverbindungen (in der 3. und 4. Welt) gegeben.

Die Tatsache, dass heute Angriffe über das Netz geführt werden – die Rede ist häufig vom Cyberwar – stellt auch in diesem Bereich Fragen der Verantwortung, wohl an die internationale Rechtsgemeinschaft.

6. Nutzerfreiheit

Bei der Nutzerfreiheit geht es vor allem um Zugangsfreiheit zu allen Informations- und Kommunikationsangeboten im Netz, einschließlich der dort eingestellten Spiele- und Unterhaltungsangebote. Erwartet werden eine nutzerfreundliche Gestaltung der Anwendungen, also eine gute *usability*, und entsprechende Interaktions- und Gestaltungsmöglichkeiten ebenso wie die Konfrontationsfreiheit vor ungewollten Werbeangeboten. Die Frage des Entgelts liegt auf einer anderen Ebene.

Es ist naiv zu meinen, Medienangebote gebe es umsonst. Zeitungen, Bücher, öffentlich-rechtliche Rundfunkangebote kosten Geld. Private Rundfunkangebote kosten die Duldung von Werbeunterbrechungen. Die Werbung in Internetangeboten, ob bei Google, Facebook oder anderen Suchmaschinen und sozialen Netzwerken, ist personalisiert; wir zahlen mit unseren persönlichen Daten, welche die Betreiber weiterverkaufen. Wissenschaftliche Daten-

banken sind durch (staatliche und öffentliche) Kulturförderung finanziert.

Es geht aber nicht nur um Geld, sondern auch um Freiheit. Daher ist es eine zentrale Aufgabe der Zivilgesellschaft, der (internationalen) Ordnungspolitik, aber auch der Unternehmensethik, die informationelle Selbstbestimmung zu wahren und (durch Medienbildung) in der Bürgerschaft zu fördern.

Die Bevormundung durch große Portale wie Facebook zeigt Grenzen auf. Im Dezember 2011 wurden etwa alle Profildaten durch die neu eingeführte „Timeline“ biografisch umstrukturiert, ohne dass die (inzwischen über eine Milliarde) Nutzer vorher gefragt wurden.

Die Nutzerfreiheit ist auch mit Verantwortung verbunden. Sich umfassend zu informieren, erfordert auf der persönlichen Ebene die Haltung von Offenheit und Neugier. Ein oft vergessener Feind der Informationsfreiheit ist nämlich unsere mangelnde Bereitschaft, uns wirklich Neuem, für alle Relevantem, außerhalb unserer individuellen Interessen Liegendem auszusetzen. „Öffentlichkeit“ ist die Summe von „Gegenwelten“ (zur kleinen Lebenswelt des Einzelnen, seiner Kultur). Die vielen Spartenprogramme und genau auf Zielgruppen bezogenen Genres sperren uns in unseren engen geistigen Welten ein.

Otto Roegele schrieb 1966 dazu: Eine Nachricht muss – um informativ zu sein – etwas Neues bieten, für den Empfänger eine persönliche „Gegenwelt“ (ein Begriff von Otto Groth) darstellen. Das Neue muss sich verstehen lassen, also an Bekanntes, schon als relevant Eingestuftes anknüpfen, aber doch auch so neu, interessant und attraktiv sein, dass er es aufnimmt. Öffentlichkeit im Sinne einer Sozialstruktur „baut sich konkret auf als die Summe der ‚Gegenwelten‘, die in den Menschen dieser jeweiligen Öffentlichkeit gegenwärtig sind.“ Die Medien, welche die Öffentlichkeit herstellen, wählen zwar die Themen aus, richten sich aber dabei auch nach ihrem Publikum. Roegele blickt auch auf die Autorensseite, wenn er weiter sagt: „Der Journalist geht normalerweise zu einer bestimmten Zeitung, weil er dort jenes Publikum anzutreffen hofft, mit dem er am ehesten übereinstimmt. Der Abonnent trifft unter dem Angebot an Zeitungen seine Wahl, er wählt seine Zeitung, weil er in ihr seine Vorstellungen bestätigt, seine Gedanken artikuliert, seine Urteile durch Argumente gestützt findet.“ – Das Zeitungspublikum als eine geistig begrenzte Größe?

Wenn das schon von Zeitungen gilt, wie viel mehr von den *Online-Nachrichten*, die ich aufgrund einer attraktiven Überschrift, mehr noch eines interessanten Bildes anklicke, und die mir zunächst ein Informationshäppchen von 3 bis 5 Zeilen anbietet. Eine Zeitung stellt – bei aller Begrenzung durch die Linie des Blattes – doch noch so etwas wie ein Universum aller öffentlich relevanten Ressorts und Themen dar, bietet nicht nur Berichte und Analysen, sondern auch Hintergrundberichte und Kommentare. Beim Durchblättern lesen wir die Tages- oder Wochenzeitung sicher nur selektiv, aber wir sind doch gezwungen, das Insgesamt der Themen erst einmal zu überblicken – oder greifen wir gleich zum Sportteil?

Zur, von den Medien veröffentlichten Meinung gehören, wie der Pädagoge Hartmut von Hentig ausführt, nicht nur die kognitiven Urteile, sondern auch die Emotionen. Damals gab es in den Demonstrationen der außerparlamentarischen Opposition viel „offene Empörung“; die Boulevardpresse brachte (auch darüber) ihre „vermittelte Empörung“ zum Ausdruck. Damit es zu einer thematisch umfassenden und kritischen Öffentlichkeit kommen kann, brauche

es die Förderung der „öffentlichen Neugier“. Ein allseits fragender politischer Unterricht kann diese Neugier immer wieder wecken. Sie gelte es zu erhalten; dann ändern sich nicht nur die Meinungen über die Welt in den Medien, sondern auch die Dinge selbst.

Die eigene *Medienkompetenz* ist den heutigen Gefährdungen anzupassen: Debatte spricht hier von „Privatsphärenkompetenz“. Zu fördern ist ein Bewusstsein für *Datenrisiken*. Es muss kein eigenes Schulfach sein, aber ein wichtiges Thema im Unterricht: das Leben im digitalen Zeitalter. Hier wären Fallgeschichten zu studieren, wo Menschen die Verfügung über ihre Daten verloren haben, indem sie durch Videoaufzeichnungen oder Anschuldigen anderer in einem peinlichen Licht erscheinen. Oft haben sie es durch das bedenkenlose Einstellen eigener Fotos mit verschuldet. Sie können kein teures Reputationsmanagement betreiben wie große Institutionen, aber für sich dennoch eine Medienstrategie entwickeln: Welches Bild von mir soll bleiben? Welches stelle ich aus Vorsicht nicht ein? Neben diesen selbst auferlegten Regeln sollte zur moralischen Fantasie angeregt werden, so dass sich die Schüler in andere hineinversetzen und Wirkungen abschätzen lernen. Auch Softwarelösungen, wie etwa ein digitaler Radiergummi, sind zu erproben.

Vorschläge zur Medienkompetenz sollten sich freilich auch an den Wertpräferenzen der heutigen Jugendlichen orientieren, und hier stehen „Authentizität“ und eine – vielleicht sicherheitsverwöhnte – Offenheit im Vordergrund. Authentizität meint „Echtheit“, Unverfälschtheit, Ursprünglichkeit. Im Umgang mit den Mitteilungen *anderer* fordert das Ideal der Authentizität auch Respekt anderen gegenüber, den Verzicht auf Manipulation ihrer Bilder und Texte. Bei den Mitteilungen über sich selbst bedeutet Authentizität Ehrlichkeit und Treue zu sich selbst. Der amerikanische Philosoph Charles Taylor formuliert das Authentizitätsideal der Moderne (seit Rousseau und Herder)

Authentizität meint „Echtheit“, Unverfälschtheit, Ursprünglichkeit.

folgendermaßen: „Es gibt aber eine bestimmte Weise, Mensch zu sein, die *meine* ist. Ich bin dazu aufgefordert, mein Leben in ebendieser Weise zu führen, ohne das Leben irgendeiner anderen Person nachzuahmen. (...) Sich selbst treu sein heißt nichts anderes als: der eigenen Originalität treu sein, und diese ist etwas, was nur ich selbst artikulieren und ausfindig machen kann.“

Ein stimmiges „Sich-Zeigen“, die Darstellung der eigenen Identität, kommt in unserer Mediengesellschaft nicht ohne *Inszenierung* aus. Die Publizistische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz gibt in einem medienethischen Impulspapier aus dem Jahr 2011 zu bedenken: „Man zeigt, wer und was man sein will, indem man sich entsprechend entwirft. Sich entwerfen heißt: Darstellen, als wer oder was man gesehen werden will. Man kann niemand sein, ohne zugleich etwas darzustellen und sich darzustellen. Im Wettbewerb um öffentliche Aufmerksamkeit ist es unabdingbar geworden, sich in Szene zu setzen.“ Im weiteren Verlauf dieses lesenswerten Impulspapiers kommt die Kommission auf den Bereich der Sozialen Netzwerke zu sprechen und welche ethischen und persönlichkeitsbildenden Kriterien für Authentizität hier gelten können.

7. Freiheit zur Gemeinschaftsbildung

Das Novum an den Sozialen Diensten im Netz liegt in der Möglichkeit, sich selbst zu präsentieren (Identitätsbildung) und eine „persönliche Öffentlichkeit“ von „Freunden“ aufzubauen. Wenn Lehrer in sie eindringen – es handelt sich ja technisch um computervermittelte öffentliche Kommunikation – so wird das von den Jugendlichen als Verletzung der Kontext-Integrität empfunden.

Umgekehrt ist diesen Jugendlichen abzuverlangen, dass sie sich selbst dazu verpflichten, auf ehrverletzende Videos oder andere Äußerungen über ihre Mitschüler, aber auch über Lehrer zu verzichten.

Die „virtuelle Versammlungsfreiheit“ der Sozialen Netzwerke kann der privaten Anerkennung und subkulturelle Selbstvergewisserung dienen, aber auch politische Dimensionen bekommen wie im „Arabischen Frühling“; dazu sind außer einem Facebook-Account soziale Voraussetzungen nötig.

Es war das crossmediale Zusammenspiel mit Fernsehen (Al Jazeera TV), Zeitungen und Zeitschriften, das der Demokratiebewegung eine Öffentlichkeit gab und die Demonstrationen koordinieren half. Aber es brauchte vorher die Selbstverbrennung eines libyschen Gemüsehändlers und die schon vor Facebook bestehenden Sozialverbände, die das Video davon über Youtube verbreiteten. Und es brauchte den Mut der inzwischen Zehntausenden, die bei Protesten ihr Leben gelassen haben.

8. Die Partizipation aller als zentrale Dimension von Freiheit in den neuen Medien

Fragt man nach einer zentralen Dimension der alltäglichen Medienfreiheit, so lässt sich Partizipation nennen. Sie besteht, wie Alexander Filipovi in seiner Dissertation überzeugend ausführte, aus der Herstellung von Beteiligungsgerechtigkeit, aber auch in der Anstrengung von Bildungspolitik und des einzelnen, „Alltagsliteralität“ bei möglichst vielen Heranwachsenden und Erwachsenen zu sichern, auch bei den funktionalen Analphabeten und bei Menschen mit Migrationshintergrund. Es geht um die schon skizzierte Medienkompetenz, aber auch um die Bereitstellung des Zugangs zum Netz und damit zu den Ressourcen unserer Wissensgesellschaft. In anderen Europäischen Ländern gibt es Selbstlernzentren in sozialen Brennpunkten, wo Analphabeten lesen und schreiben lernen und zugleich ins Netz gehen können.

Freiheit – das ist nicht nur meine Freiheit, sondern auch die der anderen, der vielleicht schwächeren. Sie lebt von der Minimierung der Gefährdungen und der Nutzung der Chancen. Dafür Verantwortung zu übernehmen, heißt an alle zu denken, heißt Partizipation zu ermöglichen. □

Literatur

Deutsche Bischofskonferenz, Publizistische Kommission (2011): Virtualität und Inszenierung. Unterwegs in der digitalen Mediengesellschaft – Ein medienethisches Impulspapier. Bonn: DBK.

Filipovi, Alexander (2007): Öffentliche Kommunikation in der Wissensgesellschaft. Sozialethische Analysen. Bielefeld: W. Bertelsmann.

Funiok, Rüdiger (2011) Medienethik. Verantwortung in der Mediengesellschaft. Stuttgart: Kohlhammer.

Die Autorität der Freiheit. Katholische Ortsbestimmungen im Verhältnis von christlichem und neuzeitlichem Freiheitsverständnis

Georg Essen

Die Rede von der „christlichen Freiheit“ geht uns so leicht über die Lippen, dass uns die mit ihr verbundenen theologischen und philosophischen Probleme kaum noch bewusst sind. Denn zunächst und vor allem anderen gilt, dass „Freiheit“ ein anthropologischer Grundbegriff ist, der sich auf spezifische Erfahrungen eines jeden Menschen im Umgang mit sich selbst und anderen bezieht. Darauf beruhen die Universalität, die wir dem Freiheitsbegriff unterstellen, sowie die Unbedingtheit, die wir der Geltungskraft der Menschenrechte zubilligen. Demgegenüber erscheint die adjektivische Hinzufügung des „christlichen“ zum Begriff der Freiheit als Einschränkung aufs religiös Partikuläre. Ein weiteres kommt hinzu: Wir finden im philosophischen und politischen Diskurs im hellenistischen Kulturraum ausdifferenzierte Vorstellungen von politischer, ethischer und psychologischer Freiheit. In diesem Referenzhorizont bildeten sich jene Grundbegriffe heraus, die unser Freiheitsverständnis bis heute prägen. Was fügt demgegenüber das christliche Verständnis von Freiheit den Selbstverständigungsdebatten um die Freiheit hinzu? Zu bedenken ist auch der Aspekt, dass wer – noch dazu als katholischer Theologe – den Begriff christlicher Freiheit in die Debatte einführt, mit der verhängnisvollen Geschichte einer Entzweiung von neuzeitlichem und christlichem Freiheitsverständnis konfrontiert wird. Die kirchlicherseits verantwortende Selbstentfremdung von den Geschicken des modernen Freiheitsbewusstseins bleibt jedenfalls nicht folgenlos für die öffentliche Präsenz eines christlichen Freiheitsverständnisses. Auffallend ist ja schon, dass in dem famosen „Handwerk der Freiheit“ von Peter Bieri die religiöse Sinn dimension der menschlichen Freiheit erst gar nicht thematisiert wird. Dieselbe Leerstelle springt beim Lesen des neuen Buches von Alex Honneth, Das Recht der Freiheit, ins Auge.

1. „... eine wahre Ungeheuerlichkeit“

Das Verhältnis des Katholizismus zum Freiheitsverständnis der Moderne ist bereits von Anfang an, mit der ersten öffentlichen Stellungnahme des Heiligen Stuhls zur Französischen Revolution, eine Geschichte fortschreitender Entzweiung. Dabei entzündet sich diese erste Stellungnahme Roms ausgerechnet an der Französischen Menschenrechtserklärung von 1789. Das Breve „Quod Aliquantum“ von Papst Pius VI. von 1791 gilt als die erste öffentliche Antwort des Heiligen Stuhls auf die Französische Revolution. In der päpstlichen Ablehnung der Menschenrechtserklärung findet sich nicht nur der Satz, die revolutionären Freiheitsrechte stünden, eben weil die menschliche Freiheit den Geboten Gottes unterworfen sei, im „Widerspruch zum Recht des Schöpfers“. Im Breve des Papstes findet sich schließlich auch das Wort von der „wahren Ungeheuerlichkeit“, Meinungs-, Presse- und vor allem Religionsfreiheit zu fordern.

Das Breve von 1791 bildet den Auf-



Prof. Dr. Georg Essen, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Ruhr-Universität Bochum

takt jener Entzweiung von katholischer Kirche und Moderne, die schließlich am Ende des 19. Jahrhunderts auf die Modernismuskrise zulaufen sollte. Seither haben Päpste immer wieder aufs Neue die Prinzipien des modernen Verfassungsstaates und die liberalen Errungenschaften der Moderne verurteilt. Höhepunkte dieser Entwicklung waren ohne Zweifel die Enzyklika „Quanta Cura“ aus dem Jahre 1864, der wiederum der berühmte „Syllabus Errorum“ beigelegt war, und die Einführung des sogenannten Antimodernisteneids von 1810. Die Stoßrichtung dieser kirchlichen Dokumente kommt darin überein, das Streben der Neuzeit nach Emanzipation und Selbstbestimmung zurückzuweisen. Ihr Grundprinzip, die subjektive Freiheit, wird als Subjektivismus, Individualismus und Liberalismus scharf verurteilt und ihr Vernunftanspruch als Rationalismus kritisiert.

Nach einer ersten Abmilderung der antimodernistischen Fronstellung gegen liberale Grundrechte durch Papst Pius XII. in seiner berühmten Toleranzansprache von 1953, vollzog sich der eigentliche Durchbruch im Verhältnis der Kirche zur Moderne durch Papst Johannes XXIII. und zwar in seiner Enzyklika „Pacem in terris“ von 1963, wo lehrämtlich erstmals allgemeine und unveräußerliche Menschenrechte formuliert wurden. Damit war die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“ von 1965 vorbereitet.

Gewiss lassen sich die Prozesse der fortschreitenden Entzweiung von katholischer Kirche und Moderne historisch wie sozialpsychologisch weithin erklären. Einerseits war die katholische Kirche tief in die Feudalstrukturen des Ancien régime verstrickt und interpretierte folglich den Umsturz in Frankreich unmittelbar als drohenden Verlust ihrer gesellschaftlich-politischen Selbstverortung. In dieser Lesart provozierte

die revolutionäre Durchsetzung moderner Freiheitsrechte den Streit um die *libertas ecclesiae*, der als Konflikt um die Freiheit der Kirche vom Staat geführt wurde. Damit aber wurde das eigentlich religionspolitische Thema der Moderne – die geistige Auseinandersetzung um die Anerkennung von Toleranz und Religionsfreiheit – dramatisch überlagert und führte auf Seiten der Kirche zu den genannten Blockaden, sich überhaupt auf die Errungenschaften der neuen Freiheit einzulassen. Andererseits gebärdete sich die Aufklärung, insbesondere die französische, antiklerikal, laizistisch und atheistisch. Diese Geisteshaltung eskalierte in der Französischen Revolution.

Verstrickt in die, mit dem Historiker Jürgen Osterhammel gesprochen, „französische Sonderentwicklung“ blieb der katholischen Kirche tragischerweise verborgen, dass die Amerikanische Revolution, die ja nur einige Jahre zuvor stattgefunden hatte, keineswegs durch Kirchenfeindlichkeit und staatlich verordneten Atheismus gekennzeichnet war. Hier wäre zu lernen gewesen, dass der Durchbruch des modernen Freiheitsbewusstseins nicht notwendigerweise eine revolutionäre Wendung gegen „Religion an sich“ nach sich ziehen musste. Auch blieb dem verengten Blick der katholischen Kirche auf Deutschland weithin verborgen, dass hier die Aufklärung über weite Strecken hinweg ausgesprochen religionsaffin war. So waren in der ersten Phase der Rezeption der Philosophie Kants katholische Theologen an führender Stelle beteiligt. Neuaufbrüche wie diese gerieten allesamt in den antimodernistischen Strudel. Vermittlungstheologische, modernitätsaffine Ansätze katholischer Theologie wurden zum Opfer lehrämtlicher Indizierung und Verurteilung.

Die Tragik der römisch-katholischen Kirche, so kann das Fazit nur lauten, bestand darin, sich der Aufgabe weithin entzogen zu haben, die Herausforderungen der Moderne in einem Prozess geistig-konstruktiver Auseinandersetzung anzunehmen. Befangen in einer restaurativen Mentalität, die sich gegen die neuzeitliche Freiheitsgeschichte defensiv-apologetisch verschlossen hat, war die Kirche nicht in der Lage, die selbstverschuldete Fremdheit einer weltlos gewordenen Kirche zu überwinden. Die Marginalisierung, wenn nicht gar Unterdrückung explizit moderner Theologen führten außerdem dazu, dass die katholische Kirche bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein keine genuin neuzeitlich theologischen Traditionen hat ausbilden können. Somit stellt sich die Frage, ob die katholische Kirche, im Gestus formaler Opposition verharrend, nicht sich und der Neuzeit selbst etwas schuldig geblieben ist.

2. Christliche Freiheit

Die Periode relativer Geschlossenheit „um 1800“ ist durch einschneidende Transformationen gekennzeichnet, die sich auf nahezu allen Feldern der Kultur, Philosophie, Politik und Ökonomie vollzogen. Kulturell, philosophisch und politisch verdichtet sich in dieser geistesgeschichtlich einzigartigen Konstellation auf epochale Weise das neuzeitliche Freiheitsbewusstsein. Dabei müssen wir den philosophischen Freiheitsdiskurs, der in den Vernunftkritiken Kants und den hochdifferenzierten Systementwürfen des Deutschen Idealismus geführt werden als theoretische Verarbeitung jener praktischen Freiheitserfahrungen deuten, die in dieser Zeit gemacht wurden. Allerdings verdeckt der fokussierte Blick auf die Moderne allzu leicht den neuzeitlichen Weg der Freiheit vor „1800“. Eine solche Interpretationsperspektive unterschätzt den Beitrag des Freiheitsdenkens im Übergang vom

Spätmittelalter zum Humanismus und zur Reformation für das neuzeitliche Freiheitsbewusstsein und ignoriert überdies epochale Freiheitsdiskurse, die in der frühen Neuzeit stattfanden. Ich meine das, freiheitstheoretisch gesehen, epochale Ereignis, dass Martin Luther mit einer Entschlossenheit, die tragischerweise zur Kirchenspaltung führen sollte, das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens in den Mittelpunkt aller theologischen und praktischen Glaubensvollzüge des Christenmenschen stellte. Dessen Freiheit besteht darin, so Luthers Grundeinsicht, im Glauben von der Last befreit zu sein, sein Heil durch Werke sichern zu müssen. Er darf frei sein von der Angst um sich selbst und frei von der Knechtschaft unter Gesetzen. Luther begreift, mit anderen Worten, Freiheit nicht primär und zu allererst vom kategorischen Imperativ des sittlich gebundenen Willens, sondern vom kategorischen Indikativ der Gnade her. In allem aber gilt für Luther, dass Freiheit allein durch das Evangelium möglich ist, eben weil der Mensch unfähig ist, sich kraft eigener Entscheidung in das gerecht machende Verhältnis zu Gott zu versetzen. Noch die Zustimmung zur Gnade und das Mitwirken an ihr, ist Geschehen der Gnade selbst. Wenn der Begriff „christliche Freiheit“ einen Sinn macht, dann hier.

Nun führt allerdings Luthers Einsicht in die Selbstverschlossenheit des Sünders zu Konsequenzen, die nicht nur den Widerspruch des Konzils von Trient herausforderten, sondern zuvor bereits den Einspruch des Erasmus von Rotterdam. Im Horizont des Humanismus beheimatet, deckt dieser ein Verständnis der Freiheit auf, dem das Gottesverhältnis des Menschen in dem Sinne überantwortet wird, dass Freiheit Freiheit gegenüber Gott ist. Genau dies aber hat, wie wir sehen werden, Luther im Disput mit Erasmus bestritten.

Doch zuvor ist es zum besseren Verständnis sinnvoll, die Position des Erasmus in ihrem größeren geistesgeschichtlichen und theologischen Kontext zu platzieren. In der Geschichte des Freiheitsdenkens betrat der Nominalismus Neuland – allen voran Duns Scotus und Wilhelm von Ockham –, der im Bezugsrahmen der spekulativen Gotteslehre die den ganzen Kosmos umfassende und bestimmende Ordnung streng auf die Freiheit Gottes selbst zurückführt. Der Primat der göttlichen Freiheit gegenüber der kosmischen Ordnung besagt, dass die göttliche Freiheit die Ordnung, die sie bindet (*potentia ordinata*), selbst setzt (*potentia absoluta*). Die auf die Neuzeit vorausweisende Dimension liegt darin, dass hier ein Wille nicht lediglich als Wahlmöglichkeit innerhalb einer vorgegebenen Ordnung, sondern als der Ursprung der Ordnung gedacht wird. Damit ist, zumindest der Sache nach, Freiheit als Autonomie bestimmbar geworden: ihre Realisierung vollzieht sich nach einer Ordnung, die in eben diesem Handeln selbst generiert wird. Dieses Verständnis der Freiheit Gottes sollte nicht ohne Folgen bleiben für das Verstehen der menschlichen Freiheit. Der Wille ist nunmehr nicht mehr, wie noch bei Thomas von Aquin, als natürliches Strebevermögen begriffen, das durch die Vernunft das ihm vorgegebene Ziel erkennt; es wird verstanden als die Fähigkeit ursprünglicher Selbstbestimmung, die sich nicht nur durch eine Entscheidung über die Wahl der Mittel auszeichnet, sondern auch das letzte Ziel des Handelns frei wählt.

Und damit zurück zum Streit zwischen Erasmus und Luther. Mit Luthers Interpretation der Rechtfertigung des Sünders als eines Geschehens „allein aus Gnade“ wird der Mensch als ein an seiner eigenen Rechtfertigung aktiv



Außer in Vorträgen konnten die Teilnehmer der Philosophischen Woche ihr Wissen auch in drei parallel stattfindenden Arbeitskreisen vertiefen. Die

Gruppe um P. Dr. Paul Hellmeier OP, Dozent für Philosophiegeschichte des Mittelalters an der Hochschule für Philosophie, beschäftigte sich mit dem

Thema „Menschliche Freiheit als Zusammenspiel von Wille und Vernunft bei Thomas von Aquin“.

Beteiligter ausgeschlossen. Die Ursprünglichkeit der Freiheit findet keine Beachtung. Das reformatorische *sola gratia* findet seine freiheitstheoretische Spitzenaussage in der Bestreitung des freien Willens.

Der Glutkern des Disputes zwischen Luther und Erasmus besteht in der Frage nach der Möglichkeit der Freiheit des menschlichen Willens in ihrer Bezogenheit auf Gott im Sinne des unvertretbar-eigenen der Zustimmung. Während Luther dazu neigt, der menschlichen Freiheit diese Möglichkeit abzusprechen und damit allerdings das Moment der formalen Freiheit zu unterschlagen, hat Erasmus den Begriff des *liberum arbitrium* theologisch gewürdigt und zwar als die Kraft des menschlichen Willens, sich dem, was zum Heil führt, zuzuwenden oder sich davon abwenden zu können. Auf dieser Linie bewegt sich auch das Konzil von Trient, wenn es angesichts der Verderbtheit der menschlichen Natur durch Sünde gleichwohl daran festhält, dass in den sündigen Menschen „der freie Wille (*liberum arbitrium*) keineswegs ausgelöscht worden“ sei. Für die katholische Kirche ist mithin das *liberum arbitrium* eine theologisch relevante Größe, weil durch seine Anerkennung „dem Menschen ja nicht nur das Wählen-können innerhalb der von der Sünde begrenzten Möglichkeiten oder innerhalb des von der Gnade [...] eröffneten Horizonts zugestanden“, sondern auch sein Sich-verhalten-

Können zur Gnade gesichert wird. Das aber heißt: „Gerade aufgrund der Ursprünglichkeit seiner wählenden Freiheit bringt der Mensch durchaus ‚sein Eigenes‘ in das Gnaden- und Heilsgeschehen ein – kommt doch erst in des Menschen Zustimmung die Gnade Gottes zu ihrem Ziel“.

Dass hier die Unhintergebarkeit der menschlichen Freiheit im Rechtfertigungsgeschehen theologisch gewürdigt und festgehalten wird, steht nicht im Widerspruch zu der Einsicht, dass Gottes freie Gnade durch nichts verdient, sondern stets nur *sola fide* empfangen werden kann. Was zur Geltung gebracht werden muss, ist allein die Einsicht, dass es Gott selbst ist, der die menschliche Freiheit beteiligt und beansprucht, wenn er sie in der Zuwendung seiner Liebe zu sich befreit.

Dieser Gedanke hat in einer ganz bestimmten Fassung, nämlich als Frage nach dem Verhältnis von Gottes wirksamer Gnade und der menschlichen Freiheit, zu heftigen Konflikten und dramatischen Auseinandersetzungen innerhalb der katholischen Theologie geführt. Ich spiele auf den sogenannten Gnadenstreit an, der wohl zu Recht als die „größte dogmatische Kontroverse“ der Geschichte der katholischen Theologie in der Neuzeit gelten darf (Hubert Jedin). Er nahm mit Auseinandersetzungen zwischen Dominikanern und Jesuiten 1582 seinen Ausgang. Der auf Seiten der Dominikaner federführende Dominikus

Bañez, ein Thomist, ergriff Partei für die Gnadenwirksamkeit Gottes. Sein Kontrahent auf jesuitischer Seite wiederum, Molina, entfaltete sein Gnadensystem vom Begriff der menschlichen Freiheit her. Damit ist Luis de Molina wohl der erste Theologe, der das neuzeitliche Bewusstsein von der formell unbedingten Freiheit innertheologisch zur Geltung gebracht hat.

Seit geraumer Zeit schon gilt die Redeweise von der „Kirche der Freiheit“ als theologische Selbstbeschreibung der Kirchen der Reformation und als deren Ortsbestimmung in der Moderne. Es ist, wenn Sie mir diese Bemerkung erlauben, geradezu tragisch, dass die römisch-katholische Kirche sich als Folge des Modernitätsschocks „um 1800“ aus den Selbstverständigungsdiskursen des neuzeitlichen Freiheitsdenkens nahezu vollständig zurückgezogen hat. In der bis in die jüngste Zeit allzu häufig inkriminierten Traditionslinie von Duns Scotus über den Nominalismus zum Humanismus und in der weithin vergessenen Traditionslinie vom Konzil von Trient zum Gnadenstreit liegt das theologische Potential beschlossen, auf das die katholische Kirche sich zu besinnen hat, um Kirche der Freiheit zu sein. Sie versucht ja beides zusammenzuhalten: Einerseits die geradezu fundamentale anthropologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre und mit ihr die humane Relevanz der unerschöpflich zuvorkommenden Gnade Gottes, dessen absolute

Gutheißen allein der menschlichen Freiheit Sinn verleihen kann. Die freimachende Gnade Gottes intendiert aber andererseits zugleich das unbedingte Sein-sollen der menschlichen Freiheit. Gott ist Schöpfer einer Freiheit, die er in ihre eigene Autonomie hinein freilässt. Gott achtet die menschliche Freiheit, die er für sich gewinnen will.

Die römisch-katholische Kirche als Kirche der Freiheit. Ein so naheliegender Gedanke, wenn anders doch das Verhältnis Gottes zum Menschen nur als Freiheitsgeschehen adäquat gedacht werden kann. Verlangt nicht in der Tat die Wahrheit des christlichen Glaubens eine Auslegung in Kategorien der Freiheit? Zugleich aber, wie es scheint, ein ganz und gar abwegiger Gedanke.

3. Die Autorität der Freiheit

Die gegenwärtige Krise der katholischen Kirche dürfte unter anderem auch ein Indiz dafür sein, dass sie die Prozesse der Moderne nicht hinreichend verarbeitet hat. Das dürfte wesentlich mit der noch unzureichenden Bewältigung der neuzeitlichen Freiheitsthematik durch die katholische Theologie insgesamt zu tun haben. So verfügen wir, aus dogmatischer Perspektive gesprochen, noch nicht über hinreichend valide theologische Rechtstheorien und Institutionenlehren, um das gesellschaftliche Gefüge der Kirche in

einer Weise zu beschreiben, dass es als wirklichkeitserfülltes Zeichen der bleibenden Gegenwart Gottes und in- eins damit eine Sozialgestalt unserer Zeit sein kann.

Von welcher Welt aber haben wir zu sprechen? Der dramatische Wandel, dem religiöse Lebenswelten und deren Semantiken seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts unterworfen sind, bleibt, wie wir inzwischen wissen, nicht ohne Folgen für die Frage nach der Sozialgestalt der Kirche. Die Tatsache, auf die Ernst Troeltsch bereits Anfang des 20. Jahrhunderts aufmerksam machte, dass nämlich „die Selbstverständlichkeiten der modernen Lebensanschauung [...] mit denen der Kirche nicht mehr zusammen[fallen]“, hat Auswirkungen auf die Formen kirchlicher Identitätsbildung und prägt das Bewusstsein individueller Kirchenzugehörigkeit.

Unter Autonomie verstehen wir die Selbstbindung des vernünftigen Willens an das Sittengesetz, das die Freiheit als ihren unbedingten Bestimmunggrund gelten lässt.

Werfen wir wenigstens einen kurzen Blick auf das dornige Problem der Autonomie, das hier im Hintergrund steht. Die Vernunftkritiken Kants gelten zu Recht als die bis heute normative Selbstausslegung der Moderne, sofern und weil in ihnen das neuzeitliche Freiheitsbewusstsein seine maßgebliche erkenntnistheoretische Grundlegung erfährt. Sie zielen auf die Freisetzung einer autonomen, auf reine praktische Vernunft gegründeten Moral und erzwangen somit die Differenz von Glaube und Ethik und damit zu einer autonomen Begründung der Moral, deren Geltungssinn fortan nicht mehr religiös bestimmt, sondern freiheitstheoretisch fundiert wird. Unter Autonomie verstehen wir die Selbstbindung des vernünftigen Willens an das Sittengesetz, das die Freiheit als ihren unbedingten Bestimmunggrund gelten lässt. Aber Autonomie behauptet sich keineswegs als Autarkie, sondern ist ein relativer, ein kommunikativer Begriff, zu dessen Struktur es gehört, sich zu anderen Menschen und zu Gott ins Verhältnis zu setzen und dadurch selbst zu binden.

Das bleibt nicht folgenlos für das Verständnis von Kirche und Glaube, sofern und weil der Autonomiebegriff auf grundsätzliche Weise das Verhältnis von Freiheit und Bindung bestimmt und folglich auch die Verhältnisse von Freiheit und Wahrheit, Freiheit und Macht sowie Freiheit und Institution.

Das als Autonomie bestimmte Verhältnis von Freiheit und Bindung hat – erstens – Folgen für den Begriff des Glaubens. Für den Glauben an Gott gilt, dass dieser Akt frei anerkannt und vom Menschen vernünftig verantwortet werden können muss. Es führt, um den hier artikulierten Autonomieanspruch vor möglichen Missverständnissen zu schützen, nicht weiter, an dieser Stelle Theonomie und Autonomie gegeneinander ausspielen zu wollen. Denn Autonomie ist die Form, in der die Freiheit Gott bejaht; sie ist die Weise, wie sich die Annahme von Heil vollzieht. Allerdings berührt das Verhalten des Menschen Gott gegenüber keineswegs allein die Dimension der Wahl- oder Entscheidungsfreiheit. Es betrifft vielmehr das Wesen des Menschen in dem Sinne, wie Kierkegaard von Selbstwahl gesprochen

hat und die auf jene Form sittlich gebundener Selbstbestimmung zielt, die seit Kant die Autonomie des Willens heißt. Soll, mit anderen Worten, der Glaube in seiner spezifisch menschlichen Dignität als möglich gedacht werden, ist Freiheit als sein unbedingter Grund anzusetzen.

Dass Institution und Autonomie korrelative Begriffe sind, hat – zweitens – Folgen für die Begründung und Legitimation von Macht. Modernem Freiheitsbewusstsein entspricht, dass nicht der Anspruch der Freiheit, wohl aber der Anspruch der Macht der Legitimation bedarf. Das Institut der Macht kann seinen Sinn allein darin haben, dass es die Bedingungen von Freiheit schafft und sichert, um das äußere Bestehen von individueller und politischer Freiheit zu ermöglichen. Also ist die Freiheit der Grund der Macht.

Der so gefasste Begriff der Autonomie plausibilisiert abermals die Bemerkung Troeltschs, dass der Zwang äußerlicher Gewissensherrschaft in der Moderne nicht mehr als eine Bewahrung des Ganzen vor Einzelstörungen wahrgenommen wird, sondern als eine Vergewaltigung der wirklichen Lebensstörungen. Die Fokussierungen meiner Ausführungen zur Autonomieproblematik auf das Verhältnis von Freiheit und Bindung dokumentieren zugleich die kognitiven Dissonanzen, die der kirchliche Autoritätsanspruch in der Moderne ausgesetzt ist. In Frage steht, ob die korrelative Bindung von Institution und Macht an Autonomie zusammen mit dem theologischen Selbstverständnis der katholischen Kirche bestehen kann. Gibt es eine genuin theologische Begründung dafür, dass die innere Ordnung der Kirche eine Ordnung der Freiheit zu sein hat? Und gibt es desgleichen genuin theologische Begründungsfiguren, um den für das katholische Amtsverständnis grundlegenden Begriff der *potestas*, der auf die mit einem Amt verbundene Rechtsgewalt zielt, freiheitstheoretisch zu reformulieren?

Immerhin verstehen wir unter der *potestas ecclesiastica*, der Kirchengewalt, „die von Jesus Christus den Aposteln übertragene und von diesen, ihren Nachfolgern übermittelte Bevollmächtigung zur Verwirklichung der Sendung der Kirche“ (Winfried Aymans). Wenn folglich das Zweite Vatikanum die apostolische Vollmacht als Teilhabe an der Vollmacht Christi begreift, ist die Ermächtigung zu dieser Amtsgewalt in der liebenden Freiheit Gottes beschlossen, der um der freilassenden Anerkennung menschlicher Freiheit willen Mensch wurde in Jesus Christus. Das wiederum bedeutet, dass die genuin neuzeitliche Frage nach dem „Woher“ der Macht ekklesiologisch in formaler Hinsicht nicht anders zu beantworten ist als bereits aufgezeigt. Die Antwort ist eine dialektische: Der Grund der Kirchengewalt ist die Freiheit Gottes. Die Freiheit Gottes ist das ursprüngliche Ermächtigende apostolischer Vollmacht. Anders gewendet: Die Freiheit der Liebe Gottes ist der bleibende, dem kirchlichen Handeln entzogene Grund aller Mächte und Gewalten, die es in dieser Kirche gibt.

Aus diesen Überlegungen lässt sich ein praktisches Grundgesetz erheben, dessen Befolgung über die Glaubwürdigkeit allen kirchlichen, auch institutionell vermittelnden Handelns entscheidet: Wie nämlich Gott selbst in der offenbaren Zuwendung seiner Liebe die Menschen achtet und anerkennt, wird sich jede Glaubensvermittlung der Kirche daran messen lassen müssen, ihrem Inhalt ebenfalls dadurch zu entsprechen, dass sie die Freiheit achtet und fördert, die sie für ihre Wahrheit gewinnen will. Dass der Inhalt des christlichen Glaubens und die Form seiner Mitteilung einander entsprechen, besagt

ja nicht nur, dass die Teilhabe der Kirchengewalt an der Vollmacht Christi die Signatur der Freiheit trägt, sondern dass diese Freiheit selbst auch das Gericht über jede ihrem Inhalt nicht gemäße Gestalt ihrer Bezeugung ist.

Doch statt der Herkunft kirchlicher Macht aus freier göttlicher Ermächtigung zu trauen, lernen wir stattdessen viel über die Versuchungen einer angstbesetzten Verzweiflung, der Wahrheit des christlichen Glaubens keine Überzeugungskraft oder aber der eigenen Überzeugung keine Wahrheit zuzutrauen. Was können wir lernen, wenn wir das offenbarungstheologische Grundaxiom, dass nämlich die Form der Vermittlung ihrem Inhalt entspricht, auf die Gestalt der Kirche applizieren? Doch wohl, unter anderem, die Einsicht, dass die Wahrheit die Freiheit derjenigen Menschen, die sie für sich gewinnen will, achtet und anerkennt. Wer dieses Axiom nicht beherzigt und also nicht der Autorität der Freiheit, sondern dem Wort der Autorität den Vorrang gibt, wird es schwer haben, sich in einer vom Freiheitsbewusstsein geprägten Welt Gehör zu schaffen. Den Subtext dieser hitzigen Debatten bilden noch stets Überlegungen, die Ernst Troeltsch seinerzeit vorgetragen hatte. „Die Selbstverständlichkeiten der modernen Lebensanschauung“, so Troeltsch, „fallen mit denen der Kirche nicht mehr zusammen“. Denn die Bindung des individuellen Gewissens an Wahrheit ist in der Moderne spezifisch freiheitlichen Bedingungen unterstellt, die ihrerseits auch die Bindung subjektiver Freiheit an Institutionen bestimmen. Diese historisch greifbare Entwicklung bleibt nicht ohne Folgen auf die kirchlichen Lebensvollzüge und lässt die Frage nach der Freiheit in der Kirche zu einem unabwendbaren Thema werden. Denn die Wirklichkeit des modernen Freiheitsbewusstseins führt zu spezifischen Reaktionsfiguren, wenn von der Gehorsamspflicht gegenüber dem kirchlichen Amt die Rede ist. Der bereits eingangs zitierte Axel Honneth hat, wenn auch in einem anderen Kontext, von der „ungeheure[n] Sogwirkung des Autonomiegedankens“ gesprochen. Die Idee der individuellen Selbstbestimmung in seiner Verknüpfung mit auf Freiheit beruhenden gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen ist ihm zufolge der normative Bezugspunkt des humanen Selbst- und Weltverständnisses in der Moderne.

Dass, in Anlehnung an Troeltsch formuliert, die kirchliche Kultur nicht mehr als Zwangskultur realisierbar ist, ist zunächst eine deskriptive Aussage, eine Beschreibung jener Selbstverständlichkeit, mit der der katholische Christenmensch in der Moderne beheimatet ist. „In saeculo vivunt“, „sie leben in der Welt“, heißt es über die Laien in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums. Mit den „einzelnen Verpflichtungen und Tätigkeiten in der Welt“ sei das Dasein der Laien „gleichsam verwoben“. Die Tatsache, dass die Welt der Moderne der primäre Referenzhorizont katholischer Christen ist, begründet den rechtssoziologischen Befund, dass die Kultur der Transparenz, die die plurale Öffentlichkeit einfordert, sowie die liberale Rechtskultur, wie sie freiheitlich demokratischen Rechtsordnungen eigentümlich ist, das Freiheitsbewusstsein von Menschen in einem Maße prägt, dass sie es nicht sozusagen abstreifen und hinter sich lassen können, wenn sie den Binnenraum der Kirche betreten. Sie erwarten, dass ihnen in der Kirche dieselben Freiheitsrechte gewährt werden, die sie auch sonst in Anspruch nehmen. Die kognitiven Dissonanzen, die sich in der Ortsbestimmung zeigt, Kirche in der Welt von heute zu sein, dürften kaum zu überschätzen sein. Zugleich aber kann sich die Kirche selbst diesem

Zuwachs an Freiheitsbewusstsein nicht entziehen. Wenn sie in der Erklärung zur Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums das Recht der Wahrheit an das Recht der Person zurückbindet, dann bleibt die hier ausgesprochene Neube-stimmung im Verhältnis von Wahrheit und Freiheit nicht ohne Auswirkungen auf die kirchliche Lebenspraxis. Der Verwirklichung der Freiheit nach außen in die Sphäre der weltlichen Rechtsordnung hinein korrespondiert die Verwirklichung der Freiheit nach innen in die kirchliche Lebenspraxis hinein. Der Satz ist vor Missverständnissen zu schützen. Das Wesen der Kirche wie ihre Sendung beruhen darauf, dass bestimmte Glaubensinhalte als wahr angenommen und festgehalten werden. Diesen Inhalten gegenüber kann es, sieht man vom Recht ab, sich von der Kirche zu trennen, keine Religionsfreiheit geben. Aber wenn es im Evangelium von der Glaubenswahrheit heißt, dass sie den Menschen frei macht (Joh 8, 31f), dann folgt daraus, dass der Akt der Zustimmung zu ihr ein Akt der Freiheit sein muss.

Erstaunlich genug ist die „rechtstheoretische Reflexion und die praktische Verwirklichung der Korrelation von Wahrheit, Freiheit und Gemeinschaft“ (Memorandum von Theologieprofessoren und -professorinnen zur Krise der katholischen Kirche) eine noch unbewältigte theologische Aufgabe. Erst eine Ekklesiologie, die sich auf das neuzeitliche Freiheitsdenken ernsthaft einlässt, findet zu einer Denkform, die die innere Ordnung der Kirche als Ordnung der Freiheit begreift. Was aber hängt kirchlich wie menschlich gesehen an dieser Forderung und was folgt aus ihr?

Der Verwirklichung der Freiheit nach außen in die Sphäre der weltlichen Rechtsordnung hinein korrespondiert die Verwirklichung der Freiheit nach innen in die kirchliche Lebenspraxis hinein.

Dass die Ordnung der Kirche eine Ordnung der Freiheit ist, ist zum einen eine Frage nach der Glaubwürdigkeit ihres Handelns wie ihrer Sozialgestalt. Sie betrifft „Strukturen der Beteiligung“, sofern und weil in allen Feldern des kirchlichen Lebens „die Beteiligung der Gläubigen ein Prüfstein für die Glaubwürdigkeit der Freiheitsbotschaft des Evangeliums“ ist. Diese Glaubwürdigkeit betrifft aber zugleich die in der Kirche herrschende Rechtskultur, sofern und weil sich die Anerkennung von Würde und Freiheit eines jeden Menschen daran zeigt, dass „Konflikte fair und mit gegenseitigem Respekt ausge-tragen werden“.

Dass die Ordnung der Kirche eine Ordnung der Freiheit ist, ist zum anderen und vordringlicher noch eine Frage der Wahrheitsfähigkeit der Kirche. Das Wesen der Kirche besteht darin, das Sakrament der „innigsten Vereinigung“ des Menschen mit Gott zu sein. Ihre Sendung aber besteht darin, die Freiheitsbotschaft des Evangeliums zu verkünden. Wenn wir die „innigste Vereinigung“ von Gott und Mensch als Geschehen der Freiheit begreifen müssen, dann gehört es zum Wesen der Kirche wie zu ihrer Sendung, Kirche der Freiheit zu sein. □

Alexander der Große

Der Gestalt Alexanders des Großen näherte sich die Akademie mit zwei Vorträgen an, deren Thematik bisher eher nicht im Mittelpunkt von Forschungen und Publikationen stand. Am 16. April 2013 ging es um „Alexander den Großen und seine literarischen Feinde“, und das Thema am 23. April 2013 war „Alexander der Große – zwischen Mythos und Historie“.

Die beiden Veranstaltungen fanden in enger Zusammenarbeit mit der Archäologischen Staatssammlung München anlässlich der Archäologischen Landesausstellung in Rosenheim statt. Für die Mitglieder des Vereins der Freunde und Gönner bot die Akademie dementsprechend auch zwei Exkursionen zur Landesausstellung an.

Alexander der Große – zwischen Mythos und Historie

Pedro Barceló

I.

Wer war Alexander? War er nicht ein energischer Staatsmann und genialer Stratege, ein brutaler Feldherr, ein riskobereiter Abenteurer und wagemutiger Krieger, ein Bündel an Leidenschaft und Sehnsucht, eine überragende politische Begabung und überschwängliche Natur, ein unermüdlicher Weltreisender und stets die Grenzen des Machbaren sprengender Machtmensch, mehr getrieben als selbst treibend, ein Vabanquespieler, ein skrupelloser Potentat, ein gebildeter Monarch, äußerst empfänglich für Literatur, Kunst und Wissenschaft, wissbegierig und leistungsfähig, kurz entschlossen und launisch, religiös veranlagt, überaus sensibel für die Wirkkraft des Göttlichen; jedoch auch jähzornig, unbeherrscht, großzügig und grausam, hitzig und berechnend zugleich, mutig bis zum Übermut, zu großen Taten und Untaten fähig, ein Despot und ein zärtlicher Liebhaber, den Freuden des Lebens zugewandt, asketisch, erregbar und maßlos, egomanisch und großherzig, kühl und begeisterungsfähig, großmütig und rachsüchtig, tapfer und extrem belastbar, rational und nüchtern, keiner Herausforderung ausweichend, unkonventionell und doch traditionsbewusst, ein Eroberer, Zerstörer und Visionär; von seinen Zeitgenossen als Befreier und Unterdrücker, als traumatische Zumutung und Chance, als dämonische Kraft und als Naturereignis, als Hoffnungsträger oder gar als göttliches Wesen wahrgenommen?

Es geht mir im Folgenden darum, die ideologische Fundierung seiner Persönlichkeit stärker für die Deutung seines Politikverständnisses heranzuziehen, den Eroberer im Spannungsfeld zwischen makedonischem Königtum und persischer Monarchie zu würdigen und



Prof. Dr. Pedro Barceló, Professor für Geschichte des Altertums an der Universität Potsdam

zugleich den Versuch zu unternehmen, jene unsichtbare Linie zwischen Mythos und Historie zu vermessen.

Alexanders Odyssee hat etwa elf Jahre gedauert. Alles Wesentliche, was er tat und was wir in ihn projizieren, bezieht sich auf diese knapp bemessene Zeitspanne. Daher zeigt das Fundament für seine Beurteilung eine auffällige Disproportion zwischen Raum, Zeit und Wirkung als Rahmenbedingungen einer politischen Biographie, die sich durch ungewöhnliche Gedrängtheit und Dichte auszeichnet. Kaum ein Jahr verging ohne bemerkenswerte Taten, dramatische Brüche oder Aufsehen erregende Wendungen. Angesichts seiner spektakulären

Auftritte auf den unterschiedlichsten Bühnen der damaligen Welt birgt die retrospektive Analyse seiner Aktionen die Gefahr, die Bilanz dieser Jahre zu verabsolutieren, zu überschätzen oder gar zu gering zu veranschlagen. Ohne seine Energie und Besessenheit wäre das persische Achaimenidenreich nicht untergegangen. Er war allerdings auch unmittelbar verantwortlich für den indischen Feldzug, die Rückschläge und Auflösungserscheinungen, die darauf folgten. Als direktes Ergebnis seines Sendungsbewusstseins lassen sich die Stadtgründungen anführen, die seinen Namen bis heute verewigt haben. Dass er als titanische Persönlichkeit in Erinnerung blieb, unterstreicht die Außergewöhnlichkeit eines Lebenswegs, um den sich schon früh Mythen rankten.

II.

Es begann mit dem Feldzug gegen das Achaimenidenreich, den er als König der Makedonen und als Hegemon des Korinthischen Bundes zugleich eröffnete. Aus dieser Doppelfunktion resultierte sein Bemühen, die sich daraus ergebenden divergierenden Anforderungen auszugleichen. Je tiefer er in den Orient vorstieß, umso stärker wandelten sich sein Auftreten und sein Erscheinungsbild. Nach den Anfangserfolgen überwucherten die ersten Legenden die historisch nachvollziehbaren Stationen seiner asiatischen Expedition. Schon nach der Landung am östlichen Ufer des Hellespont, bei der er im Gewand des Achilleus zur Befreiung der ionischen Griechen vom persischen Joch aufrief, zerstreute er jedweden Verdacht, dass er nur einen gewöhnlichen Beutefeldzug im Sinne hatte und unterstrich damit die Tragweite seiner Ziele. Zahlreiche Inszenierungen wie der Speerwurf in den asiatischen Boden, das Opfer in Aulis, der Besuch in Troia oder die Ehrungen am Grab des Achilleus knüpften an mythologisch konnotierte Episoden an, mit denen er die Schirmherrschaft der vor Troia kämpfenden griechischen Heerführer für seine Aktionen reklamierte. Seine mit vielen Fragezeichen versehene Unternehmung sollte an die homerischen Helden erinnern und damit den Mythos einer glorreichen Vergangenheit in den Dienst einer ungewissen Zukunft stellen.

Die erste überaus riskante Feldzugsphase, die – anders als es die nachträglich geglätteten Quellenzeugnisse nahe legen – den jugendlichen König an den Rand des Scheiterns brachte, stand unter der Ägide einer panhellenischen Ideologie, als deren Vollstrecker Alexander sich vor der griechischen Öffentlichkeit wirkungsvoll in Szene setzte. Doch nachdem die westlichen Satrapen des Achaimenidenreiches besetzt werden konnten, integrierte Alexander persische Elemente und Persönlichkeiten in sein Herrschaftssystem. Er änderte an den bestehenden Verhältnissen so wenig wie nötig und übertrug seinen Vertrauten – in erster Linie Makedonen – Schlüsselstellungen. Auch Griechen erhielten wichtige Posten. Daneben kleideten sorgsam ausgewählte Mitglieder der persischen Oberschicht Leitungsfunktionen in einem sich stets vergrößernden Führungsstab. Schon hier offenbarte sich Alexanders unerschütterlicher Pragmatismus – der den panhellenischen Geist seines Feldzuges konterkarierte – als Konstante seiner künftigen Strategie der Machterhaltung.

Als Alexander Karien betrat, wird eine Facette seines Regierungsstils sichtbar, die danach in gleicher Weise in Ägypten und Babylon aufscheint: die Regeneration der im Verlauf der persischen Herrschaft verschütteten Traditionen der betroffenen Gebiete. Zunächst

ließ er sich von der karischen Fürstin Ada adoptieren, um von der einheimischen Bevölkerung als rechtmäßiger Nachfolger akzeptiert zu werden. Der Drang nach Absicherung seiner keineswegs gefestigten Herrschaft führte schon bald in der offiziellen Kriegspropaganda zu einem diffusen Ideologiekonglomerat, das jederzeit den sich verändernden Gegebenheiten angepasst werden konnte. Nach dem Sieg bei Issos weigerte sich Alexander, auf Dareios' III. Vorschlag einer Reichsteilung einzugehen. Mit der selbstbewussten Ablehnung eines Verständigungsfriedens unterstrich er seine Ambitionen auf den gesamten asiatischen Kontinent.

Ein nach dem Vorbild seines Vaters Philipp II. gestaltetes Großmakedonien kam für ihn nicht in Frage. Alexanders Ziele waren ehrgeiziger. Der bereits bestehenden Dominanz über Makedonien, Griechenland und Kleinasien sollte sich die Herrschaft über das gesamte Achaimenidenreich anschließen. Die Umrisse einer Universalherrschaft, die Orient und Okzident zugleich umfassen würde, erschienen erstmalig am Horizont. Um das hochgesteckte Ziel zu verwirklichen, setzte er seine hervorragend ausgebildete Armee und damit Makedoniens Schicksal immer wieder aufs Spiel.

Mit der Eroberung Ägyptens und der anschließenden Krönung zum Pharao war Alexander seiner makedonischen Heimat weit entrückt. Von Bedeutung war sein Besuch im Heiligtum des Zeus/Ammon in der Oase Siwah, wo er eine Bestätigung seiner göttlichen Abstammung erhalten haben soll – oder dies zumindest seiner Umgebung suggerieren konnte. Hervorzuheben ist die fortwährende propagandistische Absicherung seiner vielfältigen Herrschaftsansprüche durch sakrale Handlungen und religiöse Motive: göttliche Vorzeichen in Sardes bei der Grundsteinlegung für den Zeustempel sowie später in Xanthos, die Episode mit dem Gordischen Knoten, Träume, welche die bevorstehende Einnahme von Tyros und Gaza verkündeten. Diese Kette von Prophetien und Prodigien sollte die Konformität des göttlichen Willens mit seinen diversen Vorhaben zum Ausdruck bringen und zugleich seine Gefolgschaft anspornen.

Einen besonderen Stellenwert im Rahmen seiner Eroberungsideologie nahm Zeus/Ammon ein. Die Adaptierung durch Alexander führte zu einer zunehmenden Verschmelzung mit dem Gott: Alexander, der sich als Abkömmling des Zeus/Ammon stilisierte, wurde immer mehr auch so wahrgenommen. Seine Versuche, bis ans Ende der Welt zu gelangen und dabei selbst Herakles oder Dionysos zu übertreffen, belegen diese Identifizierungstendenzen.

Alexanders unstillbares Verlangen nach Ruhm, Ehre und Macht erhielt unmittelbar nach der definitiven Niederlage seines Gegners Dareios III. im Jahre 331 die ersehnte Bestätigung, als er noch auf dem Schlachtfeld von Gaugamela vom siegreichen Heer zum König von Asien proklamiert wurde. Einen solchen Titel, der einen kontinentalen Herrschaftsanspruch verkündete, hatte noch niemand geführt. Nach seinem triumphalen Einzug in Babylon setzte er sich in Besitz der Königsresidenzen und erfüllte sich einen Lebensraum, als er in Susa auf dem Thron der Achaimeniden Platz nahm.

III.

Die Brandschatzung des Palastes von Persepolis war der Höhepunkt des Feldzugs und zugleich ein bewusst gesetztes Zeichen, welches das Ende des Rachefeldzuges signalisierte. Denn unmittelbar darauf beeilte er sich, das Grab des



Foto: wikipedia

Dieser Ausschnitt aus dem Alexander-Mosaik in der Casa del Fauno in Pompeji zeigt den berühmten Feldherrn in der Schlacht von Issos.

Dynastiegründers Kyros in Pasargadai zu restaurieren, um dem Schöpfer des Perserreiches seine Ehrerbietung zu erweisen. Die Bewunderung für Kyros in der griechischen Welt war groß. Xenophon hatte ihm in seiner *Kyropädie*, einem Werk, das Alexander sicherlich kannte, ein Denkmal gesetzt. Die ostentativ bekundete Wertschätzung für Kyros hatte eine politische Komponente. So wie bei der karischen Herrscherin Ada oder den Pharaonen beanspruchte Alexander, als dessen Nachfolger anerkannt zu werden. Kyros wurde damit zum Vorgänger des jugendlichen Weltenerobers.

Wenn wir die Reihe der glorreichen „Vorfahren“ näher betrachten, die Alexander im Verlauf seiner Expeditionen für sich reklamierte, so fällt auf, dass er sowohl menschliche als auch göttliche Akteure in einer Genealogie des Erfolges vereinte: Philipp II., Achilleus, Ada, die ägyptischen Pharaonen, Zeus/Amon, Herakles, Dionysos und jetzt auch Kyros, der die Idealtugenden des Achaimenidenhauses verkörperte. Der Rekurs gerade auf dieser Gründerikone verkündete eine unmissverständliche Botschaft: Dareios III. war nicht wert, in die Fußstapfen des Kyros zu treten. Nur Alexander erwies sich kraft seiner Persönlichkeit und seiner Leistungen als der würdige Nachfolger des Reichsgründers.

Nach der Beseitigung Dareios' III. 330 übernahm Alexander die Hofhaltung der Achaimeniden. Er kleidete sich persisch, verwendete das Königssiegel des Dareios III. und ließ sich mittels der Proskynese begrüßen. Die Opposition der Makedonen war unüberhörbar, und so kam es zu heftigen Loyalitätskrisen. Alexander reagierte daraufhin erbarungslos, indem er zunächst Philotas und dessen Vater Parmenion beseitigen ließ. Die Missstimmung aber blieb. Sie brach sich in Marakanda Bahn, als Alexander seinen Gefährten Kleitos eigen-

händig tötete, was eine persönliche Krise auslöste. Kurz darauf weigerte sich ein Teil seines makedonischen Gefolges, von Kallisthenes angestiftet, die Proskynese zu vollziehen. Der König hat dies nicht vergessen und anlässlich der Pagenverschwörung sich seiner entledigt.

Die Opposition gegen Alexander richtete sich nicht nur gegen sein zunehmend autokratisches Gebaren, sie war zugleich eine Reaktion auf die Fehlplanungen und Unzulänglichkeiten des Feldzuges von 330 bis 327, der im ostiranischen Raum in eine Sackgasse zu geraten drohte. Eine Reihe von Rückschlägen unterminierte die Autorität des Königs, der darauf mit Aktionismus und Brutalität reagierte. Die Unzufriedenheit des makedonischen Kriegeradels blieb bestehen und äußerte sich wiederholt anlässlich der kritischen Etappen des Feldzuges. Am heftigsten geschah dies 326 bei der erzwungenen Rückkehr am Hyphasis und 324 bei der Meuterei in Opis.

Die Widerstände aus den eigenen Reihen hingen auch mit der Frage der künftigen politischen Gestalt der eroberten asiatischen Gebiete zusammen. Hätten die Perser Griechenland besetzt, was zu Beginn des 5. Jahrhunderts durchaus denkbar schien, wäre es einfach als weitere Satrapie dem Achaimenidenreich einverleibt worden. Dies hätte keinen Umbau der bestehenden Machtverhältnisse erfordert, sondern lediglich eine Erweiterung des Herrschaftsbereiches bedeutet. Die imperiale Tradition orientalischer Großmächte wie Sumer, Akkad, Assyrien oder Babylon, deren Erbe die Perser und Iraner antraten, erleichterten ihnen diese Aufgabe.

Demgegenüber stand dem Makedonenkönig kein vergleichbares Modell der territorialen Integration zur Verfügung, welches die nötigen Erfahrungen und die passenden Mechanismen bereit-

hielt, um eine derart komplexe Aufgabe zu bewältigen. Während die riesige Landmasse des Achaimenidenreiches verhältnismäßig leicht Gebietserwerbungen verkraften konnte, vermochte die makedonische Monarchie damit kaum Schritt zu halten: Nicht nur weil die Größe der Erwerbungen die Machtzentrale erdrückt hätte, sondern auch, weil sie aufgrund ihrer Struktur und Geschichte damit überfordert gewesen wäre.

Dass Alexander auf diese drängende Herausforderung keine Antwort fand, hängt gewiss mit der unerwarteten

Erfolgssequenz zusammen, durch die er schneller als gedacht, vollendete Tatsachen schuf. Doch offenbart der Wechsel seiner Parolen und Ziele, die sich dem Verlauf des Feldzuges anpassten – Befreiung der Griechen vor der persischen Herrschaft; Eroberung Kleinasiens und Bestrafung der Perser für die Verwüstung Griechenlands; Eroberung Mesopotamiens und Irans sowie Rache für den Tod des Dareios III.; Eroberung Ostirans und Integration der persischen Führungsschicht; Massenhochzeit von Susa – weniger die Verlegenheit des Eroberers als vielmehr die Strukturschwäche seiner Ausgangsposition.

Alexanders Erfolge schufen einen Präzedenzfall. Indem sie die Veränderbarkeit der vorherrschenden politischen Verhältnisse schonungslos aufdeckten, eröffneten sie die Möglichkeit zur Bildung neuer Synthesen. Als eines der folgenreichsten Ergebnisse sollte sich die Entstehung eines gewandelten Raumhorizonts erweisen. Die Kleingliedrigkeit der griechischen Poleis, die Regionalität der makedonischen Stammesherrschaft, die Abgeschlossenheit der asiatischen Landmasse des Achaimenidenreiches wurden plötzlich aufgebrochen, zum Teil überwunden. Daraus gingen eine globalisierte Welt, präzisere Raumvorstellungen und -wahrnehmungen sowie ein tieferes Verständnis für das Zusammenspiel zwischen Land und Meer hervor. Die größere Durchlässigkeit zwischen Ost und West, die deutlich verbesserten Kommunikationsformen und ein bisher unbekannter Sinn für Territorialität trugen dazu bei, neuartige Kulturzonen zu schaffen, welche die geltenden geistigen Maßstäbe sowie die tradierten geopolitischen Dimensionen sprengten.

IV.

Seit Alexander der Heimat den Rücken gekehrt hatte, war er zum mächtigsten Potentaten der Welt aufgestiegen. Die Basis seiner Ausnahmestellung bildete nicht mehr allein das argeadische Königtum, sondern die Vielfalt der aus seinen Eroberungen resultierenden Herrschaftsrechte. Er war König von Makedonien und Asien, Hegemon des Korinthischen Bundes, ägyptischer Pharaos, Herr zahlloser Städte und Völker, die ihm einen Treueid geschworen hatten. Diese beeindruckende Anhäufung von Ämtern, Befugnissen und Funktionen verlieh ihm eine jenseits jeglicher Diskussion stehende Autorität. Er



Professor Pedro Barceló im Gespräch mit Frau Erika Schütz, einem langjährigen Mitglied des Vereins der Freunde und Gönner.

konnte nach Belieben über Truppen, Ressourcen, Menschen, Ländereien, Geldmittel, Flotten, Städte und Versorgungsgüter verfügen.

Die an manche Beschränkung gebundene Machtausübung des makedonischen Königs geriet zunehmend in den Hintergrund, während sich sein Regierungsstil immer stärker dem der Achaimeniden anglich. Die persischen Könige waren uneingeschränkte Gebieter über Land und Leute. Obwohl sie über einen Stab von Beratern verfügten, trafen sie die Entscheidungen in letzter Instanz. Sie waren schließlich die Erben der altorientalischen Monarchien mit ihrem universalen Herrschaftsanspruch. Ihre religiöse Doktrin war der Zoroastrismus, was sie nicht daran hinderte, andere Kulte zu dulden und zu fördern. Ähnlich verfuhr Alexander, der als Protektor aller Religionen seines Herrschaftsgebietes auftrat. Eine seiner wichtigsten politischen Maximen war die Verwirklichung einer Integrationspolitik, die allerdings in seiner makedonischen Umgebung auf Skepsis stieß. Doch bis auf wenige Ausnahmen gehorchten die Landsleute immer, wenn ihr König dies verlangte.

Bereits während der ersten Phase des kleinasiatischen Feldzuges, die mit der Einnahme der ionischen Städte abgeschlossen wurde, zeichneten sich die späteren Verhaltensmuster ab. Anstatt die „befreiten“ Gemeinwesen in den Korinthischen Bund aufzunehmen, blieben sie unter Alexanders direkter Befehlsgewalt, so wie sie in der Vergangenheit der Souveränität des Achaimenidenkönigs unterstellt waren. Alexander dachte nicht daran, das makedonische Staatsgebiet durch gezielte territoriale Eroberungen zu vergrößern. Allein der Machtbereich des Königs wurde dadurch erweitert. Sein persönliches Regiment trat im Verlauf der siegreichen Expeditionen noch deutlicher hervor. Die Rückkehr des Truppenaufgebotes des Korinthischen Bundes, das er in Ekbatana entließ, markierte die Wende.

Ab diesem Zeitpunkt eroberte er auf eigene Rechnung den Ostteil des Perserreiches. Getrieben von unersättlichem Ehrgeiz und beispiellosem Streben nach Ruhm wurden die Grenzen seines Handelns nur noch von der Natur gezogen. Niemand forderte Rechenschaft von ihm. Wir erleben, wie die Macht eines Individuums in einem Maße anwächst, wie dies die Welt noch nicht gesehen hatte. Ihre Grundlagen waren der

gewaltige militärische Erfolg, die daraus resultierenden Ressourcen, die notgedrungen Akzeptanz seiner Herrschaft durch die Besiegten und nicht zuletzt die überaus komplexe Persönlichkeit Alexanders, die Furcht und Bewunderung zugleich hervorrief. Seine Vitalität und Energie, seine schier unbegrenzte Belastbarkeit sowie seine genialische Improvisationsfähigkeit und Siegeszuversicht wirkten auf seine Umgebung ansteckend.

Bei aller Hochachtung vor seinen Erfolgen darf jedoch nicht verdrängt werden, dass sie eine unübersehbare Blutspur hinterließen. Unzählige Menschenleben wurden Opfer seiner unbezähmbaren Ambitionen. Zwar kündeten glanzvolle Siege, prächtige Bauten und ein Kranz neu entstandener Städte von seiner Wanderung bis zu den Grenzen der damaligen Welt, aber der Preis, der dafür entrichtet werden musste, war hoch. Gewalt, Zerstörung und vielerlei Zumutungen gegenüber seinen Zeitgenossen sind die Schattenseiten seiner Eroberungen und Feldzüge.

Angesichts dieser komplexen Persönlichkeitsstruktur wäre es allerdings einseitig, in ihm lediglich einen rohen Kriegermann zu sehen. Er zeigte sich stets für die Wissenschaften und für technische Neuerungen interessiert, gab sich gegenüber fremden Lebenswelten überaus aufgeschlossen. Daneben war er ein überaus religiöser Mensch, der sämtliche Heiligtümer, die auf seinem Weg lagen, aufsuchte und ehrte. Auch ließ er regelmäßig aufwändige athletische, künstlerische und literarische Wettbewerbe veranstalten, bei denen sich sein Heerlager zeitweilig in eine „Kulturwerkstatt“ verwandelte. Alexander lässt sich nicht unter einem einzigen Etikett subsumieren.

Für einige verkörperte er die militärischen Tugenden schlechthin. Andere verehrten ihn gar als gottähnliche Herrscherpersönlichkeit. Es gab aber auch solche, die in ihm einen blutrünstigen Autokraten erblickten, unberechenbar, despotisch und selbstverliebt. Gerade seine brutale Kriegsführung in Baktrien und Sogdien, die in Indien noch eine Steigerung erfuhr, bestätigten diese von Unerbittlichkeit und Terror durchtränkte dunkle Seite seines Wesens. Darüber darf die nachträglich geschönte Charakteristik nicht hinwegtäuschen, wie sie uns etwa bei Plutarch begegnet und stets allgemeine Zustimmung gefunden hat. Gewiss lassen sich manche noblen

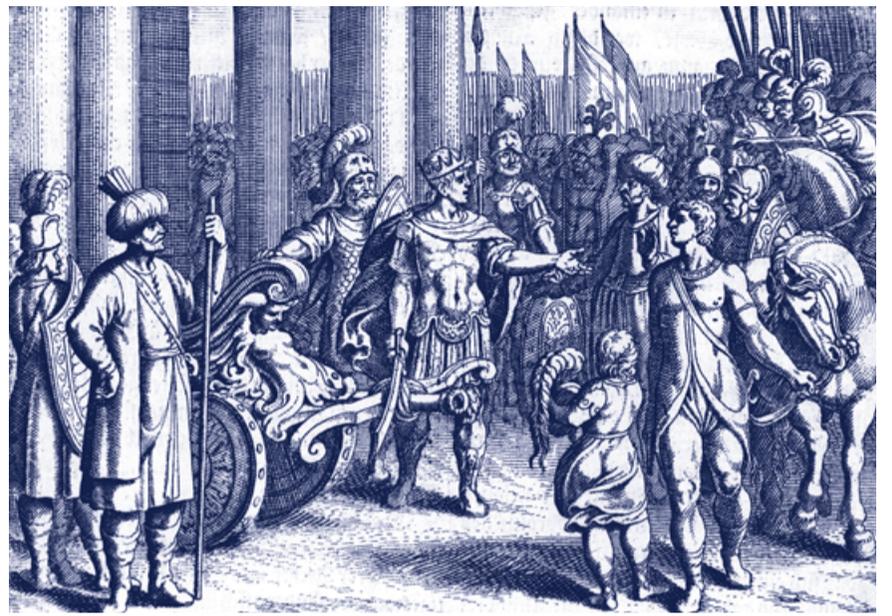


Foto: akg-images

Alexander zerschlägt den Gordischen Knoten – hier eine Darstellung der Szene im Werk von Merian dem Älteren um 1630. Diese ursprünglich als Kritik am König gemeinte – und deshalb wohl

überspitzt dargestellte – Szene wurde bald zu einem positiven Mythos umgedeutet, mit dem die Tatkraft des Makedonen unter Beweis gestellt werden sollte.

Züge, welche die Apologeten wie etwa Arrian dem bewunderten Idol zuschreiben, nicht in Abrede stellen. Doch daneben brachen sich immer wieder Rachsucht, Egoismus und Grausamkeit Bahn sowie eine stark ausgeprägte Ego manie, die ihn gelegentlich blind machte für die Stimmung in seiner Umgebung. Alexander ließ niemanden gleichgültig. Die Palette der Wahrnehmungen und Reaktionen, die er hervorrief, ist unüberschaubar.

V.

Bereits zu Lebzeiten und erst recht nach seinem frühen Tod war Alexander zu einem Mythos geworden. Alles, was sich auf ihn bezog, wurde mit dem Etikett des Außergewöhnlichen versehen. Sein Wirken erschien ein exzeptionell wie unreal: War alles nur ein Traum? Sein Gang durch die Geschichte wirkte unerhört, unerreichbar, unglaublich. Ohne Ende blieb auch die Diskussion über seine göttliche Natur, was ein Indiz dafür ist, wie sehr gerade seine Taten die Vorstellungskraft der Zeitgenossen und Späteren beschäftigten. Wer sich in seine Fußstapfen begab, musste es ihm gleichtun; es genügte nicht, sich in den Besitz seiner Titel und Funktionen zu bringen. Alexanders Erbe war sein unnachahmliches Verhalten, kein System; denn nur jenes unbedingte Wollen konnte Systeme ändern oder aufbauen, wie seine antiken Nachahmer wussten. Möglicherweise hätte Augustus, der Begründer der römischen Monarchie, dies am besten erklären können – wenn jemand auf die Idee gekommen wäre, ihn danach zu fragen.

Wagemut, der oft genug in Tollkühnheit umschlug, penetrante Verbissenheit, die sich zur Rastlosigkeit steigerte, unkonventionelle Pläne, die in Megalomanie ausarten konnten, sowie all die Siege, welche die gewöhnlichen Parameter von Erfolg sprengten, markierten sein Grenzgängertum. Alexander wurde zum Synonym für Sieghaftigkeit und Gelingen.

Die Objekte seiner Eroberungen – Städte, Menschen, Territorien – waren Lohn und Aufgabe zugleich. Der darin wurzelnde Widerspruch, der den Spannungsbogen zwischen der egoistischen Verfolgung selbst gestellter Ziele und einer sachgemäßen Verwaltung der erworbenen Länder umreißt, konnte

zeitweise zwar überspielt, aber nie völlig überwunden werden. Alexanders Tod verschärfte die Situation zusätzlich. Danach trat der Charakter der Fremdherrschaft im Orient immer deutlicher zum Vorschein. Primär wurde das gewaltsam akquirierte Reich durch die Armee sowie durch die nicht unproblematische Kooperation einer dazu genötigten persisch-makedonischen Elite zusammengehalten, die ihren politischen und gesellschaftlichen Standort durch ihre Nähe zum König definierte.

Nicht ein gewachsenes Zusammengehörigkeitsgefühl oder eine von den meisten Teilmännern getragene Idee, keine tiefe Überzeugung oder ein politisches Programm bildeten die Klammer zwischen den verschiedenen Ethnien und den divergierenden Interessen der Regionen, sondern der gemeinsame Bezugspunkt war und blieb Alexander, genauer: die in seiner Person sich verdichtende Machtfülle. Deshalb bildeten nicht Freiwilligkeit oder Einsicht, vielmehr Zwang und Einschüchterung die Grundlagen des heterogenen Staatsgebildes. Es war dies von Anfang an keine langfristig tragfähige, sondern eine durchaus brüchige Basis. Ihre Konsistenz verdankte sie dem Verhalten der Führungsschichten, in letzter Instanz dem Geschick Alexanders. Alles hing von ihm ab. Nur eine ständige Präsenz vor Ort, die Aktualisierung seiner Machtstellung durch neue Erfolge und das Verhindern von Erosionen an den Rändern des Vielvölkerstaates sicherten die – trotz allem äußerlichen Glanz – doch fragile, personale Herrschaft.

VI.

Eine Rückkehr in die Heimat und zu den von Philipp II. vorgezeichneten Regeln königlicher Machtausübung, die Makedonien einst groß gemacht hatten, war für Alexander mittlerweile schwer vorstellbar geworden. Sie wurde auch nicht ernstlich erwogen. Nur von den asiatischen Gravitationszentren Babylon, Susa und Ekbatana aus, die in Äquidistanz zu den weit gespannten Grenzen des Reiches lagen, schien dessen künftige Organisation und Verwaltung überhaupt möglich zu sein. Wenn von den letzten Plänen Alexanders die Rede ist, so werden als Ziele Arabien und die Länder des westlichen Mittelmeerraumes genannt.



In der Pause richtete sich das Interesse vieler Teilnehmer auf die Fotos und Videos der Ausstellung von Christoph Brech.

Dass er seiner Jagdleidenschaft in den makedonischen Wäldern wieder frönen könnte, schien hingegen ganz unwahrscheinlich. Makedonien, Ausgangspunkt und Machtbasis der politischen Existenz Alexanders, erlebte den schleichenden Verlust der einstigen Sonderstellung. Es spielte zunehmend die Rolle einer ferngesteuerten regionalen Ordnungsmacht, die sich zum Reservoir für Soldaten und Führungspersonal für den Hofstaat des weit entfernt weilenden Königs verwandelte. Das einstige Zentrum verrutschte allmählich an die Peripherie des Geschehens. Stammland und König, Makedonien und Alexander strebten immer weiter auseinander.

Die makedonische Generalität der Vielvölkerarmee Alexanders empfand instinktiv diesen Dualismus als Gefährdung. Wenn von dieser Seite Kritik am Herrscher vernehmbar wurde, so geschah dies meist, um ihn daran zu erinnern, dass er sich zunehmend von seinen heimatischen Wurzeln entfernte und dabei Gefahr lief, seine Hausmacht einzubüßen. Makedonien schien mehr und mehr ein Modell der Vergangenheit zu werden, dessen Anziehungskraft sehr dramatisch zurückzugehen drohte.

Die letzten Entwürfe Alexanders, die ohnehin disparaten Dimensionen seines Reiches durch zusätzliche Erwerbungen noch zu vergrößern, mögen als unerlässliche Bausteine auf dem Weg zur

Dass ihn, wie bei seinem Vorbild Achilleus, der Tod auf dem Höhepunkt der Lebenslinie einholte, überrascht kaum. Ein alter, gebrechlicher Alexander erscheint unvorstellbar.

Universalmonarchie oder als Kompensationsstrategien einer zunehmend brüchigen Herrschaft gedeutet werden: Politisch gesehen waren sie kontraproduktiv. Die adligen Weggenossen Alexanders, die Philipps II. Handeln klaglos mitgetragen hatten – der Politik stets als realitätsnahe Kunst des Möglichen begriff und betrieb –, hielten seinem Nachfolger mit wachsender Ungeduld mahnend den Spiegel vor.

Für Alexander aber bedeutete Politik etwas anderes. Nicht die Anpassung der vorhandenen Möglichkeiten an erreichbare Ziele, sondern scheinbar unerreichbare Ziele mit den vorhandenen Möglichkeiten angehen und bewältigen, das war sein Leitsatz. Darin erwies er sich im Sinne des klassischen Begriffsverständnisses als unpolitischer Mensch. Ihm ging es vielmehr um Wirklichkeiten und weniger um Wirklichkeiten, er strebte hauptsächlich nach Eroberungen und weniger nach deren Dauerhaftigkeit, er war primär besorgt um unsterblichen Ruhm und weniger um langfristige Lösungen.

Dass ihn, wie bei seinem Vorbild Achilleus, der Tod auf dem Höhepunkt der Lebenslinie einholte, überrascht kaum. Ein alter, gebrechlicher Alexander erscheint unvorstellbar. Er passt nicht in das Porträt des ewig jugendlichen Grenzgängers, welches der Mythos bereits zu seinen Lebzeiten von ihm entwarf. Historie und Legende: Das Ergebnis dieser wechselseitigen Durchdringung führt zur fortwährenden Erneuerung seines Bildes, das bis in die jüngste Gegenwart seine eigentümliche Lebendigkeit bewahrt. □

Das widersprüchliche Alexanderbild

Wolfgang Will

Das heutige Bild Alexanders ist janusköpfig. Je nach Betrachter gilt er als Segen oder als Geißel der Menschheit, als idealer Herrscher oder Despot, als kultureller Erneuerer oder Zerstörer, als rücksichtsloser Eroberer oder planvoller Staatsgründer, als Friedensfürst oder Tötungsmaschine.

Dieses widersprüchliche Bild hat seine Wurzeln in der Widersprüchlichkeit der antiken Quellen. Leben und Taten Alexanders polarisierten bereits die Zeitgenossen. Schon zu Lebzeiten (356–323 v. Chr.) war der makedonische König eine Legende. Der frühe Tod tat ein Übriges. Alexander wurde von der geschichtlichen Gestalt zu einer Romanfigur mit teils märchenhaften, teils bizarren Zügen. Nachdem er die Erde erobert hatte, fuhr der König auf Adlerflügeln zum Himmel auf oder stieg in einer Taucherglocke zum Meeresgrund hinab. Die Legende wurde immer weiter gesponnen, der historische Alexander verschwand gleichsam in einem Nebel, den die Forschung seit Beginn der kritischen Wissenschaft vergeblich zu lichten versucht.

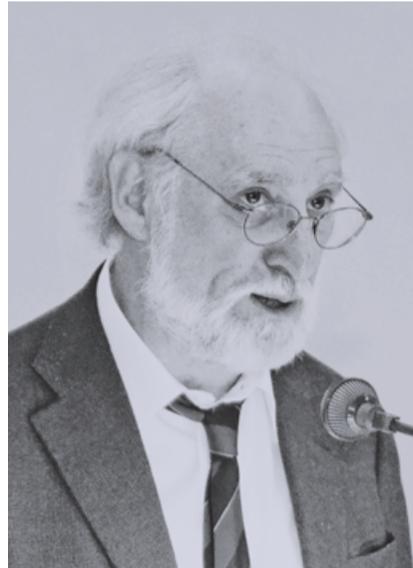
Wie umstritten Alexander in der Wissenschaft ist, lässt sich an dem erkennen, was zur gleichen Zeit renommierte Forscher wie Robin Lane Fox oder A. B. Bosworth schrieben. Für Lane Fox ist Alexander ein jugendlicher Held, der auf den Spuren des Homerischen Achill die Welt eroberte, Bosworth hat eine andere Fähigkeit Alexanders im Blick: „Alexander spent much of his time killing and directing killing, and, arguably, killing was what he did best.“

Die kritische Forschung ist in der Lage, all die märchenhaften Elemente, die sich im Laufe der Zeit bildeten, beiseite zu räumen: An den Besuch der Amazonenkönigin wird heute kaum jemand glauben wollen. Doch dann scheitert die Wissenschaft: die Quellen sind nicht zu harmonisieren.

Die antiken Biographien sind *studio et ira*, mit Parteinahme oder Groll, geschrieben, und wir besitzen kein Korrektiv, um schlüssig Glaubwürdiges von Unglaubwürdigem zu trennen. Die Wissenschaft kann in gewissem Grad heute die Folgen des Alexanderzuges einordnen: Das Reich der Perser wurde zerstört, es entstanden die Großreiche der Diadochen, die später zum Teil den Römern in die Hände fielen. Der Handel blühte auf, Alexander hatte den Seeweg nach Indien gefunden. Die antike Wissenschaft kam zu neuen Erkenntnissen. Die Erde war keine Scheibe mehr, Eratosthenes berechnete bereits genau ihren Umfang. Griechische Sprache und griechisches Denken verbreiteten sich im Mittelmeer und darüber hinaus nach Osten. Eine einheitliche Kultur war später die Voraussetzung für das rasche Aufblühen des Christentums.

Was bei all dem aber im Dunkeln bleibt, ist die Gestalt Alexanders. Über das römische Gegenstück, über Caesar, können wir uns in Umrissen ein Bild machen. Er hinterließ sieben Bücher über seinen Gallischen Krieg und drei Bücher über den römischen Bürgerkrieg. Briefe Ciceros schildern ihn aus unmittelbarer Nähe. Das alles fehlt im Falle Alexander, von ihm besitzen wir keine Zeile. Die von Plutarch überlieferten Briefe sind erfunden.

Der österreichische Alexanderbiograph Fritz Schachermeyr unterteilte die modernen Alexanderhistoriker in



PD Dr. Wolfgang Will, Privatdozent für Alte Geschichte an der Universität Bonn

Maximalisten und Minimalisten. Der genannte Lane Fox zählt zur Gruppe derer, die Alexander in seiner Gesamtheit als überragende Persönlichkeit zu erfassen suchen, auch über die antiken Zeugnisse hinaus. Die Minimalisten dagegen beschränken sich auf das, was strenge Quellenkritik übrig lässt. Wenn wir nach dem gehen, was unbestritten überliefert ist, schrumpft die korrekte Alexandergeschichte auf einen Satz: Alexander, der Makedone, zog in den Osten und starb dort.

Die Entstehung der Alexanderkritik

Die ersten, heute verlorenen Biographien waren noch kritiklos. Über Alexander schrieben seine Wegbegleiter. Sie rühmten sich seiner und ihrer Taten. Der Bericht des Kallisthenes, gleichsam die Mutter aller Biographien, muss geradezu panegyrisch gewesen sein. Kallisthenes, der später in Ungnade fiel, beschrieb einen König, dem göttliche Mächte aus Schwierigkeiten halfen und der schließlich selbst zum Gottessohn wurde. Auch die folgenden, Ende des 4., Anfang des 3. Jhdts. v. Chr. entstandenen Werke schildern voll Bewunderung die Schlachten Alexanders und die Abenteuer des Feldzuges. Es sind höfische Quellen, geschrieben von Verehrern Alexanders oder von Leuten, die ihre Reputation auf ihn bauten.

Im Gegensatz dazu besitzt die Majorität der erhaltenen späten Quellen aus der Zeit zwischen dem 1. Jhd v. und dem 2. n. Chr. eine zum Teil stark alexanderfeindliche Tendenz. Vom milden und weisen Herrscher wird Alexander zum zügellosen Tyrannen, vom griechischen König zum asiatischen Despoten, vom genügsamen Regenten zum Potentaten, der dem Luxus und dem Trunk verfallen ist. Wie diese späte Kritik am König in die Alexanderbiographien kam, wissen wir nicht genau. Auffällig ist jedoch, dass Alexander nicht pauschal verdammt wird. Er beginnt seine Herrschaft als kluger und redlicher König, erst die Einflüsse des Orients verwandeln ihn, aus dem *Rex Graecus* wird *Alexander Barbarus*.

Diese Perspektive lässt sich einordnen. Diejenigen, die den jungen König

zunächst positiv betrachteten, waren die Schüler des Philosophen Aristoteles, die Peripatetiker, denn auch Alexander war ja ein Schüler des Aristoteles. Der Bruch erfolgte, als Alexander den Kallisthenes, einen der ihren also, töten ließ. Wir können noch den literarischen Ursprung dieser Kritik festmachen. Es ist ein Buch des Aristoteles-Schülers Theophrast. Sein Titel lautete „Kallisthenes oder Über die Trauer“. Details kennen wir aber nicht. Das Buch ist verloren.

Die Kritik der Peripatetiker schlossen sich dann – mit teilweise anderen Gründen – auch Stoiker und Kyniker an. Da Alexanders Erfolge aber nicht ausblieben, auch als er – nach Meinung der Kritiker – zu einem schlechten König mutiert war, wurden seine Siege nun nicht mehr seiner Areté (Tapferkeit), sondern seiner Tyche (Glück) zugeschrieben. Die Kritik variierte. Sie konnte massiv sein, aber auch subtil. In einer Episode, der berühmtesten des Alexanderzuges, wurde sie missverstanden und schlug gar in Lob um. Es ist die Geschichte vom Knoten in Gordion. Nach glaubwürdigen Berichten von Augenzeugen zog Alexander einfach die Deichsel heraus. Nach der heute bekanntesten Version zerschlug er aber den Knoten mit dem Schwert. Für die Nachwelt beschwor dies das Bild des jungen, ungestümen Herrschers herauf, der eine Welt erobern wollte. Erfunden wurde die Geschichte aber wohl als Kritik. Der Alexander, der in Gordion zum Schwert greift, ist das Gegenbild des weisen Herrschers, er ist ein Despot, der Probleme nicht lösen, sondern nur zerhauen kann.

Die zweite berühmte Episode aus Alexanders Frühzeit ist vermutlich zur Gänze erfunden, ebenfalls von Alexanders Feinden. Während der König 336 in Korinth weilte, soll er auch dem Philosophen Diogenes einen Besuch abgestattet haben. Um seine Überlegenheit zu zeigen, gewährte ihm Alexander huldvoll eine Bitte, doch er erhielt eine Abfuhr. „Geh' mir ein wenig aus der Sonne!“ soll Diogenes geantwortet haben. Wir dürfen annehmen, dass diese Geschichte aus den Philosophenschulen stammt.

Alexanderkritik in Rom

Die Topoi der philosophischen Alexanderkritik, Trunkenheit, Grausamkeit und Orientalisierung, finden sich alle in römischer Zeit wieder. Die römische Republik begegnete Königen generell mit wenig Sympathie. Schon der Titel „rex“ erinnerte an die eigene unguete Vergangenheit, nämlich die tyrannischen Könige der Anfangszeit. So nimmt es nicht wunder, dass die Römer, denen bei ihren Eroberungszügen kein Gegner widerstand, auch gerne noch Alexander besiegt hätten. Das war schwierig, denn Alexander war am Ende der Republik schon fast 300 Jahre tot. Was aber in der Realität nicht gelang, glückte im Gedankenspiel. Der augusteische Historiker Livius schrieb in seinen Annalen ein frühes Beispiel „Virtueller Geschichte“, nämlich wie die Römer auch Alexander besiegt hätten, hätte er es denn gewagt, Italien anzugreifen. Livius' unausgesprochenes Fazit ist klar. Alexander hatte das Glück früh zu sterben.

Die Rezeptionsgeschichte verlief in Rom unterschiedlich: Die großen Feldherren der Republik, Pompeius oder Caesar, und später viele römische Kaiser, von Nero bis Caracalla, waren Alexanderverehrer. Sie fühlten sich, namentlich bei Ostfeldzügen, in der Nachfolge des Königs. In der Literatur und in der Philosophie dominierten dagegen die Feinde des Königs. Der Dichter Lucan spricht in seinem Epos über den römischen Bürgerkrieg vom „geisteskranke[n] Sohn Philipps, dem erfolgreichen Ban-



Foto: akg-images

Arno Schmidt – unser Foto zeigt den Schriftsteller auf einer Aufnahme wohl aus dem Jahr 1955 – habe auf knapp 60 Seiten in „Alexander oder Was ist Wahrheit“, seinem „Alexanderroman ohne Alexander“, die konzentrierteste Beschäftigung mit diesem kriegerischen Menschen geschaffen, die es in der deutschen Literatur gebe. Schmidt suche dabei die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus über die Antike, so Wolfgang Will.

Was warst du auf der Puppenbühne Der Oberwelt? Ein Göttersohn Kann kaum das Näschen höher tragen.“/

Das Dunstbild glühte: „Wer ich bin Das kann mein Diadem dir sagen.“ „Dein Diadem! Wo denkst du hin? Die sind in unserm Land nicht Mode.“/

Fällt Jener ein. Der Schatten fühlt Itz an die Stirn, und plötzlich kühlt Sein Zorn sich ab. „Selbst nach dem Tode/ Bleibt Alexander, was er war.“ Versetzt mit trotzigem Geberden Der Held, und reicht die Fracht ihm dar./

„Bist du der Kobold, der auf Erden So großen Unfug angestellt? Willkommen in der Unterwelt! Allein behalte deinen Stüber.“ Rief Charon, „täglich sandtest du Mir eine Menge Kunden zu. Ich schiffe dich umsonst hinüber.“

Die Zeit der Aufklärung, literarisch gesehen, vor allem diejenige der Spätaufklärung ist die Zeit der fulminanten Kritik an Alexander. Die Wurzeln gehen, wie gesehen, in die Barockzeit zurück, und auch das frühe 19. Jahrhundert teilt noch viele dieser Ansichten. In der Wissenschaft ist es der berühmte Historiker Barthold Georg Niebuhr (1776–1831), der Begründer der kritischen Geschichtswissenschaft, der einem äußerst negativen Alexanderbild huldigt. Doch schon zu dessen Lebenszeit bahnte sich die Wende an. Bei Hegel wird Alexander wieder zur „großen weltgeschichtlichen Gestalt“, Kritik an ihm zu Philistertum. Alexander ist nebst Perikles „der freigebigste Gönner des Künste, ein militärisches Genie, groß in den Schlachten, weise in den Anordnungen, erzogen vom tiefsten Denker des Altertums“. Von Mißtönen im einzelnen abgesehen, verwandelte sich der gescholtene Alexander wieder in einen abendländischen Helden.

Das 20. Jahrhundert

Im 20. Jahrhundert ist Alexander nahezu in allen literarischen Gattungen präsent. Es beginnt 1905 mit Jakob Wassermanns kleinem Roman: „Alexander in Babylon“. Erzählt wird das düstere Ende eines megalomanen Königs, dem das Maß für das Mögliche verloren gegangen ist und dessen Tod nun in den Krieg der Diadochen mündet.

Gegen Ende des Ersten Weltkrieges und von diesem geprägt erschien 1917 Kafkas kleine Groteske vom Dr. Bucephalus, dem „neuen Advokaten“, so der Titel, der im früheren Leben Streitross des großen Alexander war. Vom Schlachtgetümmel des Alexanderszuges bleibt hier also das Studium dessen, was noch keinen Eroberer scherte, der Gesetzestexte. Mittels der von Kafka so geliebten Tiermetamorphose überlebt allein ein Gaul, in einen Winkeladvokaten verwandelt.

Der Feldherr Alexander löste in Deutschland der Nachkriegszeit wenig Begeisterung aus. Dazu waren die Taten des größten Feldherrn aller Zeiten noch in zu schlechter Erinnerung. Erich Kästner schrieb im Mai 1946 die antike Geschichte vom Gordischen Knoten neu. Das entsprach dem Geist der Zeit, der Eroberern abhold war. Es gibt bei Kästner drei Fassungen der Geschichte: Eine, eher humorvolle, die sich – so Kästner – an „Halbwüchsige“ richtet, ein schon früher verfasstes Epigramm und eine Version gleichsam für Erwachsene, in welcher der Zorn des Autors nach dem Ende der Hitlerdiktatur noch frisch und so militant ist, wie die Geschichtsschreiber, die er bekämpft.

Kästner beklagt im Jahr 1969, dass der Name des Mannes überliefert sei, der sein „Taschenmesser herauszog“, nicht aber der Name desjenigen, der mit „viel Fleiß, Gescheitheit und Geschick“ das nunmehr zerstörte Kunststück zustande brachte: „Die Historiker haben seit Jahrtausenden eine Schwäche für die starken Männer. Auf steinernen Tafeln, auf Papyrusrollen, auf Pergamenten und in dicken Büchern schwärmen sie von Leuten, welche die Probleme mit Schwertstreichen zu lösen versuchen. Davon zu berichten, wie sich die Fäden des Schicksals unlösbar verschlangen, das interessiert sie viel weniger... Dem Zerhacken der Knoten gilt ihr pennälerhaftes Interesse“. Und Kästner schließt: „Ich finde, man sollte wirklich langsam dazu übergehen, statt der Knoten die Leute durchzuhauen, die solche Ratschläge geben.“

Arno Schmidt, Alexander oder Was ist Wahrheit

Das große Buch der Alexanderfeindschaft, nicht an Seiten, aber an Inhalt, entstand kurz nach dem Zweiten Weltkrieg. In etwa drei Monaten, vom November 1948 bis zum Februar 1949 schrieb der Schriftsteller Arno Schmidt seinen kleinen Roman *Alexander oder Was ist Wahrheit*. Er erschien erstmals in dem Band „Die Umsiedler“ 1953 und dann nochmals in „Rosen & Porree“ im Jahre 1959. Es ist auf knapp 60 Seiten die konzentrierteste Beschäftigung mit Alexander, die es in der deutschen Literatur gibt. Schmidt legt frei, was sich hinter dem Gespinnst von Legenden verbirgt. Die Wahrheit über Alexander gibt es freilich nicht – die Pilatusfrage ist rhetorisch –, und Arno Schmidt hat sie auch nicht gesucht. In seinem Fall war es der Irrtum Hitler, der auch den Makedonenkönig als Irrtum erscheinen ließ, und so suchte er im Umkehrschluss auf dem Weg über die Entlarvung des einen, Alexanders, die Aufklärung über den anderen, über Hitler. Der Stachel, der Schmidt treibt, ist die notwendige

Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, die er hier über den Umweg über die Antike angeht.

Schmidts Roman beginnt unvermittelt mit einem Tagebucheintrag. Es ist das erste Jahr der 114. Olympiade, Alexanders letztes Regierungsjahr. Die Handlung endet am Abend des 10. Juni 323 v. Chr. und dauert 12 Tage, die letzten 12 Tage im Leben Alexanders. Der Ich-Erzähler, ein junger Mann namens Lampon, ist ein Schüler des Aristoteles und auf dem Weg zu Alexander, den er nicht mehr lebend sehen wird. Es wird eine Fahrt – zuerst zu Land, dann den Euphrat hinab – durch ein vom Krieg zerstörtes Land, an Ruinen und verfallenen Dörfern vorbei. Lampon ist, als er die Reise beginnt, ein Verehrer Alexanders, doch er kennt seine Feldzüge nur aus der Ferne. Nun sieht er den Verfall des scheinbar glanzvollen Reiches und er hört den Gesprächen von Reisegefährten zu, denen er sich angeschlossen hat.

Schmidt schreibt einen Alexanderroman ohne Alexander. Der König tritt nie auf, er ist nur in den Unterhaltungen der Protagonisten präsent. In ihnen werden noch einmal zwölf Jahre Alexander Geschichte lebendig. Wie die Sandbänke des Euphrat ziehen, assoziativ verknüpft, die Stationen des Alexandermarsches an den Reisenden vorbei. Es ist eine Reise durch Mesopotamien und – auf einer zweiten Ebene – eine durch die Vergangenheit. Mit dem Beginn der Euphratfahrt endet auch der feste Boden, den Lampon in seinem Glauben an Alexander unter sich zu haben meint; alles gerät unter der Last neuer Information ins Wanken, am Ende der Fahrt hat sich Lampon gewandelt, aus dem Verehrer

Alexanders ist ein Gegner geworden.

„Alexander oder Was ist Wahrheit“ ist ein Buch über die – wie Schmidt es versteht – Großtyrannen von der Antike bis heute. Schmidt erzählt so dicht, dass mit jeder neuen Lektüre neue Facetten zum Vorschein kommen. Gleichzeitig verprellt der Aufklärungsgestus den Leser nicht, denn die Kritik an Alexander entfaltet sich nicht einseitig und gelöst vom äußeren Geschehen, dem Autor gelingt die Verknüpfung von Rahmenhandlung und Alexander-Thema.

Schmidt ging es um eine Korrektur der Geschichtswerke, jedenfalls deren, die ihn unterrichteten. Dieses Motiv ist erst zu nehmen. Das Weitere ist genau umgekehrt: nicht Alexander öffnete Schmidt die Augen für Hitler, sondern dieser für jenen. Um sich an Hitler und seinen Historikern zu rächen für verlorene zwölf Jahre schrieb Schmidt seinen „Alexander“, der – in die Antike versetzt – eine Vergangenheit, die jüngste nämlich, spiegelt, die zu komplex und kompliziert war, um sie auf die Seiten eines Kurzromans zu bringen.

Wie bei Arno Schmidt so sagt auch bei den anderen postumen Alexanderfeinden die Kritik wenig über Alexander und viel über die Kritiker aus. Sie ist ein Spiegel ihrer Zeit. Alexander wurde meist dann gescholten, wenn Menschen die Erfahrung langer oder schwerer Kriege machten. Alexanderkritik war und ist ein Medium der Zeitkritik: an absolutistischen Fürsten oder preußischen Monarchen, an Napoleon oder Hitler. Alexanders Feinde taten und taten damit freilich nichts anderes als seine Bewunderer: Sie tradieren die Legende vom großen Alexander und schreiben sie fort. □

Exkursion zur Landesausstellung

Für die Mitglieder ihres Vereins „Freunde und Gönner“ organisierte die Akademie am 14. und 16. Mai 2013 zwei Busfahrten nach Rosenheim zur Archäologischen Landesausstellung „Alexander der Große“, die von der Archäologischen Staatssammlung München im Ausstellungenzentrum Lokschnuppen von März bis November 2013 präsentiert wird.

Mit beeindruckenden archäologischen Funden und aufwändigen Inszenierungen zeichnet die Ausstellung das Leben Alexanders nach und leuchtet die vielen Facetten dieses

außergewöhnlichen Herrschers näher aus.

Prof. Dr. Rupert Gebhard, Direktor der Archäologischen Staatssammlung, Dr. Harald Schulze, Abteilungsleiter in der Archäologischen Staatssammlung, und seine Kollegin Margit Memminger brachten in kundigen Führungen den insgesamt etwa 80 Teilnehmern die Biographie Alexanders sowie wichtige Aspekte der Geschichte seiner Zeit nahe und vermittelten anschaulich einen Eindruck von seinem gewaltigen Eroberungszug bis nach Indien ans „Ende der Welt“.



Dr. Harald Schulze erklärte vor dem Eingang zum Lokschnuppen die Konzeption und das Zustandekommen der Ausstellung.

Festlicher Ausklang des Fronleichnamsfestes

Mehr als 300 Gäste waren am Abend des 30. Mai 2013 trotz Dauerregens zum festlichen Ausklang des Fronleichnamsfestes in die Akademie gekommen. Künstlerischer Höhepunkt waren die Lieder, die der Münchner Orpheus-Chor unter der Leitung von Professor Gerd Guglhör und begeistertem Applaus der Zuhörer sang. Der Orpheus-Chor präsentierte Werke von Urmas Sisask (geb. 1960), Peteris Vasks (geb. 1946), Paul Hindemith (1895 bis 1963) und Hugo Distler (1908 bis 1942). Passend zum Tag richtete Prof. Dr. Jürgen Werbick, Fundamentaltheologe an der Universität Münster, mit seinem Vortrag „Gott um Gott bitten – und ums täglich Brot“ den Fokus auf die Bedeutung der Eucharistie für die Menschen. Im Anschluss lesen Sie die redigierte Fassung des Referats. Mit der Verleihung des Freundeszeichens an Bundesminister a. D. Dr. Theo Waigel (Laudatio und Dankesworte finden Sie ebenfalls in dieser Dokumentation) zeichnete Akademiedirektor Dr. Florian Schuller einen der

engagiertesten Förderer unseres Hauses aus. 5 Euro des Eintrittspreises gingen diesmal als Spende an ein Hilfsprojekt in Kambodscha. Dr. Thomas Rigl, Leiter des Referats Weltkirche im Bistum Regensburg, stellte es kurz vor; sein kurzer Text ist ebenfalls Teil der Dokumentation, verbunden mit der Bitte um Spenden. Weitere Programmpunkte, die die Besucher bei schmackhaftem Essen – meist aus ökologischer Erzeugung –, gutem Wein und kühlem Bier unterhielten, waren die Musik der „Gloryland Jazz-Band“, die Tombola mit 500 Gewinnen und die traditionelle Sere-nade „Der Mond ist aufgegangen“ mit dem Text von Matthias Claudius, wobei viele Sängerinnen und Sänger des Orpheus-Chors und Chorleiter Gerd Guglhör, die bis zum Ende des Festes geblieben waren, kräftig den Ton gaben. Weitere Bilder des Abends finden Sie auf unserer Homepage: <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/fotobuch>

„Bist du aber krank und bittest Gott um Gesundheit, so ist dir die Gesundheit lieber als Gott, so ist er dein Gott nicht“ (Predigt 38). Hart treffen die Sätze mitten in unsere Gebetsverlegenheiten. Und *Angelus Silesius* trifft in die selbe Wunde:

„Wer Gott um Gaben bitt / der ist gar übel dran:
Er betet das Geschöpf / und nicht den Schöpfer an“
(Cherubinischer Wandersmann).

Bitten solltest du um dein höchstes Gut, um dein Ein und Alles: dass es in deinem Leben zur Wirklichkeit werde, dass Gott dir in deinem Leben zur Wirklichkeit und zur Hoffnung werde, beglückend, befreiend, alles Sorgen überholend. Dann musst du nicht mehr bei dem sein, was dich jetzt beschwert. Gott um Gott bitten – und auch nicht mehr lang fragen, ob er denn tatsächlich in mein Leben hereingebeten sein will oder ob ich ihn „nur“ bitte, um ihn recht zu empfangen. Ja, so könnten wir Aufgeklärte noch beten, wieder beten. Und mit dem Vaterunser? In der Bitte ums täglich Brot? Wie haben Meister Eckhart und Angelus Silesius wohl gebetet? Es geht da tatsächlich so konkret wie nur denkbar ums Brot für den nächsten Tag, in Martin Luthers Deutung: um all das, was notwendig ist, damit ich diesen Tag gut leben kann, nicht überwältigt von der Sorge ums Lebensnotwendige und Lebensförderliche. Was kann es heißen, Gott mit dieser Bitte zu behelligen, Abhilfe zu erbitten, was kann es für uns heute heißen?

Die Brotbitte „damals“

Nur einige wenige Hinweise zunächst auf den Text des Vaterunser, der uns bei Matthäus und Lukas unterschiedlich vorgelegt wird. Mit der Brotbitte beginnt der zweite Teil des Gebets. Im ersten Teil ist nur vom Vater die Rede: Sein Name – „Ich bin da für euch“ (Ex 3,14) – soll wahr werden, *geheiligt*, von allen im Herzen getragen und geglaubt; und das geschehe so, dass Gottes guter Wille die Erde ergreift, sie in Gottes Herrschaft hinein verwandelt, in dieser Welt schon und weit über sie hinaus alle Böswilligkeit, allen Zynismus, alle Ungerechtigkeit überwunden ist. Und jetzt, völlig unvermittelt: die Bitte um das Brot, das wir täglich brauchen, um menschenwürdig zu überleben. Nach dem Sich-Hineinbeten in Gottes guten, schöpferisch-zurechtbringenden Willen die Bitte um das jetzt Notwendige.

Vom Brot und dem Lebensnotwendigen ist *nach* der Gottesherrschaft die Rede. Ist es denn nach den großen Bitten – den Bitten „um alles“ – noch der eigenen Rede wert, nicht schon in die Bitte um die Gottesherrschaft eingeschlossen? Wenn sich die Gottesherrschaft endlich ausbreitet, wird auch der Hunger nach dem Lebensnotwendigen gestillt sein. Wo Sein Reich auf der Erde Raum gewinnt, machen sich Menschen das Brot nicht mehr streitig; da teilen sie, was ihnen *jetzt* geschenkt ist, für heute. Sie leben in der Gottesherrschaft – oder auf dem Weg zu ihr – so miteinander, dass keinem und keiner etwas Lebensnotwendiges fehlt. Gottes Reich und seine Gerechtigkeit werden all das mit sich bringen. Wenn Menschen sie herbeibitten, wenn sie darum bitten, möglichst schon heute in der Gottese-gemeinschaft zu leben, dürfen sie aber eben jetzt – auch ihre Sorge um das Brot für heute zur Sprache bringen.

Und sie dürfen es gerade dann, wenn sie als Boten der Gottesherrschaft unterwegs sind mit der Sendung, Menschen für Gottes guten Willen zu gewinnen. Die Boten – wenn man es so sagen

will – der zweiten Generation: Wie fühlen sie sich im Heute hängen gelassen zwischen dem Gestern, als sie die Botschaft von Gottes Heils-Zukunft erreichte, und dem Morgen, da die Bitten erhört sein werden und die Sehnsucht nach dem Reich Gottes gestillt wird. Wer gestern aufbrach und für morgen das Ziel vor sich sieht, der hat das Heute zu erleiden, in dem die Hoffnungen brennen und die noch unerfüllte Zeit sich unerträglich dehnt. Das Heute ist die Wüste unerfüllter Sehnsucht, aber auch der nicht gestillten Bedürfnisse nach dem Lebensnotwendigen. Die Mose-Schar, die über vierzig Jahre – eine ganze Lebenszeit – durch die Wüste irrt; die Wandercharismatiker, die in der Jesusnachfolge heimatlos wurden, als sie in Gottes Zukunft aufbrachen: sie erleiden an der Not ihres eigenen Körpers, was es heißt, zwischen gestern und morgen in der Wüste zu leben und überleben zu müssen. Sie können das Heute vor dem Morgen nicht leicht nehmen. Für sie sind Hunger und Durst – der Hunger und der Durst nach Gerechtigkeit, aber auch der Hunger nach dem Bissen Brot und der Durst nach dem Schluck Wasser – keine relativierbaren Größen. So halten sie sich an Gott fest, Er möge sie nicht in dem Heute der Not und der Entbehrung allein lassen; Er möge ihnen in der Bedrängnis durch den Hunger nach Brot und den Durst nach Wasser auf ihrem Weg in die Gottesherrschaft entgegen kommen.

Die Jesusjünger erinnern sich an das Manna, das die Mose-Schar in der Wüste von Tag zu Tag nährte. Sie erbitten, dass auch sie *heute* nicht körperlich und geistlich verhungern und verdurstet müssen. Sie können den leibhaften Hunger und den brennenden Durst in der Hitze des Tages nicht vergessen. Sie haben ja erfahren, wie er die Not Leidenden entwürdigt, wie er sie unfähig machen kann, über den nächsten Bissen Brot und den Schluck Wasser für ihren ausgedorrten Leib hinaus zu fühlen; wie sie darin auch von geistlicher Dürre und Lebensnot heimgesucht werden.

Wenn die Menschen der Gottesherrschaft *gewürdigt* werden sollen, in Gott ihr Leben zu finden, so kann ihre Entwürdigung durch den ungestillten Hunger nach dem Lebensnotwendigen, den ungestillten Durst nach elementarer Gerechtigkeit, im Gebet um die Gottesherrschaft nicht als nachrangig übergangen werden. Das Heute verlangt sein Recht, auch wenn die Bittenden nicht wissen, was ihre Bitte ausrichten wird, damit es zu seinem Recht kommt. Gottesherrschaft ist keine Utopie, für die das Heute geopfert werden müsste. Sie will schon heute anfangen, unser Leben zu verändern, soll uns heute schon zugute kommen. So darf das Heute nicht an die nackte Not verloren gegeben werden; auch von Gott nicht. So bedrängen Ihn die Beterinnen und Beter, ihre Not heute zu wenden, wenigstens zu lindern, auch wenn sie nicht begreifen, wie das von Gott her geschehen kann. Sie ziehen Ihn in ihre Sorge für das Heute hinein, weil Er sie vor dem Morgen der sich erfüllenden Gottesherrschaft ins Heute gerufen hat.

Die Brotbitte für uns

So mögen die Gottes- und Jesusboten das Vaterunser gebetet haben. So dürfen wir es uns vorbeten lassen. Und werden ins Fragen geraten, von der Einsicht bedrängt, dass es entscheidend an den Menschen selbst liegt – an ihrem Wohlwollen, ihrem Willen zu teilen –, ob den Notleidenden das Lebensnotwendige und Lebensförderliche zugänglich wird. Gott lässt das Leben aufgehen und wachsen für Gerechte und Ungerechte; die Menschen sind es, die ihre Mit-

Gott um Gott bitten – und ums täglich Brot?

Jürgen Werbick

Die Vaterunser-Bitte – herübergesprochen aus einer fremden Welt?

Kein Gebet ist uns vertrauter, viele tausend Mal gesprochen, vor dem Kommunionempfang, an Gräbern, in den Familien, gemeinsam gesungen und im Stillen, fast ohne Worte gestammelt. Kaum ein Gebet ist uns fremder, wenn wir auf seinen Wortlaut hören. Zu uns herübergesprochen aus einer anderen, aus der alten Welt. Nicht auch aus einer anderen Glaubenswelt und mit einem Gebetsvertrauen, an dem wir vielleicht noch irgendwie teilnehmen, das aber wohl nur Wenige noch selbst aufbringen?

Schon dies, dass wir Gott bitten könnten, er möge uns gewähren, was er uns ohne unser Bitten vielleicht vorenthielte! Wir stehen einigermaßen ratlos vor der Gebetsermutigung Jesu: „Bittet, dann wird euch gegeben; sucht, so werdet ihr finden; klopfet an, und es euch aufgetan. Wer bittet, der empfängt; wer sucht, der findet; und wer anklopft, dem wird geöffnet“ (Lk 11,9-10). Wir lassen uns anrühren von solchem Zutrauen. Aber keimt es noch in unseren Herzen? Oder umhüllt es uns gerade noch mit einer religiösen Atmosphäre, in der wir es gar nicht mehr darauf ankommen lassen wollen, was denn genau damit gesagt sein soll – was wir mit den Bitten sagen, die wir Jesus im Vaterunser nachsprechen.



Prof. Dr. Jürgen Werbick, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster

Manchen religiös Interessierten mag es da eine Hilfe sein, sich von der großen Mystik, von Meister Eckhart etwa, in die Gebetsschule nehmen zu lassen.

menschen zum Hunger verurteilen, ihnen das Lebensförderliche streitig machen. Weshalb Gott damit behelligen, ihn, bei dem es doch um alles geht, um die Unendlichkeitsdimensionen des Daseins, um das neue, Gott-erfüllte Leben, das kein Ende haben wird? Wollen wir ihn als Ersatzmann einwechseln, weil wir selbst nicht weiter wissen? Schieben wir betend auf ihn *unser* Problem ab?

Ja, wir ziehen ihn hinein in ein Heute voller Zwiespältigkeit und Ratlosigkeit, in der Nachfolge der Jünger, die ihn hineingezogen haben in ihre Alltagsnot, damit ihnen die Hoffnung nicht ausbrenne – und der Mut aufzubrechen in einen nächsten Tag, den sie nicht im Geringsten überschauen konnten. Das ist der Gebetsmut, für den auch wir, die soviel später Geborenen und Glaubenden, Seinen Geist herbeirufen; eine Gebets-Verwegenheit, in die wir uns kaum noch hineintrauen: Wir dürfen Gott, den Unermesslichen, alles Umgreifenden und einst hoffentlich alles Erfüllenden in unsere alltägliche Lebenssuche und Lebensnot hineinziehen. Er ist nicht nur unsere Vollendungs-Zukunft, das Große-Gute-Ganze. Ich darf ihn ansprechen auf mein Heute, unser Heute, damit auch im „Klein-Alltäglichen“ Hoffnung sei. Im vermeintlich Klein-Alltäglichen entscheidet sich ja, ob die Gottes-Hoffnung in unserem Leben aufgeht.

Es ist tatsächlich kaum zu glauben: Die Fülle des Daseins, das Geheimnis unseres Daseins – dass es aus Seinem guten Willen ist und Er es deshalb vollenden will –, hat mit dem nächsten Schritt, mit der nächsten Not zu tun. Und so will sich Gott in mein Heute rufen lassen, in meine tägliche Bedürftigkeit. In ihr will Er da sein, mein Weggefährte sein, wenn Sie mir dieses so „fromme“ Bild erlauben. Nicht am Ziel nur will Er sein und alles mit sich erfüllen; vielmehr Weggefährte, wie der Auferstandene den Emmaus-Jüngern Weggefährte war. Wie er ihnen das Brot brach, soll mir das Brot Seiner Gegenwart in unserem Leben gebrochen sein, will Er seinen Christus an uns austeilen, dass wir unseren Weg in Gottes Zukunft nicht Gott-los durch gnadenlose Wüsten gehen müssen. Die frühe Kirche hat die Brotbitte ja nicht ohne Grund auf dieses eucharistische Brot bezogen.

Das eine Brot

In der Brot-Leib-Gabe seines Sohnes erfüllt der Vater uns die Bitte, in unser

Alltagsleben hineinzukommen, bis in unsere Physis hinein. So ist auch die Physis, so sind unsere leibhaften Bedürfnisse von ihm als Ort seiner Gegenwart geheiligt. Sie dürfen nicht entheiligt werden, indem man sie mutwillig missachtet. Menschenmissachtung ist Gottesmissachtung. Man missachtet ihn, wenn man Gott-freie Zonen abgrenzen will: wo Gott nichts zu suchen hätte, weil hier der Markt regiert, die Sucht, die Gier, die Ausbeutung. Wer das Brot des Lebens empfängt, bereitet sich dafür, Gott, den er ins Alltagsleben hineinruft, hineinzulassen in die Lebenswirklichkeit, die wir miteinander teilen, einander streitig machen und verderben, einander zum Geschenk machen könnten. Das Brot des Lebens verbindet sich so eng mit dem Brot, das Menschen überlebensnotwendig brauchen, wie überhaupt nur vorstellbar. Und deshalb hat es Brotsform, ist es Brot.

Jetzt kommt heraus, was es um das Gott-Bitten ist. Wir bitten ums Brot, darum, nicht hingelassen zu werden im Alltagshunger, in der Alltagsresignation, die sich das Übermorgen nicht mehr vorstellen kann. Wir bitten ihn herein in diesen Hunger, diesen Durst, empfangen Brot und Wein, wenn es gut geht: das Zutrauen, dass wir ihn nicht vergeblich bitten, Weggefährte zu sein. Was ändert das? Zuerst *uns*, die wir ihn bitten. Er wird in uns da sein bis in alle Winkel unseres Daseins; es wird keine Gott-freie Zone in uns sein.

Aber es ist ja nicht so. Es gibt so viel Gott-Verdrängung, Gott-draußen-Halten. Und ohne uns kann Gott nicht in uns und unter uns da sein. Ohne die Lizenz zum Verändern, zum Neu-Machen des Alt-Gewordenen kann er uns nicht bewohnen, mitten unter uns wohnen. Deshalb rufen wir ihn immer wieder neu in die Gott-losigkeit, die scheinbar Gott-freien Zonen; deshalb bitten wir ihn um seinen Geist, damit wir tatsächlich um Gott bitten können: darum bitten können, dass er uns wirklich werde bis hinein ins Kleinste und Unscheinbare, bis hinein ins Größte, wo es um alles geht. Was es verändert, wenn er uns Wirklichkeit wird? Das nicht zu wissen, nicht zu wissen, wohin der Weg führt, wenn die Tür aufgeht, an die wir klopfen: das macht das Wagnis des Glaubens aus. Nur dies dürfen wir wissen, dürfen wir glauben: Er führt in ihn hinein. Mehr müssen wir nicht wissen. □

Projekt Wasserfilteranlage für das Schulzentrum Thepdey, Kambodscha

Thomas Rigl

„Seien Sie vorsichtig, denn Kambodscha ist der gefährlichste Ort, den Sie je besuchen werden. Sie werden sich in ihn verlieben, und schließlich wird er Ihr Herz brechen.“ Obwohl dies nicht meine Worte sind, sondern die eines früheren US-Botschafters in Kambodscha, so kann ich doch nur zu gut nachempfinden, aus welchen Erfahrungen sie sich speisen. Als Tourist habe ich das Land vor einigen Jahren kennengelernt und war fasziniert von der fremden Kultur, zugleich aber tief bestürzt von der Armut, die mir dort zum ersten Mal in meinem Leben hautnah begegnet war. Da ich den Gedanken, einen eigenen Beitrag zur Verbesserung der Lebenssituation der Menschen zu leisten, nicht mehr loswerden konnte, kehrte ich 2010 im Rahmen eines Sabbatjahres – ich war damals Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen im Bistum Regensburg – als Freiwilliger der Jesuitenmission für ein knappes Jahr nach Kambodscha zurück. Doch spätestens als ich in der ärmlichen Hütte einer weinenden Mutter saß, die nicht wusste, wie sie ihre sechs Kinder ernähren sollte, weitete sich mir nicht nur die Vaterunser-Bitte um das tägliche Brot in eine völlig neue Dimension hinein, sondern wurde mir auch klar, dass mein Engagement für dieses Land nicht mit dem Sabbatjahr enden durfte.

Seit 2011 konnte ich mit Spendengeldern vorwiegend aus dem Raum Regensburg eine ganze Reihe von Projekten in die Tat umsetzen. So entsteht derzeit bereits ein zweiter Schulbau mit drei Klassenzimmern. Er wird dem Schulzentrum im Dorf Thepdey (Provinz Siem Reap) ab Oktober als lang ersehnte High School zur Verfügung stehen. Bei meinem Besuch vor Ort Anfang April bekniete mich der Schulleiter förmlich, auch für den Bau einer Wasserfilteranlage zu sorgen. Der bisherige Filter reicht nicht annähernd aus, um die 1000 Schülerinnen und Schüler aus dem schuleigenen Teich mit Trinkwasser zu versorgen. Mit den 5 Euro aus dem Eintrittspreis tragen die Gäste des Festlichen Abends vom Fronleichnamstag in der Katholischen Akademie wesentlich dazu bei, auch dieses Projekt



Dr. Thomas Rigl, Leiter des Referats Weltkirche des Bistums Regensburg

(geschätzte Kosten: 3000 US-Dollar) zu verwirklichen. Dafür sage ich ein ganz herzliches Vergelt's Gott!

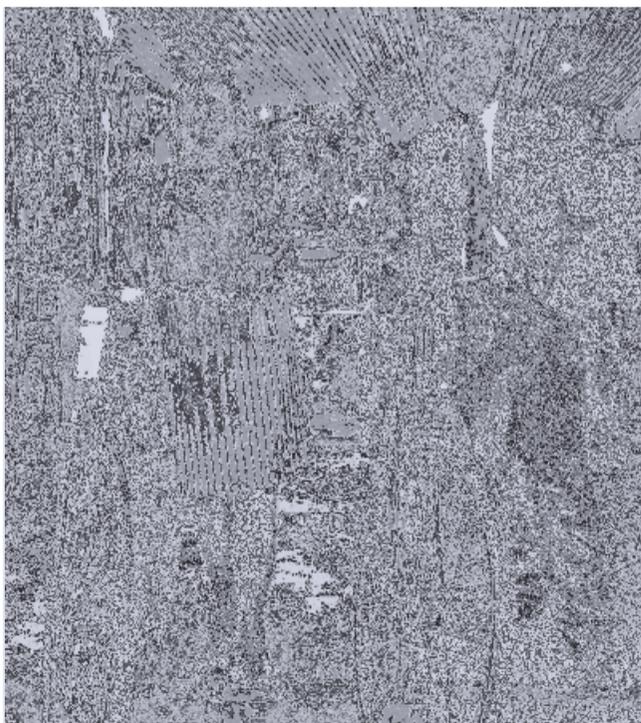
Falls Sie, liebe Leserinnen und Leser der Debatte, diesem Projekt Ihr Vertrauen schenken würden, kann ich garantieren, dass Ihr Spende den Kindern in Kambodscha zugute kommt.

Hier das Spendenkonto:
Konto: 5 115 582 der Jesuitenmission,
LIGA Bank, BLZ 750 903 00
Verwendungszweck: X69120 Rigl

Spendenquittungen werden ausgestellt!

Nähere Informationen zu meinem Engagement in Kambodscha finden sich im Internet unter:

<http://www.jesuitenmission.de/nachrichten/nachrichten-2012/thomas-rigl-kambodscha.html>
bzw
<http://www.jesuit-volunteers-blog.org/index.php/author/thomas-rigl/>



Zwei glückliche Tombolagewinner mit ihren Fahrrädern: Gisela Zahlhaas und Jürgen Kelber.

Presse

Freundeszeichen

Katholische Nachrichtenagentur

31. Mai 2013 – Theo Waigel (74), von 1989 bis 1998 Bundesfinanzminister, ist mit dem Freundeszeichen der Katholischen Akademie in Bayern geehrt worden. Der CSU-Politiker nahm die undotierte Auszeichnung in München beim „Festlichen Abend“ zum Ausklang des Fronleichnamfestes entgegen. Damit werden traditionsgemäß Personen geehrt, die dem Haus über Jahre verbunden sind. (...)

Akademiedirektor Florian Schuller würdigte Waigel als einen Mann mit „geistiger Tiefe“ und einer „selbstverständlich gelebten katholischen Identität“. (...) 23 Jahre lang, von 1978 bis 2001, sei

Waigel Mitglied im Bildungsausschuss der Akademie gewesen, seit 2001 gehöre er nun dem Förderverein der Einrichtung an, betonte Schuller. In seiner Dankesrede sagte Waigel, er nehme die Auszeichnung mit „Freude und Ehre“ an. Er habe der Akademie über die Jahre viele anregende Begegnungen etwa mit den großen Theologen Karl Rahner und Oskar von Nell-Breuning oder dem Komponisten Carl Orff zu verdanken. Eigens erwähnte er auch den hervorragenden Vortrag des Kabarettisten Bruno Jonas über „Glaube und Humor“ sowie anregende politische Diskussionen.

Barbara Just

Das Freundeszeichen der Akademie für Theo Waigel

1.

Das Freundeszeichen der Katholischen Akademie Bayern ist Signal, Symbol dessen, was sein Name aussagt. Zeichen einer besonderen Verbundenheit mit unserer Institution, einer Verbundenheit, die sich – geht man die Reihe der Träger durch – ganz unterschiedlich auswirken und ausgestalten kann. Heute nun dürfen wir jemandem danken, dessen aktive Treue zur Akademie inzwischen über mehr als 40 Jahre reicht.

2.

Theo Waigel – man braucht ihn eigentlich nicht vorzustellen. Jenen Mann mit den, erfreulich für jeden Karikaturisten, buschigen Augenbrauen, der jahrzehntelang auf dem Gebiet der bayerischen, der nationalen, der europäischen, der internationalen Politik gestaltend tätig war; den – zusammen mit Helmut Kohl – Schöpfer des Euro, aber auch von dessen Sicherungsmechanismen, die allerdings seither, um es an einem so festlichen Tag wie heute vorsichtig zu formulieren, nicht in vollem Umfang eingehalten werden.

Jenen Repräsentanten ethischer Glaubwürdigkeit, der die Siemens AG als Compliance Monitor von 2009 bis 2012 mithilfe seines persönlichen Ansehens aus dem weltweiten Sumpf der Schmiergeldaffäre rettete; den deshalb die CSU in ihrer augenblicklichen Familienangehörigenbeschäftigungskrisenbat, für die Partei eine Art Fahrplan moralischer Selbstverpflichtung zu erstellen; ihn, der eine große Menschenfreundlichkeit ausstrahlt, der aber auch, um es mit Franz Josef Strauß zu formulieren, dem „Verein für klare Aussprache“ angehört und stets für ein geschliffenes humorvolles Bonmot zu haben ist.

Ich als Augsburgener Schwabe habe vor allem bewundert, dass sich Theo Waigel seiner mittelschwäbisch-katholischen Herkunft bewusst blieb und sie selbstverständlich gelebt hat, nicht nur auf seinem Stammpfad in der Oberrohrer Kirche und auf der Empore beim Kirchenchor der Pfarrei. Das hilft, die Bodenhaftung nicht zu verlieren.

3.

Es sei einmal ganz leise darauf hingewiesen: nicht wenige katholische Institutionen wären ohne den türöffnenden Finanzminister, bzw. ehemaligen Finanzminister kaum in der Lage gewesen, das zu erreichen, was sie erreicht haben. Ich denke da z.B. an die Ursberger Behindertenanstalten in unmittelbarer Nähe seines Heimatortes Oberrohr; an die Prämonstratenser von Windberg, die in Roggenburg ein verfallenes, ruinegeprägtes Klosterareal zu blühendem klösterlichem Leben erwecken konnten und weiterhin an dieser Roggenburger Renaissance zum Wohle vieler Menschen in der Diözese Augsburg weiterwirken; an die Augsburgener Domsingknaben; oder an seine neue Heimatkirche Seeg im Allgäu mit ihrer fulminanten Innenrenovierung der Deckenfresken.

Und nicht zuletzt ist es mehr als erfreulich, dass die von ihm gegründete Deutsche Bundesstiftung Umwelt An-



Nach der Verleihung des Freundeszeichens: Kardinal Reinhard Marx, Dr. Theo Waigel und Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (v.l.n.r.).

träge unserer Akademie um finanzielle Unterstützung von Grundlagenstudien positiv beschieden hat.

4.

Womit ich bei der unmittelbaren Beziehung Theo Waigels zur Katholischen Akademie Bayern wäre. Wie gesagt, seit über vier Jahrzehnten ist er uns und unserer Arbeit in großer Verbundenheit zugetan, begleitet, unterstützt und fördert sie maßgeblich. In Erinnerung sei gerufen: 23 Jahre lang, von 1978 bis 2001, war Theo Waigel Mitglied im Bildungsausschuss der Akademie, und seit 2001 ist er Ordentliches Mitglied des Vereins „Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern e.V.“.

An vielen Veranstaltungen hat er darüber hinaus als Referent mitgewirkt. Erstmals vor ziemlich genau 40 Jahren, am 8./9. Dezember 1973 im Rahmen der Tagungsreihe „Grundorientierungen und Ziele der Bundestagsparteien“ zu „CDU/CSU: Profil ohne Programm“, u.a. mit Helmut Kohl, Kurt Biedenkopf und Franz Josef Strauß; dann die Jahrzehnte hindurch immer wieder zu politischen und ethischen Fragen bis zum bisher letzten Auftritt am 21. Juni 2010 zu einem seiner Zentralthemen: „Steht der Euro auf der Kippe? Herausforderungen für die europäische Währung“.

Vor allem aber war uns Theo Waigel wesentlich behilflich, absolute Top-Personen für Veranstaltungen der Akademie zu gewinnen, so z.B. Jean-Claude Juncker, Ministerpräsident von Luxemburg, am 13. Oktober 2003 über „Europa auf dem Sprung“; Angela Merkel, Vorsitzende der CDU und damals noch der CDU/CSU-Fraktion im Bundestag

am 2. November 2005 über „Europas Werte in einer globalen Welt“; Peter Löscher, Vorstandsvorsitzender der Siemens AG, am 9. Februar 2011 über „Welche Werte schaffen Wert?“ oder jüngst erst Mario Draghi, Präsident der EZB, am 27. Februar 2013 über „Kurs und Rolle der Europäischen Zentralbank bei der Krise im Euro-Gebiet“.

5.

All dieses vielfältige Engagement verbindet ihn mit jenem bayerischen Politiker, bei dem Theo Waigel den Fuß auf die erste berufliche Stufe der politischen Karriereleiter setzte: mit Anton Jaumann, der ihn 1969 als seinen persönlichen Referenten berief. Anton Jaumann, der gestandene Rieser Katholik und große Freund der Akademie bis zu seinem Tod 1994, erhielt 1977 das Freundeszeichen der Akademie. Heute dürfen wir es Theo Waigel überreichen.

Von allen seinen vielen Ehrenämtern, Mitgliedschaften, Funktionen, die ich gar nicht aufzählen will, scheint eine ihm persönlich am meisten ans Herz gewachsen, besser: aus dem Herzen gekommen und mit Herzblut verantwortet zu sein: Jene als Protektor der Joseph-Bernhart-Gesellschaft, die in den letzten Jahren alle Schriften Joseph Bernharts perfekt kommentiert neu zugänglich gemacht hat.

Joseph Bernhart, jener Augsburgener Priester aus dem Münchner Georgianum, 1881 in Ursberg geboren, 1969 in Türkheim gestorben. Der nach großen inneren Kämpfen 1913 in London standesamtlich heiratete, weil zu jener Zeit eine kirchlich legitime Laisierung nicht möglich war; dessen Ehe erst 1939

kirchenrechtlich saniert, und dessen Exkommunikation 1942 aufgehoben wurde, ein Jahr vor dem Tod seiner Frau.

Ein Theologe, der den Abgründen des Lebens, dem Chaos der Schöpfung, dem Weinen der Kreatur nachsann; ein helllichtiger Analyst der Zeit, der 1941 Publikationsverbot erhielt, weil er die Perversion des Menschlichen im NS-Staat erkannte und deutlich aussprach; ein Religionsphilosoph, der für mich persönlich mindestens auf der Stufe von Romano Guardini steht; ein Katholik, der seiner Kirche durch alle Lebensumbrüche und Ausgrenzungen treu blieb.

In seinen Erfahrungen, meine ich, findet sich Theo Waigel immer wieder. Sowohl, wenn Bernhart 1937 dem Tagebuch anvertraut: „Die Kirche hat ihre Zeiten der Ermattung. Aber man urteilt über den Rosenstrauch nicht nach seinem Zustand im November“, wie auch, wenn er am 2. Juli 1944 schreibt: „Würde ich um der Kirche willen mein Leben lassen, so müsste ich zuvor noch bemerken: ‚Aber nicht für den Vatikan!‘“ Welche Dramatik! Damals im Juli 1944 hatte Bernhart bereits Unterschlupf gefunden bei Joseph-Ernst Fürst Fugger von Glött, der zum Widerstandskreis des 20. Juli gehörte.

1946 notiert Joseph Bernhart: „Man hat Geist zum Verschwinden, oder man hat keinen. Der Geist weht, wo er will, meistens gar nicht.“ Mein Wunsch, sehr verehrter Herr Dr. Waigel, dass der Geist doch immer wieder weht, bei Ihnen, bei uns. Vertrauen wir darauf. Mit diesem Wunsch sei Ihnen das Freundeszeichen der Katholischen Akademie Bayern überreicht.

Florian Schuller

Dankeswort

Bundesminister a.D. Dr. Theo Waigel

Sie haben mich jetzt ganz schön verlegen gemacht. Aber ich stelle mir die Frage: Habe ich es verdient? Ich meine, die Katholische Akademie hätte es verdient, von mir mehr unterstützt zu werden, denn ich verdanke ihr mehr als die Katholische Akademie mir. Und dennoch ist es mir eine große Freude und eine Ehre. Meine Orden liegen alle in der Vitrine. Es gibt nur ganz wenige Dinge, die ich trage, zum Beispiel das Ehrenspielführerzeichen der Behindertenfußballmannschaft von Ursberg. Dass ich da Ehrenspielführer bin, das bedeutet mir etwas.

Ja, es ist eine Präsenz seit 45 Jahren, lieber Monsignore. In dieser Zeit habe ich unvergleichbare Erlebnisse und Begegnungen in der Katholischen Akademie erlebt. Darum bin ich ihr unendlich dankbar. Karl Rahner hier erlebt zu haben, Oswald von Nell-Breuning, Carl Orff, Bruno Jonas mit seinem unglaublichen Vortrag über Glaube und Humor! Ich nehme an, Sie kennen ihn, Herr Kardinal? Nicht nur Bruno Jonas, sondern den Vortrag! Er meinte damals: Was ist Humor? Das ist die Überwindung von Spannung. Nun gibt es aber im Himmel keine Spannung, folglich möglicherweise auch keinen Humor. Ich will das jetzt nicht vertiefen. Oder die Einladung, lieber Herr Dr. Schuller, zu dem unvergleichbaren Erlebnis der Begegnung zwischen Kardinal Ratzinger und Professor Habermas. Das sind Dinge, die vergisst man nie.

Die Katholische Akademie unter Ihnen, auch unter Ihrem Vorgänger, hat immer wieder das Werk Joseph Bernharts in den Mittelpunkt gerückt. Ich bin dafür dankbar. Über Romano Guardini ist verdienstvollerweise viel geschrieben und auch publiziert worden. Ich habe ihn selber noch an der Universität in München erlebt. Joseph Bernhart kommt da wegen seines tragischen Lebens zu kurz. Umso mehr bin ich Ihnen dankbar, dass Sie jedes Mal, wenn es etwas zu publizieren oder zu diskutieren gab, die Anregung aufgenommen haben.

Ich denke auch an die politischen Diskurse. Sie haben zu Recht eine Tagung erwähnt, wo damals Helmut Kohl, Franz Josef Strauß und Kurt Biedenkopf gesprochen haben. Und bei allem



Bedankte sich mit sehr persönlichen Worten für das Freundeszeichen: Dr. Theo Waigel.

Respekt vor den ganz großen politischen Löwen, die beste Rede hat damals Kurt Biedenkopf gehalten, denn er sagte damals, beim jüngsten Gericht gibt es kein Urteil über das Kollektiv, sondern jeder Einzelne muss sich der Verantwortung stellen. Das ist eine brillante, auch kirchentheoretische Herausforderung.

Oder ich erinnere mich hier an Julius Kardinal Döpfner, mit dem wir mit jungen Politikern zusammen waren. Am Anfang war er ein bisschen grantig und hat das als Zeitverschwendung empfunden, aber dann blieb er statt der vereinbarten Stunde drei Stunden.

Und ich werde auch nie, lieber Herr Kardinal Wetter, Ihren Zuspruch vergessen. Sie, Herr Dr. Schuller, haben vorher Joseph Bernhart in seiner schwierigen Zeit dargestellt. Er schreibt an einer Stelle, jedes Leben ist ein tragisches Leben. Das gilt für jeden mehr oder weniger, und in der Zeit, wo es mir nicht gut ging, waren Sie jemand, Herr Kardinal, der zu mir stand, mich getrös-

tet und ermuntert hat, und das werde ich Ihnen nie vergessen.

Hier ist mir auch einmal etwas passiert: eine Lossprechung. Ich weiß nicht, Herr Kardinal Marx, ob Sie mir die gegeben hätten, aber ich habe sie von Kardinal König bekommen, der ja auch immer wieder hier war, und jede Begegnung mit ihm war ein Vergnügen. Mich haben die Sünden aus meiner Zeit als Finanzminister geplagt. Wir standen an dieser Stelle, und ich sagte: Eminenz, wie ist es, wenn ich als Finanzminister genau weiß, übers Wochenende findet ein „realignment“, also eine Auf- und Abwertung in Brüssel statt, und wenn ich das jemandem erzähle, und ein George Soros wirft einige Milliarden auf den Markt, brauche ich nicht zu sagen, was dann auf den internationalen Finanzmärkten passiert. Also muss ich schweigen.

Jetzt kommt aber ein Journalist, erfährt das irgendwo und fragt, stimmt das, Herr Waigel, dass Sie übers Wochenende nach Brüssel fahren, weil dort eine Auf- und Abwertung stattfindet? Wenn ich dem jetzt brav katholisch sage, ja, Sie haben Recht, dann ist am nächsten und am übernächsten Tag ein Chaos auf den internationalen Finanzmärkten. Was habe ich also getan? Ich habe dem Journalisten gesagt: Sie irren; ich habe fest vor, am Samstag mit der Irene auf die Kappeler Alp zu gehen, um mich da etwas zu erholen. Da trinke ich zwei Weißbier und esse einen Wurstsalat, und das war's dann.

Aber es war nicht die Wahrheit, und das hat mich natürlich immer wieder beschwert, mehr oder weniger. Nun, und da habe ich Seine Eminenz Kardinal König gefragt: Durfte ich das? Und ohne eine Sekunde Rücksprache mit dem Vatikan zu nehmen, hat er gesagt, Sie durften nicht nur, Sie mussten. Seitdem habe ich wieder ein gutes Gewissen.

Sie haben, lieber Monsignore Schuller, vorher die Deutsche Bundesstiftung Umwelt in Osnabrück erwähnt. Dort war ich gestern, und ich soll herzliche Grüße übermitteln. Wir haben die Stiftung damals aus dem Erlös der Privatisierung von Salzgitter eingerichtet, knapp vor der Wiedervereinigung, denn

dann hätte ich dafür jeden Cent gebraucht. Aber wir haben die zweieinhalb Milliarden, wie ich meine, für einen guten Zweck eingesetzt. Sie haben die Projekte genannt, und in Osnabrück haben sie mir gestern auch die Projekte gezeigt. Das erste ist, herrlich ausgedrückt, eine „interdisziplinäre energieeffiziente nachhaltige Modernisierung des unter Ensemble- und Denkmalschutz stehenden Gebäudekomplexes der Katholischen Akademie.“

Interessanter ist aber das zweite, die „integrale Konzeptstudie zur energieeffizienten und nachhaltigen Modernisierung des unter Einzeldenkmalschutzes stehenden Schlosses Suresnes“. Und jetzt kommt die Begründung, die ist am schönsten: „Das Schloss Suresnes ist das letzte noch erhaltene Lustschloss in München.“ Moment, es kommt noch schöner! Ich wiederhole es noch einmal: „Das Schloss Suresnes ist das letzte noch erhaltene Lustschloss in München. Von 2008 bis 2012 diente es dem Erzbischof von München und Freising als Wohn- und Dienstgebäude.“ Also, Sie sehen, mit dieser Begründung, lieber Monsignore Schuller, sind Sie in die Gewährung des Zuschusses gekommen, und Sie haben damit wieder einmal, Herr Kardinal, einen unnachahmlichen Beitrag für die Sanierung und für die Fortentwicklung der Katholischen Akademie geleistet.

Ich bedanke mich bei Ihnen ganz herzlich. Die Katholische Akademie ist mir und vielen anderen, die heute auch da sind, und vielen, die heute nicht da sein können, eine geistige Heimat. Es ist ein Ort katholischer Ermutigung, und ich überlege mir, ob ich in den Kodex, den ich für das Verhalten von Politikern entwerfen soll, nicht den ständigen Besuch der Katholischen Akademie als verpflichtend – als verpflichtend! – mit einbringe. Es ist zwar schön, dass heute ein Landtagsabgeordneter da ist, aber früher kamen sie in Fraktionsstärke, und das halbe Kabinett war bei solchen Gelegenheiten dabei. Dass sich dies wiederhole, das wäre wünschenswert. Ich bedanke mich ganz herzlich für eine Ehrung, die mir sehr, sehr viel bedeutet. Herzlichen Dank.



Dr. Theo Waigel mit Daniela Philippi, der Pressesprecherin von Ministerpräsident Horst Seehofer.



Sängerinnen und Sänger des Orpheus-Chores mit Chorleiter Gerd Guglhör boten nicht nur das wunderschöne Konzert, sondern viele von ihnen blieben

bis zum Ende des Festes und übernahmen beim traditionellen Schlusslied „Der Mond ist aufgegangen“ die musikalische Federführung.